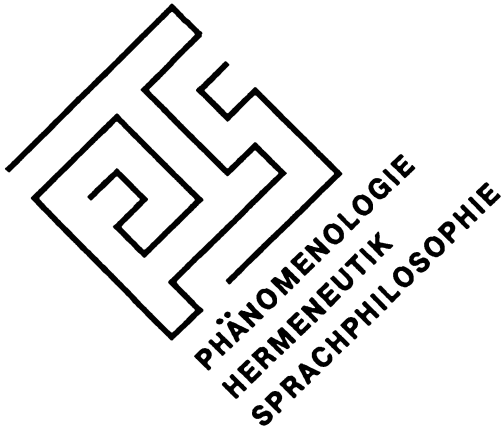
АНТОЛОГИЯ

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ


PHÄNOMENOLOGIE
HERMENEUTIK
SPRACHPHILOSOPHIE

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ГЕРМЕНЕВТИКА
ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

Редакционный совет серии:
Т.А. Дмитриев, О.В. Никифоров, И.М. Чубаров,
Э.М. Свидерский, А. Хаардт

Лаборатория
«АНАЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ»
ИФ РАН

Художественное оформление серии
А. Бондаренко

Подготовка оригинал-макета серии:
издательство «Логос»

АНТОЛОГИЯ

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ

II

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
И.М. ЧУБАРОВА

ЛОГОС
«ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ»
МОСКВА
2000

ББК 87.3
А 72

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 98-03-16128

Осуществление этого проекта было бы невозможно без поддержки института Восточной и Центральной Европы (Фрибург) и проф. Э.М. Свидерского лично

А 72 **Антология феноменологической философии в России, т. 2** / Сост., общая редакция, Предисл. и Комм. Чубарова И. М. — М.: Издательство «Логос», издательство «Прогресс-Традиция», 2000. — 527 с.

ISBN 5-8163-0005-9 ББК 87.3
ISBN 5-89826-054-4

© Оригинал-макет издательство «Логос», 2000
© Прогресс-Традиция, 2000
© Художественное оформление А. Бондаренко, 1996
© Сост., введ., комм., статьи И.М. Чубаров, 1999
© Пер., ред., статьи Т.А. Дмитриев, В.А. Куренной, А.П. Козырев, И.М. Чубаров, А. Самойкина, 1998

СОДЕРЖАНИЕ *

7 *Введение*

I. Предфеноменологическая традиция в русской философии XIX в.

13 **Хомяков А.С.** По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского.

II. Критическая разработка феноменологической проблематики

37 **Шпет Г.Г.** Сознание и его собственник*; История как проблема логики. Т.2*.

69 **Ахманов А.** Интеллектуальная интуиция и эстетическое созерцание.

92 **Волков Н.** О суждении; Три письма из Фрейбурга. Письмо первое; Список и краткий отчет о современной «феноменологической литературе»; Что такое метафора*.

146 **Гурвич Г.Д.** (Gurvitch) Les tendances actuelles de la philosophie allemande (Современные направления германской философии, Э. Гуссерль)*; Kritische Bemerkungen über die Philosophie M. Heideggers (Критические заметки о философии М. Хайдеггера).

160 **Жинкин Н.** Вещь; Проблема эстетических форм*.

217 **Зак А.** О строении общества*; О предмете и логическом стиле чистой или рациональной экономики*.

235 **Койре А.** (Koyré) L'évolution philosophique de M. Heidegger * (Философская эволюция М. Хайдеггера).

252 **Кравков С.В.** Самонаблюдение*.

268 **Сеземан В.Э.** (Sesemann). Beiträge zur Erkentnissproblem. I. Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen (Заметки о проблемах познания: о предметном и непредметном знании)*.

279 **Попов П.С.** О реальности категорий*.

III. Негативная критика феноменологии в русской религиозной философии

290 **Вышеславцев Б.П.** Этика преображенного Эроса. Гл. 8. Сублимация как зависимость от Абсолютного*.

301 **Лосев А.Ф.** Античный космос и современная наука; Диалектика художественной формы; Философия имени; Вещь и имя*.

325 **Лосский Н.О.** Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля.

342 **Яковенко Б.В.** (Jakowenko) Kritische Bemerkungen über die Phänomenologie (Критические заметки о феноменологии).

353 **Огнев А.И.** Сознание и внешний мир*.

* Работы, отмеченные звездочкой, публикуются в сокращении.

IV. Метаморфозы феноменологии Гуссерля в столкновениях с дискурсами русской философии начала XX в.

373 **Ланц Г.Э.** Ступени сознания в его отношении к смерти и бессмертию (Феноменологический очерк).
393 **Ильин И.А.** Религиозный смысл философии. Три речи: II. Философия и жизнь; III. О возрождении философского опыта*.
400 **Франк С.Л.** Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Глава 1. Общество и индивид. Логическая проблематика общего и единичного в применении к социальной жизни; Гл. 2 Духовная природа общества. Общественное бытие как духовная жизнь*.
403 **Винокур Г.О.** Биография и культура*.

V. Феноменология и марксизм

416 **Баммель Г.** Проблема логики в современной философии*.
432 **Юринец В.** Эдмунд Гуссерль.

VI. Журнальные обзоры, энциклопедические статьи, рецензии и др.

481 **Франковский А.** Обзор немецкой философской литературы (1914–1921 гг.).
485 **Асмус В.Ф.** Гуссерль.
488 **Сеземан В.Э.** Обозрение новейшей германской литературы; Философия. Макс Шелер; Heidegger M. Sein und Zeit (Bd.1. Halle, 1927).
513 **Цирес А.** Феноменология.
518 **Франк С.Л.** Макс Шелер (Некролог).
521 **Кожев А.** Защита диссертации А.В. Койре.
522 **Литауэр (Левинас) Э. Э.** Sein und Zeit Мартина Хайдеггера; К выступлению Гуссерля в Париже.

Введение

За время работы над первым и вторым томами антологии «Феноменологической философии в России» смысловая стратегия нашего исследования изменялась по крайней мере трижды. И если первоначально генеральная идея заключалась в простом (пусть и библиографически исчерпывающем) представлении всех откликов на феноменологическую философию со стороны русских философов начала XX в., то в дальнейшем пришла в голову соблазнительная мысль о том, что в соответствующих работах только и проявлялось самое достойное в русской философии, и, следовательно, через представление этого эпизода ее истории можно будет наметить линии реальной истории русской философии как науки.

Постепенно претензии феноменологии на овладение идеей истории философии в России стушевались и вскоре окончательно померкли. Сегодня мы считаем, что смысл нашей антологии (помимо ее бесспорного значения для историко-философской науки) может быть оправдан только в представлении критических моментов (негативных и позитивных, адекватных и неадекватных) русской философии в отношении философии феноменологической и того, что вообще было интересного в русской философии в связи с этой темой.

Кроме того, мы осознали бессмысленность любой предварительной историко-философской тематизации. Тема «Феноменология в России» ничем не лучше известных своей научной бесперспективностью проектов с похожими названиями — «Гегель в России», «Шопенгауэр в России», «Ницше в России» и т.п., каковая связана отнюдь не со случайными субъективными недостатками их инициаторов, а с принципиальным изъяном, изначально заложенным в таким образом сформулированных темах. Ибо они, как правило, предполагают только ущербное (и по преимуществу неадекватное) изложение разрозненных мыслей соответствующих западных мыслителей и простой пересказ «отношений» к ним русских последователей и оппонентов. Подобный «тематический подход» способен только скомпрометировать и без того сомнительную для западного философского сообщества «русскую философию» и лишить нас шанса содержательной коммуникации с зарубежными коллегами. Поэтому, на фоне значительного ослабления интереса (имевшего место в конце 80-х) к феномену русской философии, наблюдающемуся сегодня как в нашей стране, так и за его пределами, и вызванного ее односторонним представлением вне контекста достижений мировой философской мысли XX века, обращение к такой теме оказалось бы лишь паллиативом в перспективе настоящей задачи устранения случайных причин этого обстоятельства.

Между тем в архиве философской мысли России конца XIX — начала XX в. имеются материалы, достойные не только упоминания, но

и актуализации в перспективе становления в России современной не только строгой историко-философской науки, но и оригинальных философских дискурсов. В силу этого, история проникновения феноменологических идей в Россию может сохранить за собой далеко не частный исторический интерес, а претендовать на этапное значение в плане освоения и развития самой феноменологии, получившей в русском языке (с налагаемыми им ограничениями и, наоборот, предлагаемыми модусами открытости в перманентном смысловом конституировании) своеобразное выражение. Предполагается, что современные феноменологи, историки западно-европейской философии, переводчики текстов феноменологической философии и неинституционализированные исследователи, открытые нетрадиционным видам дискурса и опытам радикальной рефлексии, не должны обойти вниманием этот сюжет истории мировой философии.

* * *

Раздел «Предфеноменология» представлен на этот раз известным текстом А.С. Хомякова «По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского». Но анализируется он уже не в рамках феноменологической парагигмы, а в плане обнаружения своеобразной коммуникативной стратегии, которая определяла собой весь дискурсивный строй философии ранних славянофилов и была по меньшей мере фундаментальнее несомненно присущих их размышлениям феноменологическим ориентациям. Мы посчитали возможным вернуться к XIX веку в этом томе, посвященном уже более развитой русскоязычной философии 20–30-х гг. века XX, именно в силу отмеченного выше изменения исследовательских задач, чтобы представить не только релевантные феноменологии Эд. Гуссерля и основных представителей его школы идеи в отечественной философской традиции, но и наиболее значительные достижения в ней, которые могут этой первой не соответствовать и даже противоречить. В дальнейшем было бы небезынтересно столкнуть анализ хомяковского текста с аналогичным прочтением ряда работ А.И. Герцена и других русских мыслителей прошедшего столетия.

Во втором разделе собраны архивные находки из личного собрания Г. Шпета, работы философов шпетовского круга 20-х гг. («Квартет», ГАХН); переводы протагонистов феноменологии Гуссерля во Франции Г. Гурвича и А. Койре и перевод с немецкого статьи одного из старых «логосовцев» В. Сеземана. Материалы этого раздела отражают этап углубленного критического осмысления феноменологической философии Эд. Гуссерля и его учеников и попытки утилизации ряда его методологических новаций в специальных исследованиях, наиболее интересными из которых являются исследования эстетические. О вкладе перечисленных русских мыслителей в историю феноменологического движения и

вообще философской мысли XX века мы будем писать в специальных статьях. В целом же можно сказать, что вклад этот весьма значителен, несмотря на отсутствие единой школы и какого-то полноценного развития в России и за рубежом этого направления истории русской философии.

Третий раздел включает тексты уже представленных в 1 томе авторитетов русской религиозно-философской традиции: Вышеславцева, Лосского и Яковенко. Но это уже более поздние их тексты периода вынужденной эмиграции, которые отражают не столько успехи русского логоса в перехвате кода логоса немецкого, сколько регресс и даже деградацию в отношении занятых ранее позиций. О причинах этого вырождения мы здесь дискутировать не будем, фактом является лишь то, что в условиях отрыва от национального пространства русская религиозная мысль оказалась нежизнеспособной и выродилась в какие-то моралистические и идеологические программы.

Следующий раздел (IV) также содержит тексты уже отчасти известных по первому тому персонажей русской религиозной философии начала XX в. И. Ильина, А. Огнева, С. Франка, в которых ими предпринимается попытка совмещения ряда феноменологических тем с традиционным набором религиозно-философской риторики. Особый интерес в этом плане представляет до сих пор неатрибутированная архивная статья, принадлежащая, по всей видимости, перу Г. Ланца «Ступени сознания в его отношении к смерти и бессмертию», являющаяся продолжением его ранней статьи, опубликованной в «Логосе» в 1913–1914 гг. Открывают этот раздел комментированные фрагменты из ранних работ А.Ф. Лосева 20–30-х гг., в которых тот живо реагировал не столько на Гуссерля, сколько на повышенный интерес к последнему «московских феноменологов»; а завершают два материала представителей русской психологической и логической школ С.В. Кравкова и П.С. Попова, представляющие собой републикации 20-х гг. и содержащие любопытные отклики на феноменологию из этих смежных философии областей гуманитарного знания, получивших в России начала XX в. самостоятельное и оригинальное развитие. Особое место занимает здесь текст Г.О. Винокура «Биография и культура», который заинтересовал нас прежде всего попыткой приложения феноменологических различий к такому нетрадиционному для философской рефлексии материалу, как творческая биография.

V раздел «Феноменология и марксизм» с малоизвестными статьями «красных профессоров» Г. Баммеля и В. Юринца из коммунистических изданий 20-х гг. предвосхищает нашу работу над 3 томом антологии, которая будет посвящена критическим текстам о феноменологии русских философов советского периода и современности, и поэтому лишен комментариев.

Уже традиционно завершающий нашу антологию раздел рецензий и энциклопедических статей содержит заметки русских мыслителей о феноменологии примерно одного времени, но написанных соответственно на территории бывшей России и в эмиграции. Особенно любопытен здесь первый отзыв на хайдеггеровское «Бытие и время», возможно принадлежащий еще одному ученику Гуссерля с русскими корнями Э. Левинасу, скрывавшемуся под псевдонимом «Э.Э. Литауэр».

* * *

Особенностью представляемого периода восприятия и осмысления феноменологической философии в России является обращение русских исследователей к другим (помимо Гуссерля) представителям феноменологической школы (прежде всего М. Шелеру, М. Хайдеггеру, феноменологам мюнхенско-геттингенского круга). Но если в отношении Хайдеггера и мюнхенцев речь пойдет лишь о нескольких кратких рецензиях и упоминаниях, то с критикой и модификацией гуссерлевской феноменологии, предложенной Шелером, пытались солидаризоваться многие русские философы рассматриваемого периода (напр., Вышеславцев, Франк, Сеземан и др.). Кстати, на близость ряда положений шелеровской философской концепции русской метафизической традиции, религиозной философии и этики уже неоднократно справедливо указывалось (Дамм, Венцлер, Хаардт и др.).

В содержательном плане рассматриваемый период развития русской философской мысли характеризуется ярко выраженной эстетическо-этической тенденцией, которую надо строго отличать от упомянутых выше примеров мыслительной деградации русской религиозной философии, имевшей место в эмиграции. Мы имеем в виду оставшихся после революционных событий в России и более-менее успешно адаптировавшихся в западных странах философов, которых объединяет не случайное обращение к эстетическим объектам и этическим проблемам с точки зрения здравого смысла или какой-то формы абстрактной религиозности, а существенная трансформация самого философского дискурса, предвосхищающая и в общем плане, и в ряде конкретных моментов то образование современной западной философии, которое очень обобщенно называют «постструктурализмом» и которое является, по нашему убеждению, единственным адекватным на сегодняшний день контекстом осуществления каких бы то ни было (историко-) философских исследований.

Существует мнение, что пришедшая после Октября в российские университеты марксистско-ленинская философия не позволила русским мыслителям заниматься чистой философией в ее традиционных формах онтологии, теории познания и т. д. и поэтому им, как бы в целях маскировки, пришлось обратиться к смежным философии областям гумани-

тарного знания и к частным прикладным философским наукам, таким, например, как эстетика. Но это неверно. Если в сфере социальной детерминации и существует какая-то связь с трансформацией облика русской философии, то она имеет, скорее, позитивный характер, обусловленный уникальной возможностью почувствовать приближение смерти метафизики в образах ломки и смены социально-политических образований, предоставленной отечественным мыслителям тех лет. И только с этим обстоятельством связано их обращение к реальным антропологическим опытам — художественным (эстетическим) и автобиографическим (этическим). Это равно верно и в отношении А.Ф. Лосева, который известен прежде всего как историк эстетики, а уже потом как метафизик и религиозный философ (так называемый «ранний» и «поздний» Лосев), и Шпета как прежде всего эстетика, этнолога и философа истории, а уже затем — как феноменолога и герменевта, и Сеземана с Гурвичем, работы которых 30-х гг. посвящены преимущественно эстетической и этико-социологической проблематике соответственно (кстати, на них упомянутое советское влияние вообще не могло быть оказано). Дело, следовательно, не в том, что философия на пороге современности (исторического существования ныне живущих поколений) по каким-то случайным социальным обстоятельствам приобрела форму эстетических и этических исследований, а в том, что она вообще закончила в первой трети XX века свое историческое существование, и мыслящие люди (русские мыслители в нашем случае) обратились к более конкретным проблемам, разбиравшимся ранее в эстетической, этической, социологической науках, но, разумеется, моментально заняв эксцентричную (маргинальную) позицию и в пределах последних.

Сказанное, разумеется, не означает, что в соответствующих исследованиях не были даны адекватные ответы или переформулировки вопросов, ставившихся в рамках истории западно-европейской метафизики — изменились только предмет, характер и направленность анализов. О том, к чему это привело в связи с постановками вопросов феноменологической философии, и пойдет преимущественно речь в текстах нашей антологии.

* * *

По сравнению с первым томом антологии белые пятна в представлении текстов тех или иных русских критиков феноменологии присутствуют здесь в гораздо большей мере (нам так и не удалось собрать почти никаких сведений о А. Заке, А.И. Огневе, С.В. Кравкове, А. Франковском, хотя мы уже и не знаем, зачем они нужны), зато в большей степени удалось избежать пятен другого рода. От ряда любопытных по своему материалов пришлось просто отказаться (так, например, мы не стали публиковать материалы докладов А. Соловьевой в ГАХН о феноменологии,

фрагменты «безумных» книг Ф. Куклярского), зато остались по-настоящему интересные тексты, большей частью впервые публикуемые на русском языке. Отказались мы и от нудного, по сути излишнего комментирования собранных здесь статей и фрагментов из книг, ограничившись рядом вступительных пояснений.

Хотелось бы выразить благодарность всем участникам нашего проекта — Т. Дмитриеву, А. Козыреву, В. Куренному, О. Никифорову, А. Самойкиной, Ф. Уманскому. Отдельная благодарность нашим уважаемым коллегам из издательства «Прогресс-Традиция» за сотрудничество и фонду РГНФ за финансовую поддержку проекта.

I. Предфеноменологическая традиция в русской философии XIX в.

Коммуникативные стратегии «ранних славянофилов». Алексей Степанович Хомяков

По свидетельству ряда славянофиловедов и самих славянофилов приоритет в занятиях философией в первом славянофильском кружке принадлежал И.В. Киреевскому[1]. Между тем из всех славянофилов только А.С. Хомяков, сам немало потрудившийся над утверждением вышеупомянутого мифа (основные философские работы Хомякова являлись, по его словам, лишь комментариями к трудам Киреевского), оставил более или менее рефлексивные тексты, опубликованные в I томе собрания его сочинений[2].

Дискурс Хомякова в них настолько разнонаправлен и гетерогенен, что говорить о каком-то едином словаре его концептов и положений, а тем более цельном философском учении представляется весьма затруднительным. Нам по силам только выделить ряд ориентаций и коммуникативных стратегий хомяковского письма, интересующих нас ввиду темы настоящего раздела (предфеноменология), и попытаться применить метод сериального анализа для их сведения в перспективе смысловой реконструкции его «философского содержания», причем не столько в плане смыслоизвлечения, сколько его декодирования и повтора.

* * *

Надо сразу отметить, что проводимые Хомяковым гносеологические исследования изначально помещаются им в горизонте социально-исторического бытия человека в мире, а не в абстрактном противостоянии его, как наделенного разумом существа (субъекта), абстрактному же образу мира (объекту) в так называемом «познавательном» субъект-объектном отношении. Причем это человеческое бытие понимается Хомяковым как разумная, но еще совсем не обязательно сознательная деятельность. Отвергая концепт бессознательного, он вводит понятие «недосознанности», которым и характеризует состояние индивидуального и общественного сознания в России (как «древней», так и «современной»). Насущной задачей становится для него поиск этого «сознания» на обоих уровнях. Но по сути дела, Хомяков пытается обнаружить каналы общественной утилизации своих размышлений и соответствующей светской деятельности независимого мыслителя в конкретной властной ситуации в России середины XIX в. Поэтому он и говорит о сознании как

условии проповеди, цель которой — сделать выбор веры сознательным делом, могущим впоследствии привести к спасению целый народ (разумеется, русский). Эта проповедь должна, по Хомякову, восполнить тот «недостаток сознания», который он обнаружил в древней Руси, принявшей православие не «по разуму», а «по обряду», негативным последствием чего Хомяков считал разобщенность в русском обществе (дружина и земщина) и церкви (старообрядчество и никонианство).

Вопрос о правомерности этих идей Хомякова нас здесь занимать не может. Важна лишь новизна стоящих за ними коммуникативных стратегий. Таковыми являются, например, признание социального единства необходимым условием религиозного спасения и востребование для этой цели индивидуальных сознательных усилий. Введение измерения сознания в сотериологию — характерный момент русского религиозно-философского дискурса, получившего позднее свое развитие у Вл. Соловьева в учении о триедином стволе спасения — теократии-теософии-теургии, но у Хомякова речь идет не об этом. Главным для него здесь, как уже сказано, была борьба за легитимацию новой социальной инстанции — фигуры светского мыслителя, не ангажированного в институты гражданской и церковной власти, официального образования и т. д. Ведь субъектом «спасительной» проповеди выступает здесь уже не священник, а «бывший драгун» и «настоящий помещик». Апелляция к мистической церковности у Хомякова оказывается тогда лишь маскировкой определенных коммуникативных стратегий, порождая на чисто дискурсивном уровне ряд продуктивных парадоксов. Например, у него остается неясным, как будет соотноситься временное усилие светского проповедника с признаваемым Хомяковым вневременным существованием христианской церкви. Проблематичен и самый смысл такого коллективного национального спасения, которое должно, наверное, осуществляться или параллельно церковному и индивидуальному спасению, или выступать их общим условием, а то и быть условием спасения только самих светских интеллектуалов. С другой стороны, как бы то ни было, заранее ясно, что любой тип социальной утилизации таких сознательных усилий не мог удовлетворить Хомякова, предполагая утилизацию чисто логическую или метафизическую (в рамках соответствующих дискурсов). Поэтому он и говорит о невозможности для человека в пределах земной жизни освоить это «полное сознание», доступное только степенно. Но в какой степени оно ему доступно, может быть выяснено и без обращения к той инстанции, которую Хомяков, кстати, никогда в философских сочинениях прямо (всуе) не называет, но, безусловно, имеет в виду, — инстанции божественной. При этом выпадает из игры и инстанция официальной церкви, не способная обеспечить упомянутое духовное единство ни на социальном, ни на индивидуальном уровне. Ее роль и берет на себя фигура светского проповедника, опосредующего

отношения «дружины» (увлекшейся односторонним западным образованием) и «земщины» (механически исповедующей традиционное христианство). Духовная элита в лице светских интеллектуалов должна была, по замыслу славянофилов, контролировать и направлять разумные усилия тех «немногих или многих» государственных и церковных деятелей, которые в свою очередь, управляли бы «неразумием» всех остальных. Здесь просматривается чаадаевская схема с той лишь разницей, что за государственным самодержавным управлением и церковной властью славянофилами не отрицается некая «недосознанная разумность», а их собственное место как духовных вождей хотя и полагается на определенной дистанции от уже существующей властной системы, но не игнорирует ее.

Разумеется, эта стратегия не является простой проекцией гносеологических идей Хомякова на широко известную социологическую концепцию славянофилов (которая поставила бы в соответствие понятия воля/разум — земщина/дружина и т. д.). Скорее, гносеологические и социологические анализы осуществляются у него в перспективе создания своеобразной социологии сознания как совершенно особой исследовательской стратегии, с которой коммуникативная стратегия находится в сложной функциональной взаимосвязи.

Во всяком случае, было бы чудовищной ошибкой видеть в известных философских работах Хомякова набросок какой-то эпистемологической механики, подкрепленной расхожей теологической риторикой (так может выглядеть прежде всего известная идея соборности познавательных сил). Ибо он вообще не преследовал целей традиционного гносеологического «познания». И хотя невозможно поспорить с тем, что Хомяков пытался, особенно в «Первом письме о философии к Ю.Ф. Самарину», разрешить некоторые традиционные гносеологические ребусы, — отнюдь не в этих забавах располагался главный интерес его размышлений. В пределах ряда текстов Хомякова можно говорить о более фундаментальных, формативных смещениях философского дискурса, связанных с отказом от объективистской объяснительной установки и вообще стратегии познания и переносом центра тяжести в философском письме на прямое нравственное действие, способное иметь максимальный социально-политический резонанс.

Гносеологические и онтологические экскурсы Хомякова в этом разрезе представляются как всего лишь способы совмещения соответствующих оригинальных размышлений с традиционными, прежде всего гегельянскими и шеллингианскими, моделями философствования, получившими широкое распространение в России к середине XIX века, и носят отчасти критический, отчасти риторический характер. Поэтому наиболее продуктивным на сегодняшний день представляется рассмотрение идей А.С. Хомякова в контексте современной философии желания и своеобразного «дискурса любви», имеющего своим конечным резуль-

татом прямое нравственное действие, осуществляемое на основе сознательно выстроенной коммуникативной стратегии, пытающейся ускользнуть из тотального плена традиционных властных стратегий, в которых осуществляется философское письмо.

Но вначале следует более подробно осветить вопрос о том, насколько и в каком смысле отходит славянофильская философия в лице Хомякова и Киреевского от немецкой классической традиции философствования с ее генеральной стратегией власти–по-знания, из которой и на основе которой возникали уже и моральные, и политические и даже мистические программы. Тем более что если оценивать мыслительные новации раннего славянофильства по шаблонам традиционного историко-философского знания, то придется признать их либо следствием недостаточного знакомства с той же самой немецкой классикой, либо прямым плагиатом, присвоением и критическим обращением на нее саму ряда критических и оригинальных ходов, наработанных в этой традиции. Это можно сказать и в отношении упомянутой уже идеи собирания познавательных способностей (чувства, разума и воли), которую в наиболее развернутом виде можно найти и у позднего Фихте, и у Гегеля, и у Шеллинга, и в отношении критики рассудочности трансцендентальной философии, которую подробнейшим образом осуществил Гегель в большой и малой «Логике».

Ключевым моментом в проведении этого различия выступает именно *воля*. В отличие от гегелевской der Wille разумеющая воля Хомякова движима отнюдь не влечением к (само)познанию, присущим некоей транссубъективной духовной субстанции, а, скорее, представляет собой сознательно управляемое индивидуальное желание конкретного человека, который не нуждается ни в какой «духовной» субстанциальной поддержке (подпорке), чтобы волить, напрямую соотнося свои воления с Божественной волей (Святым Духом, если хотите), также отнюдь не в каузальном или диалектическом смысле, а в смысле коммуникативном, религиозно-нравственном, церковном. Другими словами, если у Гегеля воля характеризует мышление как стремящееся к познанию и в этом смысле представляет собой особый способ мышления (оно даже возникает из мышления), в котором Дух обретает свое наличное бытие (Dasein), то у Хомякова воля первичнее мышления и, скорее уж, сама способна мыслить как «разумеющая воля».

Именно внепонятийное подразумевание Бога (вера как функция воли) позволяет Хомякову уверенно чувствовать себя в критических пикировках с немецким идеализмом и прежде всего с Гегелем. Так, Хомяков отказывает Гегелю в доведении различения Verstand — Vernunft до смыслового различия. Как известно, Гегель сам критиковал кантовскую философию за рассудочность, но рассудок не устраивал его не сам по себе, а за тот чисто формальный характер, который придал ему Кант.

Хомяков также не отказывается от эксплуатации инстанции рассудка, но не путем изменения «метода» (аналитического на диалектический), а путем более фундаментального превращения всего дискурсивного порядка философии (придания ему «новых начал»), предполагающего объемлемость области рассудка «цельным разумом», управлением и направлением его в перспективе принципиально иных экзистенциальных целей.

Отсюда ему открывается доступ к реальности бытия человеком, к обоснованию принципиально отличных от выработанных в немецком идеализме антропологических моделей и, соответственно, альтернативного классическому образа самой философии и всего гуманитарного знания. Миссия последнего не состоит более в методологическом обслуживании естественных наук (Кант), но и не превращается в спекулятивную метафизику гегелевского типа, а обращается к поиску адекватных жизненных стратегий (в том числе коммуникативных), основывающихся на «законе любви». Философия в таком понимании «есть не что иное, как переходное движение человеческого разума от области веры в многообразное приложение мысли бытовой» (Киреевский). Вопрос состоит только в том, каким образом такой переход совершить. Нужно признать, что Киреевский и Хомяков только наметили этот путь, который при характерном для русской культуры адиалогизме был обречен на извращение и деградацию (линия Соловьева, линия Бердяева). Поэтому свою задачу мы видим в возможно более максимальной экспликации заключенной в этих текстах смысловой структуры и соотнесении ее с контекстами современного философского опыта.

* * *

Было бы наивным текстуальным перфекционизмом опираться при чтении произведений Хомякова на какую-то религиозно-философскую герменевтику, предполагающую наличие эталонного текста и догматически принимаемых внетекстовых инстанций. В такой установке нельзя понять даже Апокалипсис Иоанна Богослова.

В хомяковском письме можно различить два гетерогенных скриптуальных ряда, выражающих две различные ориентации, условно могущие быть названными дескриптивно-феноменологической и социально-провокативной. Эти ряды представлены понятиями-фигурами, соотносящимися между собой и в пределах своего ряда (на уровне логических значений), и с понятиями ряда смежного (на уровне событийно-смысловом). Ведь, как известно[3], любое понятие, вовлеченное в стихию предложения, т. е. становясь именем, обретает помимо непосредственного логического значения еще и смысл как логический атрибут имеемого в виду положения вещей, служащий денотатом уже для нового понятия, именующего это первое. Тогда различные понятия в пределах

одного предложения (и совокупности предложений — тексте), различаясь на уровне прямых значений, могут оказаться идентичными на смысловом уровне, имплицируя новое общее имя, выражающее новое понятие.

Так, понятие «церковности» у Хомякова, относящееся к числу провокативных фигур его дискурса, в контексте его квазигносеологических рассуждений прочитывается как привлеченное ad hoc, в качестве чисто внешнего принципа организации открытых при непредвзятом феноменологическом анализе сознания различений и идентификаций, а не как эпизод или вывод из этого последнего, который затем можно было бы спроецировать на социальное бытие в целом (что позднее проявится у В.С. Соловьева и кн. С.Н. Трубецкого в концепте «соборности»). Но на событийно-смысловом уровне этому понятию у Хомякова соответствует некоторая интенсивная практика — интервенция становящегося дискурса светского мыслителя-проповедника в господствующие дискурсы церковной и гражданской власти. Но любопытно, что это событие имеет своего агента и на уровне непредвзятого феноменологического описания сознания, предпринимаемого Хомяковым как бы параллельно.

Парадоксальным образом этот агент — открытая им сфера автономного («отделившегося», «самозаконного») разума. Таким образом, различные по значению понятия «отвлеченного» и «церковного» разума оказываются сводимыми по смыслу, получая общее имя — «всецелый разум». Ибо денотатом последнего, т.е. тем, что оно обозначает, выступают не индивидуальные значения этих имен, а их единый смысл. Единство смысла оказывается возможным только при разведении стилей предложений (провокативном характере «церковности» и дескриптивно-феноменологическом происхождении «отвлеченного разума»), в которых встречаются упомянутые понятия. Ибо именно это разведение определяет различие значений упомянутых понятий разума, делая возможным их смысловое единство[4]. Вопиющая несовместимость этого вывода со знаменитой критикой Хомяковым «отвлеченного разума» (рассудка) как якобы базового концепта идеалистических систем немецкой классической философии, которому он противопоставлял *веру* как высшую познавательную силу, не должна нас здесь смутить. Ибо, с другой стороны, одно и то же имя-понятие из различных по стилю, расходящихся серий предложений может обладать одним значением, но разными смыслами, выводя нас далее, к новой паре имен. Это и происходит у Хомякова с понятием «отвлеченного разума», которое функционирует в контексте критики славянофилами немецкой классической философии в совершенно ином смысле, чем в их оригинальных философских рассуждениях. В последних оно соотнесено как раз с концептом *веры*, задающим новые дуальные серии понятий: веру как функцию воли и веру как мистическую способность религиозного сознания. Хомяков зачастую смешивает эти две серии в

провокативных целях, но их различие можно обнаружить уже при простом анализе концептуального строя его письма.

Учение Хомякова о «живом знании» и «цельном разуме», разуме «соборном», как его обычно представляли в традиционном «славянофиловедении», сводится к тому, что отдельный, нумерический человек не может своими душевными силами (воля-разум-чувства), данными ему к тому же в отвлечении друг от друга, постичь некую «высшую истину». И только в соборном, совместном усилии, в единстве церкви «живых и мертвых» его душевные способности собираются вокруг главной и самой фундаментальной из них — веры и, опираясь друг на друга, познают эту «истину», точнее, идут к ней «верной дорогой», навстречу такой же коллективной, организованной (поистине «соборной») смерти (разумеется, с последующими «воскресением» и «вечной жизнью»). Некоторые наши доморощенные философские писатели начала XX века [5] без тени сомнения вовлекали соответствующие неопределенные размышления Хомякова в контексты своих фантастических построений, представляя его, по желанию, волюнтаристом, фидеистом или даже клерикалом. Самые проницательные историки (вроде отцев В. Зеньковского и Г. Флоровского [6]) отмечали кроме того «негативное обаяние трансцендентализма» и «имманентизма», тяготевшее над философией Хомякова, хотя и намекали на нетождественность понятий «живое знание» и «всецелый разум» в его построениях.

Но гетерогенность хомяковского текста, о которой мы упоминали в самом начале, выражается прежде всего в том, что разнородные серии его рассуждений не сливаются в какой-то единый дискурс, который можно было бы однозначно квалифицировать (например, как «волюнтаризм»), а остаются в принципиальной несводимости, коммуницируя на разных уровнях посредством изливающихся поверх него социальных провокаций, выраженных в эзотерических словах.

К числу последних и относится «понятие» *живознания* (наряду с вышерассмотренным «волящим разумом» resp. «разумеющей волей»). Это типичное слово-портмоне служит не столько связи «знания» и «жизни» как неких абстрактных моментов метафизической картины мира (что без особых историографических изысков поставило бы Хомякова в ряд Lebensphilosophen), сколько обеспечивает резонирование целого ряда новых расходящихся серий в пространстве бесконечной текстовой ризомы его письма, которая не подчиняется в своем становлении никакой субстанциалистской детерминации. Поэтому «жизнь» у Хомякова не стоит интерпретировать как жизнь разума, ибо сам разум рассматривается у него как одна из способностей живущего человека, занимающая локальное место в совокупности других его познавательных сил, направляемых верой и желанием (волей). Жизнь в этом смысле носит внепонятийный характер, превосходит подчиненную ratio область челове-

ческого существования и даже вбирает эту последнюю в себя. Она полагает ей вполне определенное место наряду с эстетической, этической и телесно-сексуальной областями, каждая из которых получает свой смысл в непосредственной (церковной) связи человека с другими людьми и Богом, именуемой Хомяковым «общением любви».

* * *

Работа по переописанию и прояснению других концептов философии А.С. Хомякова в контексте намеченной нами исследовательской стратегии представляет собой отдельную и интересную задачу. Что же касается моментов близости его философии феноменологической парадигме, то к исчерпывающему освещению этого вопроса проф. В.И. Молчановым[7] нам добавить нечего, и здесь усмотренные им положения могут быть только пересказаны. Это, во-первых, интуиция автономной реальности бытия сознания с его внутренними пространственно-временными характеристиками, получившая дальнейшее осуществление у М. Каринского и Вл. Соловьева (см. 1 том нашей «Антологии»). Во-вторых, предвосхищение феноменологического различения интенции значения и осуществления значения в упомянутых выше понятиях «недосознанного» и «цельного» разума. В-третьих, идеал познания, предполагающий «объемлемость разумом области рассудка», т.е. идея рефлективности сознания как существенной характеристики его бытия. К этому можно добавить присутствующую здесь интуицию интенциональности как обязательного предметного отнесения актов сознания и его продуктов-понятий.

Однако в перспективе философского анализа текстов Хомякова перечисленные псевдоморфологические соответствия оказываются, мягко говоря, малопродуктивными. Гораздо более существенным представляется анализ коммуникативных стратегий дискурса А.С. Хомякова и других русских мыслителей XIX в. с частичным привлечением ряда феноменологических различий, для чего отсылка к Эд. Гуссерлю не обязательна.

1 См. о нем: И. Смолич. И.В. Киреевский. «Путь». № 33 (апрель). Париж, 1932. С. 52–66.

2 Далее цит. по 3-му изд. ПСС. А.С. Хомякова. М., 1900.

3 См. Ж. Делез. Логика смысла. М., 1998. С. 29 и сл., 49 и сл.

4 Декларативность и провокативность понятия «церковность» у Хомякова требует отдельного обоснования. Для нас важно лишь описать его место в параллельной «гносеологическим» концептам Хомякова серии, пусть бы оно «лично для него» и было «искренним исповеданием веры». Тем более что даже как таковая, «церковность» Хомякова занимает в его социально-политическом дискурсе то же место, что и понятия «общественность» и «общественное самосоз-

нание» у И.В. Киреевского (См., напр.: Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 тт. под ред. М. Гершензона. М., 1911. Т. 1. С. 273; его же: Избранные статьи. М.,1984. С. 208 и др.), проект коммуникации с инстанцией монаршей власти которого, как известно, провалился. При таком повороте взгляда «церковность» у Хомякова может оказаться лишь двойной маскировкой тривиальных социалистических идей славянофильского кружка. Но наш интерес, как уже говорилось, расположен совсем в другом месте.

5 См., напр., монографию Н.А. Бердяева А.С. Хомяков. Жизнь и творчество. (М., 1912.)

6 См. соотв. знаменитые «Историю русской философии» и «Пути русского богословия».

7 Уп. изд. С. 548.

Алексей Степанович Хомяков

По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского[*]

Входить в подробный разбор напечатанных здесь отрывков было бы бесполезно. Вероятно, редкий из читателей прочел их без глубокого сочувствия, хотя бы и не разделяя образа мыслей, в них выраженного; но полагаю небесполезным прибавить к ним несколько слов касательно самого предмета, о котором готовилась недоконченная статья.

Трудно проследить философскую нить, которая должна была соединить между собою мысли, набросанные в виде отдельных заметок или размышлений; но во всех высказывается одно: требование духовной цельности для правильного разумения и признание отношения веры к разуму не как к чуждой, но как к низшей стихии, или иначе — к стихии, которая полноту своего существования находит только в вере. Эта черта принадлежит тому учению, которого строгая последовательность возможна только в Церкви и которого красноречивым представителем был И.В. Киреевский. Постараюсь, сколько могу, уяснить самое это учение и отношения его к другим, уже известным и давно признаваемым, школам.

Глубокое уважение, с которым И.В. Киреевский говорил о прежних великих деятелях науки, и разумность его критического взгляда на них доказывают, как высоко ценил он их труды и как глубоко он их изу-

[*] Как отрывки, найденные в бумагах И.В. Киреевского (большею частью философского и богословского содержания), так и статья А.С. Хомякова напечатаны в Р. Беседе 1857 г. кн. 1. Киреевский скончался 12 июня 1856 года. – *Изд.*

чал. Действительно, снова отыскивать то, что уже давно уяснено, или томиться над системою, уже испытанною и уличенною в несостоятельности: таковы две опасности, предстоящие тому, кто вздумал бы вести мысль человека по новому пути, не ознакомившись вполне со старыми, ею пройденными, путями. Только отчетливое знание прежних школ философских дает право признать их ошибочность или неполноту и пытаться создать новое, более полное и стройное учение. Труд прошлых поколений не отвергается, но поглощается и пересозидается в новый труд поколения современного и в будущий труд поколений, имеющих за ним последовать.

Законный владыка древнего философского мира и кумир средневекового, Аристотель был свергнут восстанием великих и свободных мыслителей; но свергнут был только кумир, а не тот царь древней науки, чье имя он носил: критика и метод аристотелевский торжествовали, когда мнимый аристотелизм падал. Заслуга Стагирита не умирала и не могла умереть, ибо она заключала в себе стихии бессмертия. На развалинах павшего авторитета возникло множество школ под знаменами эмпиризма, сенсуализма, идеализма или мистики; многие являлись имена, достойные благодарной памяти мыслящего человечества (таковы, напр., Декарт или неподражаемо-разнообразный гений Лейбница); но по недостатку объема, или глубины, или логической строгости, все учения, все школы действительно, хотя и бессознательно, разрешились на время в остроумном, но мелком и сухом скепсисе Юма. Почему ум человеческий так долго блуждал по ложным путям и чем был обусловлен выбор этих путей, покойный Киреевский уже объяснил, показав зависимость мышления философского от верования религиозного и неизбежное влияние Латинства и Протестантства на все умственное развитие западной Европы.

Скепсис Юма (особенно же его нападение на общепринятую связь между причиною и следствием) вызвал Канта. Этот светлый и строго-логический ум нанес смертельный удар пирронизму. «Законы разума не подлежат сомнению, ибо они не что иное, как самый разум, самое я человека; а в своем я человек не сомневается просто потому, что не может сомневаться: ибо нет той области, в которую мог бы он перенестись для утверждения своего сомнения, и нет орудия или процесса, посредством которого он мог бы сомневаться. Слово пирронист звук, а не смысл». Так можно выразить строгое и простое положение, выведенное Кантом в формулах, непривлекательных по их выражению, но неотразимых по их последовательности. В них высказывается его гениально-рассудительная природа. Положение Канта сделалось краеугольным камнем всей новой философии и, скажу более, всякой будущей философии. Не помню, кто-то сказал очень остроумно и не без глубокого смысла, что древняя философия говорила: «ощущаю, следовательно,

есм» (sentio, ergo sum)*; новая, освобожденная от схоластического аристотелизма, сказала: «мыслю, следовательно есм (cogito, ergo sum); Кантовская: «есм, следовательно есм» (sum, ergo sum); и в этом много правды. Полнота человека была поставлена с его несомненною уверенностью в себе. Но рационалистические формы мышления присутствовали при рождении великой школы Германской: они выражались в особенностях ее основателя, и им следовало развиться далее при односторонности религиозных верований. Так и было. Сам Кант, не постигая вполне всей важности добытого им вывода, был исключительно рационалистом во всех своих дальнейших построениях и всю свою систему (т.е. во сколько она была себе верна) основывал единственно на логическом мышлении, и, читая его, чувствуешь, что едва ли мог он попасть на иной путь. В самых первых шагах его учения есть скрытое «следовательно», связующее непосредственное бытие человека с бытием новоприобретенным посредством труда мысли. Логическая формула, допущенная в эту высшую область самосознания, должна была развиться рационализмом. Тем же путем, но еще решительнее шел пламенный Фихте, смело признавая сущим для человека только его личное понимание в раздвоении я мыслящего и я мыслимого, я — не я (иначе субъект и объект). Тем же путем шел самый гениальный изо всех деятелей школы, человек, которому подобные, по словам покойного И.В. Киреевского, родятся тысячелетиями, Шеллинг. Он пополнил учение Фихте, примирив противоречие мыслящего и мыслимого (или отрицание я — не я, субъект–объект) самым актом сознания (субъект–объективация), и этим положением повершил великолепное развитие самостоятельного духа в его логической определенности**.

Путь был рациональный, чисто рассудочный, но рационализм ударился об свою границу. Пусть Шеллинг и признавал первое, непроявившееся бытие тождественным небытию: из этого положения он не делал наукообразной формулы, служащей логическим началом дальнейшему развитию. Действительно, это видимо-отвлеченное бытие имело у него весь характер и права сущего, ибо переходило в объект и в целый мир явлений и сознаний какою-то внутреннею, несознанною, вольною силою. Достало ли у Шеллинга ясновидения, чтоб понять, что дальнейший путь в этом направлении невозможен, или недостало сил, чтобы пытаться продолжать его, или, наконец, богатая душа почувствовала, хотя неясно, скудость рационализма: во всяком случае, Шеллинг

---

* Впрочем это требует некоторых ограничений, хотя вообще верно.

** Мне кажется, вернее бы должно назвать этот момент не субъект-объективациею (Subject-objectivirung), а объект-субъективациею (Object-subjectivirung), ибо в законе сознания мыслящее начало (τὸ πρῶτον), получая возвратное отражение объекта, обращается самопризнанием действительно в субъект.

остановился. Его дальнейшая деятельность, еще блестящая разнообразием, глубиною и остроумием отдельных мыслей и соображений, еще полезная наукообразным противодействием восставшему в силе Гегелизму, не принадлежит уже ни истории школы, ни истории чистой философии. Ряд блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, не связанными между собою никакою разумною нитью, проблески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики — такова последняя эпоха Шеллинга, о которой И.В. Киреевский в своей последней статье говорил с такою горячею любовью и с таким скорбным сочувствием.

То, перед чем остановился гениальный учитель, пытался совершить великий ученик его, Гегель. Сущее должно быть совершенно отстранено. Само понятие, в своей полнейшей отвлеченности, должно было все возродить из собственных недр. Рационализм или логическая рассудочность должна была найти себе конечный венец и Божественное освещение в новом создании целого мира. Такова была огромная задача, которую задал себе Германский ум в Гегеле, и нельзя не удивляться той смелости, с какою он приступил к ее решению. Он сначала берет простейшие познания из житейского круга и подвергает их суду логического рассудка или, лучше сказать, рассудочной диалектики. От определения, которое всегда оказывается полным и неудовлетворительным, восходит он к другому высшему, над которым произносится тот же приговор, и все далее и далее, выше и выше, от грубо-осязаемой земли до тонкого и невидимого эфира мысли и, наконец, до беспредметного знания, до совершенной пустоты, которой возможно уже только одно название: бытие. Гегелизм пройдет, как всякое заблуждение, и теперь уже он живет более в жизни бытовой, чем в науке; но феноменология Гегеля останется бессмертным памятником неумолимо-строгой и последовательной диалектики, о котором никогда не будут говорить без благоговения им укрепленные и усовершенствованные мыслители. Изумительно только то, что до сих пор никто не заметил, что это бессмертное творение есть решительный приговор над самим рационализмом, доказывающий его неизбежный исход.

Но Гегелю этот исход казался только началом творческого воссоздания. Бытие, лишенное всякого определения и всякого содержания посредством умственного процесса, уже совершенного в феноменологии, бытие, ничем не отличающееся от небытия, в этой самой тождественности своей с небытием находит силу для нового поступательного движения или, если можно так выразиться, для расклубления изнутри. В этом действии оно переходит ряд степеней осуществления, едва ли выразимых в переводе (ибо они связаны с самою сущностью немецкого языка), и доходит наконец до своего высшего осуществления в духе. Логику Гегеля следует назвать воодухотворение отвлеченного бытия

(Einvergeistigung des Seyns). Таково бы было ее полнейшее, кажется, никогда еще не высказанное определение. Никогда такой страшной задачи, такого дерзкого предприятия не задавал себе человек. Вечное, самовозрождающееся творение из недр отвлеченного понятия, не имеющего в себе никакой сущности. Самосильный переход из нагой возможности во всю разнообразную и разумную существенность мира. Вымысел мифологии, так же как и мелкое отрицание Мефистофеля, исчезают перед этим действительным титанством человеческого рассудка. Гегеля называли der letzte Heros des deutschen Geistes (последним героем Немецкого мышления); его, скорее, можно назвать der letzte Titan des Verstandes (последним Титаном рассудка). Но едва ли он сам так разумел свое значение. Добросовестный фанатик рассудка, признаваемого за разум, он верил вполне законности и, так сказать, святости своего подвига, и когда, на конце своего поприща, он в тяжелой думе проговаривался: «чего-то недостает в моей философии» (es fehlt doch etwas an meiner Philosophie), в словах его высказывалось скорбное чувство бессилия, нисколько не возмущаемое какою-нибудь примесью нравственного самоосуждения. Его чисто-рассудочная природа, воспитанная общим умственным трудом Германии и Германским Протестантством, была вполне права перед собою.

Разумеется, невозможное осталось невозможным. С самого первого шага в сопоставлении бытия и ничего, в этом плюс-минус, в этой полярности или хоть двуименности есть уже извне вносимая категория, и вносимая мыслию, следовательно уже сущим. Гегель сам это чувствовал смутно и мимоходом признавал (кажется, в начале отдела об существенном — Wesen). Все предприятие падало в своем начале. Такие же скачки повторялись в самом развитии системы, в переходе к существенному, в переходе от закона призрачности (der Schein) к явлению (die Erscheinung), в переходе от свободы (Freyheit) к воле (Wille) и т.д.; но ясного сознания своей ошибки никогда не имел великий мыслитель. Для него формула всегда обусловливала явление*. Рассудочность опять рас-

---

* Уже давно, в статье, еще не изданной (в статье «По поводу Гумбольдта». – Изд.), высказал я этот вывод. Примером же весьма ясным Гегелевой ошибки может служить его объяснение причины эллиптического и самовращательного движения земли: он прямо находит ее в существовании самой формулы этого движения. Такая запутанность в самых ясных умах, такая нестрогость в самых строгих, не должны удивлять людей, знакомых с науками философскими. В известном определении времени и пространства, созданном Лейбницем и усовершенствованном Кантом: («пространство есть порядок явлений сосуществующих, а время — порядок явлений последующих») разве уже не входит самое время, скрытое в слове: «сосуществующих и последующих»? И чем же это разнится от известного вопроса: quare facit opium dormire? Может быть, строже

шибалась о свои границы. Логика Гегеля была явлением бесплодным в своем догматическом значении и решительным в смысле отрицания, ибо она своею несостоятельностью разрушала веру в рационализм. Я думаю, однако, что она еще может принести плоды положительные. Стоит только рассматривать ее как изучение категорий, через которые дух сущий стремится к собственному самопознанию в явлении, и устранить некоторые непоследовательности, истекающие из первой ложной задачи, и ум читателя обогатится многими глубокими и разумными выводами, — и люди, уже отвергнувшие авторитет Гегеля, почувствуют, что они могут спокойно сознавать свое согласие с ним в ясные минуты его могучего мышления. Но этим самым уже осуждаются задача Гегеля и весь самонадеянный рационализм школы, которую он повершил и разрушил.

Цикл Германской философии совершен. Гегелизм, ее последний вывод, отвергнут и осужден всеми теми, кто сколько-нибудь верен самому методу ее диалектики. Для науки философской он уже прошедшее; но он продолжает существовать для науки исторической, как стремление, не вполне отжитое. Всякая философия имеет способность обращаться в нечто похожее на веру или, лучше сказать, в какой-то предрассудок, принятый на слово людьми, никогда не утруждавшими головы над философскими построениями. Это замечание И.В. Киреевского относится преимущественно к гегелизму вследствие крайней решительности его положений, отличающихся каким-то особым характером самоуверенной власти, и вследствие «особого сочувствия современной образованности с его направлением» (слова Киреевского). Действительно, кроме сочувствия нравственного есть с ним сочувствие во всех ложно направленных умах, верящих в жизненную силу формулы помимо самой существенности. Есть, как сказать, скрытый, бессознательный Гегельянец, и в общественном Французике, который самодовольно объявляет, что он знать не хочет туманов Германских и что ему нужна «жизнь, жизнь», как будто это высказанное требование создаст жизнь в нем самом; и в политическом доктринере, который верит, что свободные формы возбудят свободный дух; и в добродушно-фанатическом социалисте, который думает, что знамя братства вложит братское сердце в грудь человека; и в естествоиспытателе, который, обрадовавшись ячейке, надеется подметить в этом особом законе сочетания вещественных атомов какое-то самостоятельное и почти самовольное стремление к развитию в какой угодно организм, хотя бы и духовный; и в государственном муже, который верит, что учреждения, лишенные всякой исторической жизни, получат новое развитие в истории; и в друге просвещения, который убежден, что образуешь народ, наклеивая на него внешние формы обра-

---

можно было выразиться: пространство есть порядок равноправного самопоставления, время есть порядок причинности, перешедший в мир явлений.

зованности; и наконец, в историческом критике, который, не находя понятной для себя формулы в прошедшем, добродушно отрицает самую жизнь прошедшего. Но все это отживет. Это, так сказать, хвост, а не голова, или, лучше сказать, это бессознательное гниение системы в обществе, а не сознательная жизнь ее в науке. Школа Германская кончилась.

Многое в разногласии закона и явлений могло бы образумить ее еще прежде, чем она достигла своего конечного уличительного развития; но Германский ум был слишком влюблен в рассудочное свое мышление, чтобы почувствовать ошибку, еще не вполне обнажившуюся. Когда разложение законов разума и глубокомысленное исследование его действий открыли Кантовым последователям истину, отчасти угаданную древностью, о переходе духа из первой еще неразвитой субъективности (говорю языком самой школы) на степени объекта и сознания, они должны были встретить следующий вывод, истекающий из их собственных положений. Закон всецелого безусловного духа не подлежит несовершенству вследствие своей всецелости. Или самое отражение разума в объекте и сознании не имеет смысла, или отражение всецелого духа в его объекте и самопознании ему соответствует вполне. Поэтому для него нет и не может быть достижения временного в отношении к самому себе, а существует только полное и совершенное самообладание; поступление же и развитие являются только как принадлежности частного духа или частного явления духа, каков человек. Действительно, человек ни в какое мгновение своего существования не является как сущий, но только как стремящийся быть. Это-то стремление и составляет внутреннюю жизнь человека: остановка стремления есть внутренняя смерть. Но все эти феномены частного совершенно чужды всецелому. Точно такой же вывод, и еще полнейший, и еще далее отходящий от тесных пределов рационализма, выходит из другой области, в которой особенно заметна слабость Германской школы, но которая не могла не обратить на себя ее внимания. Я говорю о развитии нравственном. Кант поставил, как закон нравственный, совершенно верное положение: «ты должен, потому что можешь» (du sollst, weil du kannst). Гегель поставил новое положение так же верно: «ты должен, потому что не можешь» (du sollst, weil du kannst nicht). Опять то же противоречие между законом общего и законом частного, объяснимое только из самого свойства человека, как явления частного и, следовательно, не находящего в себе полноты ни в чем. Полнота и совершенство есть самый закон; но человеку возможно только стремление без достижения. Стремясь выступить из своих границ (ибо в нем присущ закон духа, который есть всецелая полнота), он встречает подобные ему, частные же явления и ими же пополняет свою собственную ограниченность; но это пополнение невозможно, покуда они ему внешни. Он должен их усвоить, не перенося их в себя (что опять невозможно, потому что власть он имеет только над собою), а пе-

реносясь в них нравственною силою искренней любви. Потому всякая искренняя, самозабывающая себя любовь есть приобретение, и чем шире ее область, чем полнее она выносит человека из его пределов, тем богаче становится он внутри себя. В жертве, в самозабвении находит он преизбыток расширяющейся жизни, и в этом преизбытке сам светлеет, торжествует и радуется. Останавливается ли его стремление, утрачивает ли он приобретенное (наперекор присущему в нем закону), он скудеет, он все более и более сжимается в тесные пределы, наконец, он заключается в самого себя, как в гроб, который ему противен и ненавистен и из которого он выйти не может, потому что не хочет. Не то ли было нам свыше названо вечною смертью?

Таковы некоторые из тех выводов, которые могли для Германской школы истекать естественно из противоположения всецелого духа и частных духовных явлений; но она шла мимо них без внимания, погруженная в безграничное пристрастие к рассудочному мышлению; и такова одна из причин, почему она принесла так мало добрых плодов и даже отчасти имела такое дурное влияние в области нравственной.

Но где же область, в которой она действительно была плодотворна, и какая мера ее заслуги? Вот вопрос. И теперь, когда философия рассудочная остановилась, уличенная сама собою, когда вера в нее пропала, есть ли действительно возможность философии иной, высшей, *философии разумной*? Этот новый вопрос истекает из первого.

Самое падение Германской школы есть ее величайшее торжество. Она пала не от истощения своих деятелей, могущих до конца, не от ослабления внимания в обществе, которое за нею следило с постоянным и почти суеверным вниманием, не от распадения на мелкие расколы, порожденные шаткостью и темнотою положений, выведенных главными учителями; она не была вытеснена новым учением, восставшим в силе: — нет. Она одна изо всех философских школ совершила свой путь вполне, строгая до последнего вывода. Она остановилась и пала только перед невозможным, перед восстановлением или, лучше сказать, перед воссозданием сущего из отвлеченного закона. Ей принадлежат неотъемлемая и бессмертная слава в истории науки. Круг отвлеченного, чисто рассудочного мышления ею обойден и очерчен, законы его определены строго и отчетливо, и определены для всего человечества и для всех времен. Нет мыслителя, который мог бы говорить об ней иначе, как с благоговейною признательностью, и счастливыми назовем мы тех людей, которые закалили свои диалектические силы в холодных, но крепких струях Кантовского учения.

Школа совершила свой путь, она уже перешла в область прошедшего, и всякая попытка продолжить ее существование или деятельность в прежнем направлении была бы бесплодна и неразумна. От того-то и последователи Гегеля, в одно время суеверные поклонники его выводов

и неверные его методу, которого строгость обличила бы их внутренние противоречия, уже получили в самой Германии насмешливое прозвище Гегелингов (Гегеличей или Гегелят) и стали в отношении к своему учителю почти тем же, чем были схоластики в отношении к Аристотелю. Это уже не школа. — Но в чем же состояла односторонность и, следовательно, ограниченность самой школы? Ответ уже сделан. Она состояла в том, что философия рассудка считала себя философией разума, а И.В. Киреевский выразил этот вывод еще яснее, сказав, что ей была доступна только истина возможного, а не действительного, или иначе, закон, а не мир, в котором закон проявляется.

Диалектика познания вполне соответствует логике познаваемого: они тождественны, но в то же время между ними великое различие. Во-первых, проходя одну и ту же линию, они проходят ее в обратном друг другу направлении*; во-вторых, самому познанию, т.е. знанию отвлеченному, рассудочному, в предмете доступен только его закон, а не действительность его. Знание, противопоставляясь познаваемому, ставит его в отрицательном отношении к себе; но всякое отрицание, в философском смысле**, ставит отрицаемое уже как только возможное, а не действительно – сущее, оставляя действительность за самим собою. Оно есть перевод действительного в область возможного, в закон. Знание в рассудочной философии Германии утверждает за собою действительность, а мир является ему только как возможность, как отвлеченный закон; и это относится не к познанию мира внешнего только, нет: оно относится точно так же к миру внутреннему, к духу, познаваемому самим собою. В нем познание самого себя является в смысле положительного, сущего, а самый дух и все его прочие силы являются уже в отрицании. Путь развития извращен; ибо в действительности логически-познаваемое предшествует познанию (разумеется, не силе познавательной), и восстановление закона действительности совершенно невозможно; ибо это восстановление должно бы опять происходить путем диалектическим, т.е. таким действием мысли, которое по необходимости отрицает всякую действительность, кроме своей собственной***. Мы можем сказать, что мы пережили Немецкую философию, ибо поняли ее односторонность не смутным пониманием неудовлетворенного духа, но ясным сознанием разума. Диалектическое развитие Кантовой школы не отражает вполне познаваемого (объекта), ибо отражает его без его действи-

---

* Диалектически: я познаю предмет — и поэтому он существует. Логически: предмет существует — и поэтому я его познаю.

** Слово отрицание принято в смысле противопоставления я — не я.

*** Об этом предмете и об извращении развития понятий (особенно в Гегелевом приложении к истории) говорил я в двух еще не изданных статьях («По поводу Гумбольдта», «По поводу статьи И.В. Киреевского»).

тельности. Она не только не есть философия всецелого разума, но она даже и не есть философия проявленного (объектированного) разума; ее должно признать наукою диалектического рассудка (аналитического разума), и в этом смысле она есть великий и бессмертный памятник человеческого гения*.

Итак, познаваемое не отражается вполне в той сфере, которая одна исследована философией, т.е. в рассудочном познании, ибо она отражается без своей действительности, как отвлеченное; но самое познаваемое в своей полной действительности есть ли образ духа, переходящего к самопознанию? Без сомнения, так, если закон духовного развития верно понят: ибо кого бы познавал дух, если бы он не познавал себя на степени предмета для собственного мышления? Если он только частью переходит в образ, то он уже не он, — и образует не себя, и познает не себя. Следовательно, по закону познаваемое в своей полноте есть полный образ духа. Но в действительности человеческой не то. Мы видели, что дух познаваемый не переходит вполне в отрешенное познание (в чем, впрочем, ежедневный опыт убеждает всякого внимательного наблюдателя); мы чувствуем, что мы сами не вполне переходим на степень познаваемого (объекта). Это ясно всякому, — яснее художнику. Но, устраняя всякие доводы, подверженные более или менее разумному сомнению, мы остановимся только на одной силе духа или разума — воле. Отрицать ее, как неотъемлемую принадлежность разума, невозможно. Ее логическую несомненность поймет всякий, кто вник в идею силы как общего, как *всесилы*; а мы должны прибавить, что она ясно выведена Гегелем в отделении о самоотрицающемся отрицании (Negation der Negation). Правда он ее вывел как свободу, и следовательно, только как возможность, ибо таково свойство и такова сфера его мышления; но *свобода в положительном проявлении силы есть воля.*

Теперь спрашивается: воля, присущая сила разума, переходит ли когда-нибудь на степень предмета познаваемого (или объекта)? Никогда. Всякая мысль, вступая в мир явлений, вступает в то же время в об-

---

* Она в этом отношении сближается по преимуществу с алгеброю и с чистою математикою вообще, в которой закон количественности исключает всякую действительность вещественную, ибо во всяком приложении арифметики, даже самом простом, один из факторов принимается за чистое проявление количественного закона (рубль не множится на аршины, или обратно, но на количество). Впрочем, то же самое заметим мы и во всяком определении, вследствие его отрицательного характера. Мы понимаем, что никакой закон частный не может проявиться сам собою вне сущего или данной (напр., круг вне размера), но иным кажется, что все сочетание частных законов, закон в своей общности, может проявиться сам из себя. Они не понимают, что отношение остается тоже между законом и проявлением. Они обусловлены сущим, из которого возникает данная, износящая с собою свой закон.

ласть необходимости и уже не представляет никаких признаков воли. Воля сама не переходит в образ познаваемый. Действительно, пусть человек задумает в себе хотя самую простую задачу, хотя легкое движение тела, поворот головы направо или налево, подъем или опущение руки. До исполнения он чувствует себя свободным; он чувствует, что воля его решить, совершить ли ему движение и в каком именно направлении. Исполнено ли движение, — где тогда следы воли? По каким признакам узнает рассудочное познание ее присутствие? Сам человек стоит в недоумении перед собою с неразрешимым вопросом — не был ли его выбор делом необходимости? Воля для человека принадлежит области *допредметной*. Между тем философия до сих пор ведала только отражение предмета в рассудочном знании, и если от нее ускользала (как мы сказали) самая действительность предмета, не переходящая в это знание, тем более была ей вовсе не доступна область сил, не переходящих в предметный образ; следовательно, недоступна была и воля. От того-то ее и следов не находишь в Германской философии; разумеется, я говорю о тех следах, которые оправданы логикой науки, а не о той незаконной передержке слов, посредством которой иногда втискивается в правильное развитие учения понятие, которое из него не истекает и даже совершенно чуждо ему, но неизбежно вызывается потребностями разума и умственною совестью человека*.

Между тем, кроме ее важности или, лучше сказать, вседержавности в области нравственных понятий, воля действительно занимает место равное самому рассудку в определении всех наших понятий. Не нужно доказывать уже известную истину, что человеку доступно только изменение его самопознания; что внешнее вмещается в него только, во сколько оно принято в ведение мысли (ибо самое ощущение есть только *сознание впечатления*); что, наконец, весь мир есть для него такой же предмет, такое же познаваемое (объект), как и самоявления его внутреннего существа, его я. На этом остановилась Германия. Один предмет, одно познаваемое. — Однако же, какая бы ни была живость воображения, представляющего предмет и ощущения, от него происходящие, опешивший профессор не запрягает воображаемого коня в воображаемую колясочку и не старается пить воображаемое пиво из воображаемой кружки. Болен ли человек, и получили ли уже отзвуки внешнего мира внутри человека ту независимость от самого человека, который они не имеют в его здравом состоянии, — глядите— он шевелит руками, запрягая призрак лошади в призрак повозки, и жадно несет ко рту мнимый сосуд. Воля в здоровом состоянии отделяет самозданный предмет от внешнего мира; отсутствие ее или бессознательность в больном уничто-

---

* Такова у Гегеля подставка воли вместо свободы, подготовленная несколькими предварительными приемами софизма.

жает границы для самого разумения и сливает образы внутреннего и образы внешнего в одно хаотическое безобразие. Предмет внешний непокорен воле; предмет внутренний ею зарождается или ею управляется, когда он есть невольный отзвук внешнего. Воля кладет на него свою печать, и если этой печати нет, предмет мысли обращается в призрак, в фантазм или в то, что мы называем видением по преимуществу. Всякий предмет, всякое познаваемое (в качестве познаваемого) одинаковы, все поступают в человеческое я, а за всем тем отношения их к личному разумению различны. Воля определяет иные, как я и от меня, другие, как я, но не от меня, обличая различие первоначал, от которых истекает существование или изменение самих познаваемых предметов. Так воля сопровождает каждое понятие; так она обличает первоначало, которое предшествует явлению: так она, и она одна, ограничивает действительные пределы личности. Правда, что, хотя существование воли, как силы, не подвержено никакому сомнению, существование ее как силы свободной (в лице) не так явно. Многие готовы ее признать за простое отношение частного центра к силам общей периферии, незаметно на него воздействующей. Сомнение это, так же как сомнение разума в самом себе (уничтоженное Кантом), существует не на деле, а только на словах. Точно так же, как сомнение разума в самом себе действительно невозможно вследствие всей сферы разумных действий, к которым оно само принадлежит; точно так же и сомнение в воле невозможно для разума, вследствие всей сферы нравственных сознаний, которая обусловлена сознанием свободной воли и без него не могла бы существовать для разума даже в смысле призрака, или фантазма, или категории. Мнимое же и на словах высказываемое сомнение объясняется, во-первых, тем, что свободная воля, как до-предметная сила мысли, никогда не может перейти в предмет, познаваемый диалектическим рассудком; во-вторых, потому, что она в человеке неполна и несовершенна, как самый разум, и что частное (человек) только стремится волить, как он стремится разуметь; ибо оно само есть только стремление, а не бытие в смысле сущего.

Познание рассудочное не обнимает действительности познаваемого; познаваемое не содержит первоначала в полноте его сил, и следовательно тем менее может оно передать его знанию даже в отвлеченности; а между тем мы говорим про эту действительность, про эти непроявляемые силы и, следовательно, знаем их. Какое же это знание, которое не есть знание рассудка? Оно не имеет самостоятельности, отрешенной от действительности познаваемого, но зато оно проникнуто всею его действительностью и разумеет самую связь этой действительности с действительностью еще не проявленного первоначала; оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно самого себя и своих законов не доказывает; оно в себе не сомневается и сомневаться не может; в непроявленном оно

чувствует возможность проявления; в проявляемом узнает верность и законность проявления в отношении к первоначалу; оно не похищает области рассудка, но оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством; наконец — оно знание живое в высшей степени и в высшей степени неотразимое. Это еще не всецелый разум, ибо разум в своей всецелости объемлет сверх того всю область рассудка; это то, что в Германской философии является иногда под весьма неопределенным выражением непосредственного знания (das unmittelbare Wissen), то, что можно назвать знанием внутренним, но что по преобладающему характеру всей области следует назвать верою. Разум жив восприятием явления в вере и, отрешаясь, самовоздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов — в диалектике рассудка*.

Слепорожденный человек приобретает познания; он в полном круге наук встречается с оптикою, изучает ее, постигает ее законы, остроумно характеризует некоторые ее явления (сравнивая, напр., яркий багрянец с звуком трубы), даже, может быть, обогащает ее некоторыми новыми выводами; а дворник ученого слепца видит. Кто же из них лучше знает свет? Ученый знает его законы, но эти законы могут быть сходны с законами других сил; быть может, найдется даже сила, подчиненная самому характеристическому изо всех, закону интерференции; но кто же знает что-нибудь подобное самому свету? Зрячий дворник знает его; а ученый слепец не имеет даже понятия о нем, да и все то, что знает об его законах, знает он только из данных, полученных от зрячего. То же самое, что мы видим в сопоставлении двух лиц, происходит в каждом человеке в сопоставлении знания непосредственно от веры со знанием отвлеченным от рассудка. Это непосредственное, живое и безусловное знание, эта вера есть, так сказать, *зрячесть разума.*

Наш незабвенный Киреевский указал на те исторические причины, по которым область рассудка сделалась предметом исключительного изучения в новейшей философии. Эта область в ее полной отвлеченности одинаково доступна, сказал он, всякой отдельной личности, каковы бы ни были ее внутренняя высота и устроение. Разумеется, он не думал утверждать, чтобы способности рассудочные были одинаково развиты у всех людей. Он знал, что иной ум движется так же легко и свободно в запутаннейшей и многосложнейшей сети диалектических построений, как в простом обиходном разговоре, между тем как другой в поте лица еле может карабкаться по лестнице простейших силлогизмов; но

---

* В числе многих причин, почему слово «вера» никогда не занимало никакого места в Немецких философиях, можно, кажется, полагать слабость самого слова glauben. Это что-то среднее между в е р ю и м н ю. Бесконечно воздействие слова на мысль. Это одно из проявлений умственной опеки народа над человеком.

он был прав, признавая в истине рассудочной одинакую для всех доступность и обязательность, ибо доступность не есть легкость, а только возможность добывания. Так законы нравственности, красоты, жизненного сознания, по их бесконечному разнообразию, во многом вовсе не доступны для многих и в своей целости, конечно, не доступны никому, между тем как законы чистой математики доступны и неотразимы для всех (как бы горько ни доставалось их изучение в иных случаях), а все формулы диалектического рассудка в этом отношении сходствуют с чистою математикою. «Совокупление всех познавательных способностей в одну силу, внутренняя цельность ума, необходимая для сознания цельной истины, не могут быть достоянием всех» (слова Киреевского). Личные разумы разнствуют друг от друга не столько по степени их рассудочности, сколько по степени зрячести.

Категория логических отношений — область рассудка — крайне скудна и однообразна; явления жизни духовной и умственной бесконечны в своем многообразии и так же, как в мире физическом, органы чувств, для правильного и полного отправления своего дела, должны быть согласны с общими законами природы не только в форме и геометрическом очертании, но и во всем своем химическом составе и динамическом строе, и различествуют в разных лицах сравнительным совершенством: так и в мире умственном и духовном, для разумения истины, самый рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира, не только в отношении к логическому устроению, но и в отношении ко всем своим внутренним живым силам и способностям. Поэтому степени разумения бесконечны; но зато и задача высшего разума для сообщения другим своих приобретений крайне трудна, потому что (говоря словами Киреевского) «все системы мышления, исходящие из низших степеней, понятны тому, кто стоит на высшей ступени и видит их ограниченность; но для мышления, стоящего на низшей ступени, высшая непонятна и представляется неразумием». В жизни бытовой опыт убеждает близорукого и оправдывает перед ним дальнозоркого, которого он без того считал бы лгуном; не так в жизни умственной, особенно в ее высших развитиях; опыт или вовсе, или почти невозможен; а когда он и является на деле, обыкновенно случается, что самодовольный близорукий успел уже умереть со всем своим поколением, прежде чем историческое развитие человечества оправдало его дальнозоркого современника.

Итак, для постижения разумной целости сущего, для понимания его истинной и живой действительности, для ощущения до-предметного движения всесущей мысли, наконец, для восприятия всего того, что, раз принятое, определяется сознанием воли как я, но не от меня, необходим разум, согласный с законами всего разумно-сущего не только в отношении к диалектическому рассудку, но и в отношении ко всем живым и нравственным силам духа. Ибо то, что мы показали примером, взятым

из мира вещественного, относится так же строго и несомненно к миру явлений духовных, и человек точно также может понимать все законы какого бы то ни было нравственного побуждения (скажем, любви), не постигая нисколько самой действительности этого побуждения — любви — и оставаясь слепым оптиком разумно-духовного мира. Поэтому все глубочайшие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всесущим разумом, и ему одному открыты невидимые тайны вещей Божеских и человеческих. Это полнейшее развитие внутреннего знания и разумной зрячести было названо верою по преимуществу и определено с изумительною строгостию величайшим из богоозаренных мыслителей Церкви, который в то же время признал, что оно не есть еще окончательное развитие всецелого разума (невозможное при земном несовершенстве), а только видение, как бы отражаемое в зеркале. И мы сохраним это название той высшей ступени, которая уже так названа, и оставим название знания внутреннего, может быть *живознания*, нижним ступеням, помня, однако же, что вся лестница получает свою характеристику от высшей ступени — веры; помня также, что она не похищает области рассудка, но и своею самостоятельностию охраняет его свободу и в то же время обогащает его анализ бесконечным богатством данных, приобретаемых ее ясновидением*.

Уразумев, что только внутреннее, нравственное согласие со всемирными законами расширяет область ведения и возносит мысль до возможной для нее высоты, мы уже должны изучить самые эти законы, дабы с ними согласовать строй собственного духа. Путь нам издревле сказан, тот живой путь, который сам ведет человека вперед к его высшей цели. Из всемирных законов волящего разума или разумеющей воли (ибо таково определение самого духа) первым, высшим, совершеннейшим является неискаженной душе закон любви. Следовательно, согласие с ним по преимуществу может укрепить и расширить наше мысленное зрение, и ему должны мы покорять, и по его строю настроивать упорное нестройство наших умственных сил. Только при совершении этого подвига можем мы надеяться на полнейшее развитие разума. Конечно, философские науки при этом воззрении кажутся менее определенными, менее доступными, чем при прежнем понятии об них; но зато он действительно становится разнообразнее, богаче и плодотворнее: ибо по определению, данному Киреевским; сама «философия есть не что иное, как переходное движение человеческого разума от области веры в многообразное приложение мысли бытовой».

---

* Это различие знания внутреннего или, живого, и, так сказать, внешнего, или формального, ясно обозначено в некоторых произведениях православной словесности.

Мы сказали, что изо всех законов нравственного мира, на которых разум должен строиться, чтобы получить ведение, первым и высшим является любовь; она по преимуществу необходима для разумного развития. Это положение само по себе уже богато последствиями. Любовь не есть стремление одинаковое: она требует, находит, творит отзвуки и общение, и сама в отзвуках и общении растет, крепнет и совершенствуется. Итак, общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение Православное от всех остальных: от Латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от Протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности. То, что сказано о высшей истине, относится и к философии. По-видимому — достижение немногих, она действительно творение и достояние всех.

Так видим мы, что философское мышление строгими выводами возвращается к незыблемым истинам веры, и разумность Церкви является высшею возможностью разумности человеческой, не стесняя ее самобытного развития; так оправдываются отдельные заметки Киреевского, что «истинные убеждения благодетельны и сильны только в совокупности и в разработке общественного самосознания»; так, наконец, науки философские, понятые во всем их живом объеме, по необходимости отправляясь от веры и возвращаясь к ней, в то же время дают рассудку свободу, внутреннему знанию силу и жизни полноту.

Задача моя была: уяснить то учение, к которому принадлежал покойный И.В. Киреевский и, сколько мог, я исполнил ее. Счастлив, если ознакомил читателя с мыслями, которые до сих пор еще не были выражены, и если мне удалось быть справедливым к памяти незабвенного деятеля, остановленного смертию на средине своих красноречивых поучений.

Примечания

Публикуется по изданию: Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Изд. 3. М., 1900. Т. 1. С. 263–284.

II. Критическая разработка феноменологической проблематики

К вопросу об отношении герменевтической диалектики Густава Густавовича Шпета к классической герменевтике и проблематике позднего Гуссерля

Как мы уже писали в 1 томе «Антологии феноменологической философии в России», центральным пунктом расхождения позиций Гуссерля и его русских оппонентов, как оставшихся в России после известных событий начала XX века, так и эмигрировавших, является понимание *смысла*[1]. На самом деле это лишь одно из возможных оснований для компаративного анализа гуссерлевского и русского вариантов феноменологической парадигмы, не сводящейся, разумеется, к учению о смысле. Тем не менее тематизация смыслового генезиса позволяет выйти на все другие проблемы, которые вообще в рамках такого анализа могут быть обнаружены (напр., проблематику желания, чувствительности, интерсубъективности и т.д.).

При этом нужно заметить, что смысл самого подобного историко-философского анализа может быть выполнен только при самостоятельной формулировке проблемы, которую так или иначе пытались решить наши философы. А проблема эта состоит как раз в экспликации особого статуса смысла в философском дискурсе, который (в отличие от естественнонаучно ориентированных дискурсов, сводящих смысл к соблюдению ряда формально-логических и методологических условий вроде непротиворечивости теоретических положений, повторяемости проводимых для подтверждения соответствующих теоретических гипотез опытов-экспериментов, соответствия мыслей с наглядными представлениями, согласованности формального положения смысла с другими значимыми инстанциями в сигнификативных контекстах соответствующих теорий и исследовательских программ и т.д.) не доступен в своей природе ни чувственному, ни эйдетическому восприятию, и вообще непосредственному какому-нибудь опыту (мистическому, напр., религиозному) индивидуального сознания, предполагая косвенные, опосредованные Другим, способы себя усмотрения и уразумения, которые разрабатывались рядом русских философов, отталкивавшихся от феноменологии.

В первоначальном замысле Гуссерля, в связи с вышеозначенной проблемой, присутствовал безусловно позитивный момент, выраженный в его стремлении добраться до изначального смысла языковых выражений, подвергая для этой цели их обыденный смысл и связанные с ним экзистенциальные полагания процедурам эпохе и трансцендентально-феноменологической редукции. Однако уже следующим ходом, при

формулировке понятия «предметного значения», им были восстановлены в правах и первичность общезначимого смысла, выраженная в понятии Urdoxa, и опора на экзистенциальный аргумент в признании существенности для смысла его *предметности*, выраженной в понятии «объект вообще».

Для Гуссерля, как и для всей сциентистско-позитивистской философии, смысл как бы вшит в само собой разумеющуюся стратегию *познания* (установку на познание мира или мыслящего его сознания — все равно). Последняя представлялась ему не просто осмысленной, но смыслонесущей и смыслообразующей человеческой деятельностью, sui generis антропологической истиной, предполагающей понимание человека как существа, сущность и бытие которого состоит в познании. Однако, в этой стратегии, смысл сам по себе не тематизируется, а смысловой запрос выражается преимущественно в риторических фигурах.

Событийная основа высказываний и положений вещей подменяется у Гуссерля идеей самодостоверности сознания в его различных модификациях — сознания воспринимающего, представляющего, судящего. Этот ход мысли имеет, как известно, почтенную традицию и в предфеноменологической философии (Декарт, Кант, Фихте, Лотце, Гербарт, Больцано, Брентано и т.д., при всем отличии перечисленных мыслителей), но, как хорошо известно, был предпринят в свои времена в преимущественно критических целях по отношению к объективистской онтологии и солипсическим стратегиям. Но в отношении Гуссерля нас интересует не столько то, что «редукция тезиса о мире на деле является сведением вопроса о бытии к вопросу о смысле бытия» и что «смысл бытия в свою очередь сведен к простому корреляту субъективных способов видения» (П.Рикер), сколько то, что ударение всегда делалось им не на смысле как таковом, а на том, *чего* он смысл (тех же модусов сознания), сам же смысл принимался как нечто само собой разумеющееся, т.е. как предметное значение, выступающее в формах здравого и общезначимого смысла.

Представляется, что уже только для усиления этой стратегии, т.е. дополнительной маскировки внесобытийного понимания смысла, «поздним» Гуссерлем вводилась в это дискурсивное пространство тематика внутренней темпоральности сознания и коммуникативной, интерсубъективной подосновы индивидуального сознания и т.д. Но и эти расширения ничего не изменили в изначальной установке феноменологии на *познание* и в характере тех отношений, которые были обозначены в ней как интенциональные. Позитив последних исчерпывается указанием на ненатуральность (не объектность) отношений человеческого (как угодно истолкованного) и всего ему внешнего, предполагающих «направленность на...», соотнесенность, в конечном счете взаимную. Когда же полюсам этого отношения придается соответственно характер субъектив-

ности и предметности, учение об интенциональности перестает отвечать своему смыслу, обращаясь в психологизм, субъективизм и тот же натурализм, хотя и старательно замаскированный.

Поэтому, когда Шпет в «Явлении и смысле» пытался добиться от Гуссреля ответа на вопрос о смысловом генезисе — моменте и месте, в котором смысл обнаруживается при непредвзятом беспредпосылочном феноменологическом анализе сознания, — это оказалось просто безнадежным делом. Ибо смысл у Гуссерля, как мы уже говорили, предзадан в качестве commun sens и непроблематизируемой в себе научно-исследовательской установки. Шпет же изначально дистанцируется и от психологического пафоса феноменологии, и от присущих ей родовых стигматов гносеологизма, и от пресловутой «строгой научности». Что же касается здравого и общезначимого смысла слов, то Шпет, как известно, проблематизировал эти определения в понятии внутренней, имманентной формы слова, в чистом виде проявляющейся только в художественной, поэтической речи[2].

Если для Гуссерля смысл — это всего лишь некая абстрактная форма, подводящая под некоторое предметное единство отдельные значения, добываемые в некоем восприятии-познании, эдакий «*X*» — регулятивная идея-маяк естественнонаучного исследования природы, то для Шпета — это, скорее, нечто перманентно определяющее любое такое возможное исследование предметного мира и поэтому еще только производящееся, находящееся в становлении: «*Смысл не как предмет в его определительной квалификации, а как подлинный смысл есть отнюдь не абстрактная форма, а то, что внутренно присуще самому предмету, его интимное. По существу, следовательно, смысл не только может быть присущ исключительно конкретному предмету, но он, смысл, таковой только и определяет, так как в смысле лежит и то, что создает из разрозненного содержания целое и цельное*». Получается так, что смысл первичнее предмета как феноменального единства значений и, следовательно, требует иного пути себя обнаружения или образования, чем это предполагается в известных феноменологических процедурах.

По Шпету, смысл — это социальная цель предмета (энтелехия), образ его использования в человеческой практике, его событийная основа, которая совсем не случайно выражается в языке глаголами (его любимый пример: смысл секиры состоит в «рубить»). И это не просто проблемное различие, которое можно было бы как то устранить, привести к тождеству в перспективе глубинного изучения текстов «позднего» Гуссерля, например, или его немецких учеников. Скорее, это различие самого смысла, и не случайно поэтому оно оказалось структурным инвариантом критики феноменологии со стороны целого ряда альтернатив-

ных феноменологической дискурсивных стратегий, в том числе сформировавшихся в русской философской традиции.

* * *

Мы уже писали[3], что в «Явлении и смысле» Шпет критиковал Гуссерля за непонимание функционального различия между смыслом и значением. Он вводил смысл как более обширное понятие по отношению к частным определительным значениям. На пути обобщения этих значений, полученных на основе чувственного восприятия, мы никогда не получим адеквации как исполнения интенции этих значений. В *интеллигибельной интуиции*, где такая адеквация достижима, постигается именно не истина, а смысл, ибо здесь различие помысленного и представленного, обеспечивающего тождественность истины, принципиально непроводимо. В силу этого смысл постигается, по Шпету, не разумом только — феноменологически, а у-разума — топологически, особой интуицией, которую он назвал герменевтической, предполагающей для своего осуществления не индивидуальный опыт зрения (и других ощущений) и мышления, а социальный опыт понимания-истолкования-уразумения, представляющий собой в каждом конкретном случае своеобразный эффект столкновения интересов и желаний разнообразных социальных тел.

Цель герменевтической интуиции в этой исследовательской перспективе очевидна — истолкование языковых значений, переход от понятий к их смыслу. В отношении набора традиционных феноменологических проблем такая позиция означает, что герменевтическая интуиция не вырастет из двух упомянутых видов интуиции и не просто первичнее их, а единственно только и существует как некий единый человеческий опыт. В «Явлении и смысле» Шпет писал по этому поводу: «"Разделение" интуиций на интуиции опытные и сущности по самому смыслу и существу своему есть разделение, исключающее третью возможность, так как это разделение не есть установление *двух* видов или родов, как было показано, а есть указание на путь «устремления» от опытного к сущности в самом предмете через неограниченную перспективу спецификации и генерификации. Поэтому вообще и принципиально существует только *одна единая* интуиция, и это есть *опыт* в самом объемлющем смысле слова и как бы ни было велико многообразие тех видов и форм бытия, которые охватываются этим смыслом»[4].

Нельзя сказать, что упомянутые виды интуиций Шпетом просто отвергаются. Также нельзя отрицать, что здесь же он говорит о необходимом фундировании герменевтического опыта интуицией чувственной и о привязанности его актов к актам чисто тетическим («тесной слитности актов тетических и герменевтических» [5]). Но сказать, что герменевтический опыт состоит в предметном истолковании предикативного содержания предмета, с целью выявления его внутреннего смысла, —

значит не видеть существенного различия между феноменологическим разумом Гуссерля и герменевтическим разумом Шпета, ближе — между актами тетическими и герменевтическими. Ибо, по Гуссерлю, предметную интерпретацию чувственных дат осуществляют именно тетические акты «идеирования». Шпет же мыслил роль чувственных и тетических актов в рамках единственно реальной, с его точки зрения, деятельности герменевтического сознания, как чисто механическую, инструментальную, лучше даже сказать, «машинную», служащую психологическим механизмом осуществления герменевтических интуиций. Ибо герменевтическая интуиция имеет дело не с предикатами, как данными чувственности, а со смыслами, как идеальными событиями, представляющими собой запечатленные в социальных назначениях предметов конкретные человеческие желания, которые поэтому и выражаются в языке глаголами, а не прилагательными.

Шпетовская «герменейя», как «единство энтелехии с герменевтическим характером», представляет собой организацию таких желаний, реализующуюся в семье, языке, национальной культуре и тому подобных надындивидуальных образованиях в их историческом становлении. И как таковая она не может быть результатом каких бы то ни было предикативных синтезов сознания («хотеть» — не предикат). Дело здесь, следовательно, не в том, что любой предмет скрывает в себе чью-то свернутую в три погибели «волю к власти», а в том, что сама воля (желание) не есть ни нечто предметное (субстанция), ни некое свойство (атрибут как предикат), а нечто свершающееся, становящееся (атрибут как глагол, событие). Так, в упомянутом примере Шпета (смысл секиры в «рубить») важно не «что» этого самого рубить, как некоего практического действия, а именно «как», его особый статус, заставляющий выражать себя в языке глаголом, а даже не отглагольным существительным («рубление»). Дело в том, что о «рубить» мы узнаем не из эмпирической интуиции (острота секиры никак не имплицирует это «рубить», ни логически, ни онтологически), не следует это действие и из тетических характеристик, и из значения самого этого слова — секира (в отличии от кувалды, напр.). И разгадка здесь даже не в дуализме сенсуального и интеллектуального, о котором писал Шпет, а в самостоятельности и несводимости «рубить» по отношению к его чувственным и ментальным определенностям. Вопрос Шпета здесь становится прозрачен: «Как мы приходим к этому «рубить» как смыслу секиры, оставаясь в плоскости феноменологического описания сознания?»

Получается так, что «рубить» как смысл образуется в «пассивном (говоря словами Гуссерля) генезисе», от чувственной и интеллектуальной активности индивидуального сознания не зависимом. Но напрашивается вопрос не только о носителе подобного генезиса, но и о статусе в этом поле герменевтических характеров как, по мысли Шпета, первич-

ных и презентативных. Здесь важно понять, почему Шпет не переносит на свой герменевтический опыт характеристик чувственного и эйдетического сознания. Ибо этот опыт суть опыт истолкования, присущий нам как bernoccollo — прирожденная способность, обосновываемая единством рождения и вырастающим на его основе аристотелевским consensus'ом. Но что представляет собой это «единство», т. е. что в нем единится и что приводится к согласию в этом consensus'е? Шпет об этом не пишет.

Однако это не может быть ничем иным, как сталкивающимися желаниями участников возможного общения, которые и «договариваются» на этом уровне о консенсусе, постоянно его нарушая и передоговариваясь. Последний и выступает поэтому, по Шпету, условием смыслового генезиса как становления социальных целей-назначений предметов.

Таким образом, назначения, социальные цели предметов представляют собой имена соответствующих желаний: рубить, знать, любить. А смысл понимается как энтелехия именно потому, что в ней, как в социальной цели, выражаются и/или удовлетворяются те или иные человеческие желания, причем по преимуществу коллективные.

В связи с вышесказанным становится понятным, что смыслы как «назначения» исполняются (проявляются) именно в желаниях, волевых актах, а не в актах сознания и рефлексии. Далее смысл оказывается порожден изъявлением желания, а исполнен (осуществлен, реализован) его удовлетворением. Даже если удовлетворение это осуществляется на ментальном уровне, сама ментальность предстает здесь как модус воли. Но, оказываясь (не)удовлетворенным, желание застывает в вещах (как своеобразных фетишах), к обретению (познанию) которых тянется теперь вечно неудовлетворимое нарциссическое ego феноменологии и психологии, неспособное найти удовлетворение ни в чем, кроме смерти (т. е. бессмыслицы), предполагающей разрушение всех фетишей, во главе с центральным — человеком.

В заданной перспективе можно лучше оттенить шпетовскую модель герменевтики, задачу которой он видел не в интерпретации знаков застывшего желания-потребности, а в выходе на уровень образования самих концептов — уровень интенсивного желания, лежащего в основе любого творческого, эротического или разрушительного действия. Следовательно, неважно, что Шпет нигде не писал о желании в концептуальном, терминированном каком-то плане. Важно, что это желание как становление-генезис и порождает всегда ускользающий от прямого усмотрения-представления-определения *смысл*.

* * *

Очевидно, что такая позиция, коль скоро она хочет сохранить с феноменологией парадигмальное дискурсивное соответствие (в той мере, в какой Шпет упорно считал себя рационалистом и неустанно отстаивал права разума), неизбежно сталкивается с трудностями, бросающимися в глаза противоречиями. Мы согласны с Е. Борисовым, который в послесловии к недавно переизданному в Томске «Явлению и смыслу» писал, что проблематизация Шпетом соответствующего раздела гуссерлевских *Ideen I* подводит нас к необходимости пересмотра феноменологического понятия интуиции в целом. Мы бы добавили лишь, что это требует пересмотра всего дискурсивного строя феноменологической философии, для которого в ней самой можно найти слишком мало оснований. Поэтому мы не разделяем оптимизма Борисова в отношении успешности попыток позднего Гуссерля пересмотреть абстрактный характер отношения к Другому в учениях о «перво-Я», пассивном генезисе, интерсубъективности и «жизненном мире» (которые Борисов сопоставляет с идеями Шпета). Дело здесь не только в том, что эти идеи не могут быть непротиворечиво соотнесены с первоначальным феноменологическим проектом Гуссерля (например, отношения между монадами, которые конституируют предданный индивидуальному cogito жизненный мир, уже не могут носить интенционального характера; тем более невозможно помыслить феноменологического решения для перехода к вторичной объективной трансценденции, отличной от ego, как первичной «имманентной трансценденции» первого уровня, о котором Гуссерль помышлял в V «картезианском размышлении»), а как раз в том, что Гуссерль никогда не отказывался от затеи субъективной феноменологической реактивации предданных индивидуальному сознанию структур, а источник его поздних «сомнений» находился (как, кстати, и при формулировке первоначального проекта) во внедискурсивной сфере — сфере «этической» par excellence (отношения к Другому), которая по нашей, не обосновываемой здесь гипотезе, направляет любой философский дискурс (причем ничего моралистического или иррационалистического в этом нет).

Что же касается шпетовского «разума», то думается, что не надо бояться этого столь строгого на первый взгляд слова и бездумно твердить о шпетовском «рационализме». Важно понять, какое место занимает это понятие в дискурсивном пространстве шпетовского письма, какие функции выполняет. И здесь можно сразу выделить несколько моментов: это и стремление Шпета к совмещению своего оригинального дискурса с дискурсами современных ему философских направлений, замешанных на рацио (неокантианство, неогегельянство, позитивизм и т. д.); это и полемическая задача, направленная против лично ненавидимой Шпетом восточной мудрости; и, наконец, известная риторичность, ко-

торой не избежал пока ни один рефлексивный философский дискурс. Но дело даже не в этом.

Шпет с рядом своих ближайших учеников (Н. Жинкин, Н. Волков и др.) вышел в поисках источника смыслообразования на уровень, который уже не охватывался сферой обращенного на самое себя трансцендентального разума, и только в этом смысле мог быть назван иррациональным. Но фиксация областей иррационального не предполагает еще иррациональных средств сообщения с ними, а лишь проблематизацию традиционного рационалистического инструментария с целью его существенной модификации. Поэтому соответствующее исследование, если угодно, может сохранить за собой, при некоторых оговорках, даже сакральное имя «ratio». Но это не значит, что новые инструменты не могут быть в свою очередь подвергнуты дальнейшей проблематизации ввиду постоянно открывающихся новых исследовательских областей, вернее, ввиду неотменимого исследовательского поиска, обеспечивающего возможность всякого рода революций.

Поэтому, вполне в духе Шпета, к самому понятию разума может быть обращено требование выявления его смысла. По данной проблеме в кругу шпетоведческой литературы мы не встречали пока сколько-нибудь убедительной интерпретации. Не готовы к ней в полной мере и мы сами. Но, во всяком случае, можно с определенностью утверждать, что Шпет был далек от того, чтобы принять идею самодостоверности сознания, особенно имея в виду индивидуальный разум-сознание, центральную, претендующую на смыслополагание, роль которого он также неустанно оспаривал, в том числе в связи с Гуссерлем. Если же речь идет о разуме коллективном, то его самообоснованность может быть продекларирована только в рамках каких-нибудь метафизических догматических концепций, о которых Шпет, как хорошо известно, всегда нелицеприятно отзывался.

В отличие от хода мысли позднего Гуссерля Шпет даже не стремился искать прямой, презентативный, актно-позициональный канал смыслового генезиса в тех или иных видах интерсубъективного общения-коммуникации. Его позиция в этом вопросе определенна: «Очевидно, нужно обратить внимание на само это "учение", "узнавание от других" и проч. Есть "факты", которые *иначе* нами *не* воспринимаются, как из передачи другого, но передача не есть сущность соответственных вещей, не есть акт сознания, как направляемость, сама передача составляет интенциональный объект, но не является *сознанием чего-нибудь*. Нужно обратиться именно в эту сторону, в сторону того, как мы приходим к тому, что "передача" является для нас "первоначалом"»[6].

Другими словами, «узнавание», «передача» и делающее эти процедуры возможными «общение-коммуникация» сами должны, по Шпету, стать предметом анализа, а не выступать объяснительной инстанцией

в качестве всего лишь аналога индивидуального интенционального сознания, этой фундаментальной предпосылки феноменологической философии.

В этой связи было бы неверным считать позицию Шпета предвосхищением поворота позднего Гуссерля к проблематике Другого, интерсубъективности, «жизненного мира» и т. д., или даже заочным ответом основателя феноменологии на неизвестную ему критику со стороны русского ученика. Неплохо прописанная Шпетом в «Сознании и его собственнике» критика учения Гуссерля о «чистом, трансцендентальном Я» и его рассуждения о коллективном собственнике (природе) сознания касаются хотя и смежной, но все же не той же самой проблемы. Ибо Шпет нигде не предлагал рассматривать интерсубъективную коммуникацию в качестве конституирующего предметность какого-нибудь сознания и тем более не пытался представлять ее смыслообразующим каким-нибудь процессом.

* * *

Итак, следуя шпетовскому методу смыслоизвлечения, состоящему в выявлении социального назначения, можно обнаружить смысл герменевтического характера в «узнавать». Это «узнавать» будет не просто воспоминанием, а презентативным актом, хотя в то же время и не в смысле кантовской produktive Einbildungskraft, ибо он имеет дело преимущественно с реальным.

Такой ход мысли неизбежно подталкивает к идее коллективного бессознательного, предшествующего любому индивидуальному сознанию. Но мы помним, что Шпет настаивал на коллективности именно *сознания*. Для того чтобы выйти из этого затруднения, мы должны вернуться к вопросу о функции, которую выполняет у Шпета этот коллективная инстанция в целостном дискурсивном контексте его работ. И прежде всего согласиться, что это понятие не замещает и не отменяет собой бессознательное (понимаемое не как противоположное «сознанию» понятие, а как открытая в непредвзятом анализе языка реальная сфера психики), ибо коллективное сознание не является простой суммой индивидуальных сознаний, но носит принципиально самостоятельный сингулярный характер. Более того, приводимые Шпетом примеры его форм, позволяют нам выйти за пределы самого этого псевдоразличия — сознание-бессознательное: «Не только факт понимания речи, но в еще большей степени факт понимания в пределах рода, вплоть до самых неопределенных форм его, как механическое подражание, симпатия, вчувствование и проч., суть только проявления этого единого, условливающего всякое общежитие, "*уразумения*", как функции *разума*»[7].

Теперь можно окончательно уточнить смысл этого «разума» из его, формулируемой самим Шпетом в заключение «Явления и смысла», социально значимой цели. Путь уразумения подчинен у Шпета объективной логике Духа-Разума в перспективе *цели* о-"правда"-ния мира, через принятие смертной жизни свободным (безгрешным) человеком. Шпет полемизирует здесь с о. Павлом Флоренским, определявшим эту Жизнь только отрицательно, через *пре*-ступление (грех), которое нужно теперь бесконечно искупать в перспективе обретения «вечного блаженства» за гробом. Но грех, как известно, совершает только тот, кто устанавливает его как закон-запрет. А смерть в такой властной стратегии становится вечно раздираемой раной, отравляющей жизнь. Положительный ответ Шпета предполагает освобождение желания от всевозможных уловляющих его машинизмов и прежде всего машин греха и бессмертия. Последнее в свою очередь провоцирует к переосмыслению символа крестной смерти Христа — символа, к которому Шпет вовсе не был равнодушен, но отнюдь не в светско-православном смысле. Но это тема уже другого исследования.

10. Высказанные выше гипотезы находят поддержку в том, что еще выше интеллектуальной и интеллигибельной интуиции Шпет ставил особое переживание смерти, к которому стремится принципиально смертное человеческое тело, и в которой оно должно получить, по его мысли, свое последнее удовлетворение:

«*Истинно, истинно silentium — предмет последнего видения, над-интеллектуального и над-интеллигибельного, вполне реальное ens realissimus. Silentium — верхний предел познания и бытия. Их слияние — не метафизическое игрушечное (с немецкой пружинкой внутри) тождество бытия и сознания, не тайна (секрет) христианского полишинеля, а светлая радость, торжество света, всеблагая смерть, всеблагая, т. е. которая ни за что не пощадит того, что должно умереть, без всякой, следовательно, надежды на его воскресение, всеблагое испепеление всечеловеческой пошлости, тайна, открытая как лазурь и золото неба*»[8].

При интерпретации этого фрагмента первыми приходят на ум гегельянские коннотации, особенно учитывая всегдашний интерес Шпета к Гегелю и его знаменитый перевод «Феноменологии духа». Но слава Богу, ни Гегелю, ни кому-нибудь из смертных оказалось до сих пор не под силу поставить смерть на службу разуму. Поэтому если и можно говорить о близости шпетовской подачи этой темы кому-нибудь из западных авторитетов, то это будет скорее Ф. Ницше, с идеями которого в столь сугубо экзистенциальной плоскости Шпет, как известно, неоднократно солидаризовался. Начать с того, что творчество Шпетом всегда понималось как идущее от избытка сил, а не от недостатка, соответственно и желание не может сводиться у него к серии неудовлетворимых

«хочу» маленького нарциссического ego, а предстает величественным потоком, на пути которого события рождения и смерти очерчивают лишь экстремальные точки параболы его очередного порога, как временнóй жизни нашего смертного тела.

Из этого места, поднятый выше вопрос о шпетовском «разуме» кажется вообще несущественным, ибо как бы он ни понимался, наши «тела без органов» будут страдать от его машинного устройства, неустанно противопоставляя ему текучую поверхность записи, на которой тот неизбежно высечет наши имена, но все равно лишь на время.

* * *

Таким образом, шпетовская герменевтика имеет с герменевтикой классической (пекущейся только об адекватной трансляции словесных значений в истории) столь же мало общего, сколь и шпетовская феноменология с гуссерлевской (пекущейся о рефлексивном контроле над сознанием и бессознательным). Понимаемый в столь расширенном смысле «герменевтический разум», уже ничто не мешает нам истолковать (следуя, разумеется, Делезу и Гваттари) как производящий реальное групповой фантазм, на пороге открытия устройства которого вот так неожиданно оказался наш Густав Густавович Шпет. И именно под этим углом следует обратиться к его поздним работам о внутренней форме слова, этнопсихологии, логики истории и герменевтике (к которым мы надеемся вернуться в 3 томе антологии «Феноменологическая философия в России»).

1 См. Антология феноменологической философии в России. Т.1. М., 1998. С. 215 и сл. См. также мою статью «Московская феноменологическая школа "Квартет"». «Логос». №1. М., 1998. С. 53 и сл.

2 См. его «Эстетические фрагменты» (1922), «Внутреннюю форму слова» (1927) и другие поздние сочинения.

3 «Логос». № 1. М., 1998. С. 55.

4 Антология феноменологической философии в России. Т. 1. М., 1998. С. 335.

5 Там же. С. 329.

6 Там же. С. 333.

7 Там же. С. 334.

8 «Эстетические фрагменты» II // Г. Шпет. Сочинения. М., 1989. С. 413.

22. Остановимся еще на одном примере, который особенно поучителен, 1, потому что он относится к современности, когда субъективизм является господствующим философским течением, 2, потому что мы опять встречаемся с исключительно добросовестным исследователем, прямо ставящим своей задачей освобождение от «теорий»; и тем не менее уступившим именно теории. В первом издании «Логических исследований» Гусерль [1], – есть основания думать, не без влияния «Исследования философии Гамильтона», – против известного уже нам анализа Наторпа категорически утверждает: «Я должен, конечно, признаться, что я абсолютно не мог найти это первичное Я как необходимый центр отношения. Единственное, что я в состоянии заметить, следовательно, воспринять, есть эмпирическое Я и его эмпирическое отношение к тем основным переживаниям или к внешним объектам, которые становятся для него в данный момент именно предметами особого "обращения", тогда как "вне" и "внутри" остается еще много такого, чему недостает этого отношения к Я»*. Это ясно; можно задать только вопрос об "эмпирическом Я" и об его "эйдосе". Но во втором издании Гусерль уже признает и то особое "Я", как "необходимый центр отношения", – «я, – говорит он, – научился его находить» **. Это "чистое Я", как его теперь называет Гусерль, есть не что иное, как «субъект "чистого" переживания типа cogito». Последняя оговорка, как увидим, очень важна, тем не менее не попадет ли Гусерль не только в число представителей той

---

* B. II, S. 342. Эстеррайх возражает на аргументацию Гусерля след. аналогией: мы не всегда сознаем Я как центральный пункт акта, подобно тому, как, слушая музыку, мы не всегда замечаем шорох перелистываемых нот и под., хотя, несомненно, мы воспринимаем это (о. с., S. 235). Но в этом замечании – очевидно смешение эмпирической обстановки и существенных моментов в самом акте. С тем, что эмпирическое Я налицо при всяком акте переживания этого Я, кто же может спорить? Но спорно, когда Эстеррайх (S. 236) говорит: «Воспринимать, читать, размышлять мыслимы только как акты восприятия, чтения и мышления какого-нибудь субъекта». Названные примеры далеко еще не исчерпывают сознания, но и среди них, напр., "чтение", по существу, уже есть "выход" за пределы "субъективного" сознания и есть чисто "социальный" акт или процесс. А как изъяснить, напр., "совместное" чтение? Или, как скажем, напр., Quel giorno più non leggemmo avante, согласимся ли с мнением Эстеррайха, что «вся душевная жизнь есть жизнь Я, и нет моста от одного субъекта к другому»? (S. 250).

** B. II, S. 361 Anm. Тем не менее оказывается, что вопрос о "чистом Я" для всех «логических исследований» irrelevant bleibt (S. 363). Как же это было бы возможно, если бы "я" действительно было необходимым центром отношения в сознании?

Ichpsychologie, от которой так энергично отмахивается Штумф, но и просто в число «субъективистов»?

Некоторые разъяснения мы находим в «Идеях» Гусерля. «В рефлексии, – говорит он, – всякая совершенная cogitatio принимает explicite форму cogito» (§ 57). Нужно понимать, значит: Ego cogito. Что в рефлексии на сознание, принадлежащим я, так именно и получится, это мы признавали, ибо это – самоочевидно. Этого не отрицал и Юм, это сам Гусерль, вероятно, и раньше признавал. Но дальше Гусерль констатирует, что в потоке переживаний, который остается, как предмет феноменологии, т. е. после т. наз. феноменологической редукции всего эмпирического и реального, – в этом потоке мы нигде не наталкиваемся на чистое Я как на переживание среди переживаний, тем не менее оно относится к всякому протекающему переживанию, – *я есть нечто тождественное.* Принципиально всякая cogitatio *может* меняться, хотя бы мы сомневались, что она является необходимо преходящей, а не только фактически преходящей. Напротив, чистое Я *принципиально* необходимо, при всякой действительной и возможной смене переживаний абсолютно тождественно и *ни в каком смысле не может выступать в качестве реальной части или момента* переживаний. – Но как Гусерль пришел к этому тождественному Я? Вопреки своему обыкновению и вопреки собственному «принципу всех принципов», требующему указания первичной данности, Гусерль здесь на это не дает никаких указаний. Мне дело представляется так: выключив в феноменологической редакции эмпирическое Я, Гусерль мог оставить наше идеальное я (эйдетическое) только в качестве *предмета*, а отнюдь не субъекта сознания, тогда в «трансцендентальном резидууме», как предмет феноменологии, оставалось бы чистое сознание, но, так сказать, *ничье.* Эта неопределенность и вводит теперь в соблазн субъективизма: поставить Я в *основу* самого сознания, как его условие или как условие его единства, т. е. для Гусерля это означает изменить своим принципам и ввести теорию, где в ней надобности нет.

23. Но может быть еще важнее другое обстоятельство. Эмпирическое я, как имрек, есть "вещь" среди вещей нашей действительности, – соответственно должно быть координировано и я идеальное. Но тут получается, что я оказывается как бы одного достоинства с "физической вещью", и следовательно, прежде всего оказывается, по определениям же Гусерля, *трансцендентностью.* Почему-то этот вывод Гусерля останавливает? *

Но в этом не только нет ничего парадоксального, а это давно нужно признать! В точном смысле, конечно, между *физической* вещью и

* Ср. цитирование примеч. «Лог. иссл.» 2-е изд., II, S. 357.

имреком есть различие, но провести его не так легко, как кажется. Дело вовсе не в том, что я, имрек, есть непременно «физическая вещь», а в том, что «физическая вещь» есть некоторая условность и во всяком случае *абстракция* или *часть целого*. Чтобы не быть многословным, поясню это так: мы сплошь и рядом, желая указать «физическую вещь», обращаемся к *окружающим нас вещам*, и излюбленными примерами философских медитаций являются предметы нашего обихода – стол, книга, яблоко, дерево и т. п. Но оставим в стороне различие органического и неорганического, – *все это предметы прежде всего социальные*: продукты труда, культуры, мены, купли и продажи, и пр., и пр. Положение вещей таково, что мы даже *иной* действительности, кроме социальной, и не знаем: Сириус, Вега и отдаленнейшие звезды и туманности для нас также суть социальные объекты. Иначе мы не только не называли бы их по именам, но не могли бы назвать их «звездами» или «туманностями». Действительно физическую вещь из этого можно получить только как абстракцию или как выделение «части» из «целого». Полагают, что достигли Бог знает какой широты, если позволяют себе называть «я» не только «душу», но и «психофизический организм» и при случае даже одетый в платье организм. Однако именно кроме этого последнего случая, – как доказывал еще основательный д-р Тейфельсдрек, – все остальное есть абстракция и носит имя нарицательное, а потому не может называть также я, имреком.

Таким образом, я есть, действительно, «вещь» среди вещей, и хотя оно не тождественно физической вещи, тем не менее совершенно точно оно выступает как sui generis трансцендентность. И Гусерль сам говорит, что «чистое Я» ни в каком смысле не есть часть или момент переживания, не есть, следовательно, момент сознания, но тогда его можно характеризовать только как предметную трансцендентность. Гусерль называет эту «*своеобразную*» трансцендентность «*трансцендентностью в имманентности*». Но уясняет ли сколько-нибудь дело это вычурное сочетание латинских слов? И если мы убеждены, что я, имрек, есть именно социальная вещь, то для нас только вопрос обобщения: не является ли всякая социальная вещь – трансцендентностью в имманентности? * Во всяком случае, проблема остается проблемой и сочетанием латинских терминов она еще не разрешается. Одно только ясно, что даже при своей измененной постановке проблемы Гусерль не может при-

---

* Как известно, мысль о том, что «социальное» есть объективированное субъективное (Дух) идет главным образом от Гегеля. И в настоящее время некоторые защищают его мысль. Я лично думаю, что здесь, действительно, отношение взаимное: социальное есть объективированная субъективность, но и субъективированная объективность; слово «субъект» просто повторяю за другими, а думаю, что «единство сознания» может быть как субъективным, так и коллективным.

знать вместе с Наторпом, что Я является «основанием», что оно является не проблемой, как утверждает Наторп, а основанием и предпосылкой всякой проблемы, – что, собственно, и есть последовательный субъективизм.

24. Вернемся теперь к вышеупомянутой оговорке Гусерля, что Я есть субъект переживаний типа cogito. Все ли переживания суть переживания этого типа? Выше мы противопоставили области интенционального сферу «предназначенного», и при анализе разделения Н. Лосского приводили примеры, где, по нашему мнению, не все относится непременно к я и только к я. Гусерль, действительно, развивает свою оговорку. Остальные переживания (не типа cogito), которые образуют для актуальности Я общую среду, не имеют, конечно, отмеченной отнесенности к Я, но и они имеют свое участие в чистом Я, а последнее в них; они «принадлежат» ему, как «его», они составляют его фон сознания, *его* поле свободы. Но ввиду своеобразной переплетенности всех переживаний с Я, последнее не может быть взято *само по себе* и сделано *собственным* объектом исследования, – вне своих «отношений» оно пусто, не имеет выразимого содержания и само по себе неописуемо: чистое Я и ничего больше (Ideen, § 80). – Прежде всего можно утверждать, что этим еще не исчерпаны типы самой cogitatio, так как рядом с формой cogito мы констатируем несводимую к ней ни путем сложения, ни путем умножения форму cogitamus. Но, оставаясь даже в пределах cogito и, следовательно, обязав себя во имя последовательности держаться за я, мы все же натолкнулись на «остальные переживания», от которых нельзя так уйти, что, мол, они «участвуют» в я, и я в них участвует. *Не только я*. А значит, нужны какие-то другие единства сознания, раз я есть единство типа cogito. Но особенно заслуживает внимания другая сторона во всем этом. Гусерль, конечно, прав, что я само по себе не может быть описано и не может быть объектом исследования, раз оно есть единство сознания, и больше ничего, – исследованию подвергается само сознание. Но я подлинно эмпирическое, имрек, как и я идеальное, но единственное, конкретное и незаменимое, unicum, может быть таким объектом. Он, следовательно, получил свое «чистое Я» не так, как выступает я в своей прямой данности. И, как видно из его пояснений, его «чистое Я», действительно, образовано только по аналогии с действительным я, поскольку здесь имеет место определение его *среды* (Milieu, называет Гусерль). А в таком случае Я уже не есть только «единство», а подлежит всестороннему определению, оно должно быть omnimode determinatum; по нашим выше данным определениям, оно должно быть определено в своей предназначенности, как и в своей свободе, должно быть разумно мотивировано. И Гусерль сам признает, что его «чистое Я» должно быть «для всякого потока переживания принципиально раз-

личным». Получается поразительный парадокс*: я, имрек, есть нечто индивидуальное, конкретное, единственное и даже необобщаемое, следовательно, есть бесконечная полнота содержания, неисчерпаемая в своем богатстве, сама действительность в ее необъятности, – и это не только эмпирически, но по существу и принципиально, – и вдруг, об этом я самом по себе, т.е. именно в его особенности и единственности, нечего сказать: чистое Я и больше ничего! Не вернее ли сказать, что просто ничего нет, т.е. ничего нельзя, ничего и не нужно, просто *нечего* говорить об этом Я, потому что оно вовсе и не есть я. Настоящее подлинное я, имрек, есть, как мы видели, социальная «вещь», оно, – оно точно так же, как и социальное «мы», – есть "сознаваемое", есть Иван Иванович, напр., как в его эмпирическом бытии и обывательском быте, так и в его идеальной сущности и в его непреходящей сути, а не есть какой-то интернациональный субъект. А следовательно, оно имеет свое содержание, свой предмет и свой смысл, и философски есть проблема, а не основание и предпосылка.

Примечания

1 Так в тексте.

От составителя

Фрагмент второго тома «Истории как проблемы логики», который мы публикуем здесь впервые (ранее мы уже опубликовали одну из последних глав этого тома: *Два текста о Вильгельме Дильтее*. М., «Гнозис», 1995. Полный текст книги выйдет в нашей редакции в 2000 г.) по автографу из личного архива Г.Г. Шпета (ОР РГБ, ф. 718, к. 2., ед. хр. 1) включает наиболее ранние его характеристики феноменологии Эд. Гуссерля, к сожалению недостаточно развитые в силу незавершенности всего исследования.

Проект логической реконструкции исторической науки был задуман Шпетом еще до поездки в Германию 1910–1912 гг. (К этому времени он был уже вполне сформировавшимся философом, чем интереснее для нас эти фрагменты.) Об этом свидетельствуют недавно обнаруженные в личном архиве Марины Густавовны Шторх письма Шпета тех лет из Геттингена. Любопытно, однако, что в них Густав Густавович делится со своей будущей женой Н. Гучковой о работе именно над вторым томом этого фундаментального трактата. Первый том «Истории как проблемы логики» был, как известно, защищен в качестве диссертации и опубликован Шпетом только в 1916 году, т.е. позже работы о феноменологической философии Гуссерля «Явление и смысл» (1914). Второму и третьему тому («Герменевтика и ее проблемы») было вообще не суждено выйти в свет при жизни автора.

---

* Этого парадокса не замечают многие современные мыслители. См., напр., Шуппе, Erkenntnistheoretische Logik. 1878. S. 82; Мессер в его новой книге – Psychologie. 1914. S. 359.

Введение

Софизм господствующей философии заключается в том, что она, провозглашая преодоление в философии так называемого психологизма, тем не менее не только остается на почве приватизма, но принципиально отстаивает, как совершенно закономерное и даже единственно возможное истолкование философского знания. Положение вещей теперь таково, что трудно найти философское сочинение последнего времени, где не затрагивался бы вопрос о «психологизме» и где бы автор не высказывал к нему своего, по большей части отрицательного отношения, и только в редких случаях можно встретить принципиальную защиту психологизма, и при том в такой форме, которая прямо как бы свидетельствует об «отчаянии» его защитников, как если бы высшим логическим аргументом являлся темперамент писателя, как если бы приходилось защищать и отстаивать только потому, что уж все отрицают и бранят. К этой психологической характеристике современного философского спора необходимо добавить и еще одну черту: писатели, ратующие против психологизма, неизменно обвиняют друг друга в психологизме и с особенной утонченностью вылавливают «психологизм» друг у друга. Нужно принять во внимание эти особенности современной философии, чтобы понять, откуда они берутся. Ведь это поистине невиданная вещь: почти все объединяются лозунгом долой психологизм, и... дальше совершается «шаг на месте»! Все противники психологизма повинны оказываются в психологизме! Не может выйти проку из этого топтания на месте, если мы решительно не откажемся от того софизма, к которому как к источнику прикрепляется господствующая философия.

Сам по себе вопрос о психологизме просто пустой вопрос, решение его прямо-таки тавтологично: философия — не психология точно так же, как она не минералогия и не патология, в частности логика — не психология, как и не энтомология или гиппология. Но из этого создается целая проблема, когда этот вопрос пытаются разрешить на почве чистого отрицания, на почве субъективистических теорий, ведущих свое начало от Канта: субъективно отчего же не называть психологию минералогией, а философию патологией? Это — не игра слов, а наше глубокое убеждение в внутренней нелепости всякого субъективизма, убеждение, которое мы должны теперь обосновать с целью найти источник недоразумений в современном философском споре, а по устранению этих недоразумений попытаться найти путь положительной философии.

Итак, основываясь на проведенных тавтологических положениях, мы не видим никакой надобности вмешиваться в бесплодный, по нашему мнению, спор о психологизме, мы ищем только источников самой бесплодности этого спора. Одно литературное событие сыграло в споре

о психологизме решающую роль, стало центром внимания всех спорящих, и мы можем принять его как исходный пункт своей аргументации. В 1900 г. вышел в свет первый том «Логических исследований» Гуссерля, который с очевидной наглядностью констатировал провал современной философии в безднах релативизма*, скептицизма и субъективизма. То положительное, что утверждал Гуссерль, исходило из одного утверждения: познание есть или абсолютное познание, или ложное, от познающего «существа» оно не зависит, будь то человек земли или марсианин или сам Бог, их познание, их истинное познание будет абсолютным** познанием. Этим, очевидно, если Гуссерль прав, уничтожается не только психологическая, но всякая софистическая философия, не исключая и Кантовской. Собственные признания Гуссерля не оставляют в этом сомнения: «...значительная (?! кто сюда не относится, об этом Гуссерль умалчивает) часть неокантианцев относятся к психологическому направлению в теории познания, как бы они ни протестовали против этого. Ведь трансцендентальная психология тоже есть психология» (стр. 80). «Борясь с релативизмом, мы, конечно, имеем в виду психологизм, [который] во всех своих подвидах и индивидуальных проявлениях есть не что иное, как релативизм, но не всегда распознанный и открыто признанный. При этом безразлично, опирается ли он на «трансцендентальную психологию» и, в качестве формального идеализма, надеется спасти объективность познания, или опирается на эмпиричную психологию и принимает релативизм как неизбежный роковой вывод» (с. 106). Гуссерль в конце концов направляется одинаково, как против «психологистов», так и против «антипсихологистов» (с. 137), совершенно основательно усматривая у обеих сторон в основе одно заблуждение, свою собственную позицию он характеризует словами: «в споре о психологическом или объективном обосновании логики я, стало быть, занимаю среднюю позицию» (с. 142). Пока позиция Гуссерля для нас не представляет интереса, а обратим внимание на другие факты.

Из сказанного очевидно, что дело не в психологизме, а в чем-то другом, раз во имя абсолютного познания психологисты и антипсихологисты закрываются в одни скобки. Нам кажется, что мы как раз подойдем к центру софизма господствующей философии, если, не касаясь пока по-прежнему теоретической стороны вопроса, обратим внимание на следующий факт: то самое неокантианство, против которого выступил Гуссерль, признало его своим! «Неожиданно для самого себя» Гуссерль оказался во главе господствующей философии! Факт для всякого следящего за современной философией читателя известный, но мы тем не менее приведем свидетельство, на наш взгляд, формулирующее этот

---

* Так в тексте.

** Заметка на полях: «S. 117f, ср. в "Идеях" стр. 157».

факт с наибольшей ясностью, свидетельство писателя, хорошо понимающего современную философию. Этот автор констатирует, что Гуссерль, вышедший из школы Брентано, «был» враждебен неокантианству, но под влиянием Больцано он «встретился с требованиями и запросами, идущими из сферы неокантианства, оказавшись совершенно неожиданно для себя во главе этого движения» *.

Здесь не без недоразумения. Отношение Гуссерля к кантианству очевидно, хотя бы из приведенных выше его слов, а Больцано не приводил к неокантианству и не мог привести, но характерно, что господствующая философия, действительно, игнорирует то, что враждебно в Гуссерле ей и спешит признать его «своим», производя даже в генералы всего «движения»! В таком забвении собственных ран со стороны господствующей философии можно видеть, что дело идет о больном для нее месте, — софистическую язву уже можно нащупать. Но мы остановимся еще на одном.

За первым томом «Логических исследований» последовал второй. Его не читали или читали плохо (об этом свидетельствует сам Гуссерль в «Идеях»), но одно подметили: «Феноменология есть описательная психология»! (Bd. II. S.18). Итак, Гуссерль тоже (!) психологист! Его теперь вставляют в ту же скобку, — хоровод увеличивается, но топтание на месте продолжается! Цитированный нами автор, например, сожалеет, что и у Гуссерля обнаружилось «возвращение к психологизму», и по его мнению, «sic transit gloria mundi!» (С. 141).

Не мое дело восстанавливать здесь правильное понимание Гуссерля, хотя, по глубокому моему убеждению, не только по недоразумению Гуссерль зачислен в генералы неокантианства, но и упрек в психологизме по его адресу есть грустное недоразумение. Но разберемся, в чем здесь дело?

Гуссерля упрекают в психологизме, хотя он сам себя считает до такой степени в нем неповинным, что ему кажется, что стоит только устранить указание на то, что феноменология — описательная психология, и все недоразумения будут тем самым устранены тоже. Во втором издании своих «Логических исследований» он вычеркивает это определение. Конечно, напрасно: недоразумения возникли не из-за термина, а из непонимания, и всякий другой термин, как и основное заглавие «феноменология», могут быть так же непонятны, как это определение. Чтобы понять смысл упрека в психологизме, надо знать не только, что разумеют под этим, но в особенности надо указать, что опасного в психологизме, — тогда, может быть, окажется, что не все «психологизмы» опасны и что не всюду психологизм там, где кажется, что он есть, —

---

* *Яковенко Б.В.* Философия Эд. Гуссерля. Новые идеи в философии. Сб. №. 3. С. 77–78.

ведь психологизм можно увидеть и в том, что 2 есть один раз «два», а другой «zwei», и как же вне этих «zwei» и под. говорить?*

Таким образом, Гуссерль и приходит к приведенному выше утверждению: «То, что истинно, абсолютно, само по себе истинно; истина есть тождественно единое, постигают ли ее, высказывая суждения, люди или чудовища, ангелы или боги» (Bd. I. S. 117). Интересно по этому поводу одно замечание Брентано: «Моей теории познания, — говорит он, — делали упрек в психологизме; вновь появившееся слово, при котором иной благочестивый философ крестится, как иной ортодоксальный католик при имени модернизм, как если бы в нем сидел сам нечистый». Брентано поинтересовался узнать, в чем же состоит психологизм, и узнал от Гуссерля, что «под этим подразумевается учение, которое оспаривает общегодность познания; учение, по которому иное существо, чем человек могло бы иметь взгляды, которые прямо противоположны нашим. — «Понимаемый в этом смысле, — продолжает Брентано, — я не только не психологист, но даже все время самым решительным образом опровергал и оспаривал такой нелепый субъективизм» **.

С этим нужно только сопоставить такие заявления Канта: «Следовательно, только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве и т.д.» (С. 46.) или «время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) наглядного представления...» (С. 51) и т. п., которых у Канта можно найти сколько угодно, чтобы понять, что софизм самого Канта и всякого учения, кладущего в основу взгляды Канта, должно признать софизмом, состоящим в утверждении истины на субъективном основании, каковое утверждение есть только отрицание. В этом софизме мы и видим основной порок господствующего негативизма в современной философии.

Речь идет не о случайной и побочной мысли для Канта, а об самом основном в его учении, — отвергая это, должны отвергнуть кантианство вообще, а если тем не менее пытаются спасти кантианство какой-либо изысканной интерпретацией, то, очевидно, мы имеем дело с еще более замаскированным софизмом. Мы считаем нужным поэтому войти в рассмотрение вопроса несколько глубже.

Мы видим софизм господствующей философии в том, что, внося в самые основы ее отрицание, именно в форме privatio, она тем не менее берется за утверждение истины. То в психологизме, что в этом смысле опасно для философии, есть субъективизм, — освобождаясь от психологии, можно внести приватизм в нее иным путем. Вопрос теперь в том,

---

* Заметка на полях: «Из *Идей*... метод описания и Einklammerung!..» (заключения в скобки — *нем.*).

** *Brentano Fr.* Von der Klassification der psychischen Phänomene. Lpz., 1911. S. 165.

каким путем вносится этот приватизм в кантианство? В ответ на этот вопрос мы и найдем, что речь идет об основном положении всего учения, с ним кантианство возникает и падает.

Вопрос касается самого познания, по крайней мере, как оно приобретается в мышлении. Наукой о мышлении, поскольку его целью является познание, всегда считалась логика. И самый факт возникновения этой науки наряду с психологией, и вся история существования логики служат уже достаточным основанием для того, чтобы признать различие этих двух наук. Во всяком случае, до Локка и Канта различие их было совершенно ясно для всех. И Кант сам не столько озабочен тем, чтобы отдалить психологию от логики в прежнем смысле, сколько тем, чтобы отдалить свою новую логику от психологии. Теперь эту «новую» логику принято называть «теорией познания», сам Кант называл ее трансцендентальной логикой. Ясно, о чем идет речь: теория познания или трансцендентальная логика отождествляются с философией вообще. Можно в философии различить сколько угодно «частей», важно, что «основная часть» здесь сливается с «новой» логикой, последняя во всяком случае обозначает «теоретическую» философию. Теоретическая философия имеет свое основание в «первой философии» или «основной философской науке», или «онтологии». Вот на место ее и ставится «теория познания» — это новое выражение того же софизма, того же приватизма в философии, но об этом еще будет, сейчас мы этим хотим подчеркнуть только то, что забота Канта не столько состояла в том, чтобы логику освободить от психологизма, сколько в том, чтобы всю философию, как видно из этих отождествлений, очистить от психологизма. «Психологизм» действительно вновь найденное слово, — то, против чего шел Кант, было, с одной стороны, как результат рационализма, спиритуализм, а с другой стороны, как результат эмпиризма, идеализм, оба имени объединяются у Канта одним: «идеализм».

Таким образом, мы получаем прямое указание на те положительные учения, на которые нужно опираться для опровержения кантовского софизма, и вместе с тем новую формулу самого софизма: поход против идеализма во имя... идеализма! Ну, конечно, это идеализм совсем иного рода, чем Лейбницевский спиритуализм, или Берклеевский имматериализм, или Платоновский идеализм. Несомненно! Но несомненно также, что если бы это был открытый материализм, то и софизма никакого не было бы!.. <...>

Как можно видеть из основной дилеммы Канта, он исходит из признания однородности всего бытия, в этом и лежит его основная ложь. Это очень ярко обнаруживается на следующей формуле его дилеммы: «или предмет обусловливает возможность представления, или представление одно обусловливает возможность предмета. В первом

случае это отношение имеет лишь эмпирический характер, и представление при этом никоим образом не может быть априорным» (С. 83). Прежде всего Кант должен был бы сделать здесь оговорку: предполагая, что все предметы суть эмпирические предметы! До какой степени здесь примитивны суждения Канта, показывает то, что, говоря об арифметической интуиции, Кант все же подразумевает интуицию чувственную, «свои пять пальцев... или пять точек» (С. 32). Возможность «идеальных предметов» им совершенно исключается, несмотря на то, что именно это обстоятельство вызывает наибольшее количество противоречий в его учении о математическом познании. До какой степени Кант далек от признания идеальных предметов, показывает его мнение о значении категорий в нашем познании: «категории сами по себе вовсе не знания, а только *формы* мышления для того, чтобы из данных наглядных представлений создавать знания» (С. 170). Кант как будто совершенно забывает, что сами формы мышления являются предметом нашего знания и имеют, следовательно, свой особый род бытия. Предмет формальной логики также *есть*, неужели и здесь мы имеем дело с эмпирическим бытием и чувственной интуицией? Но ведь это уже хуже, чем психологизм, — это натурализм в самой грубой форме. Кант предполагает, что категории без отношения к интуиции (чувственной) «пусты», но это неправда, потому что и в формальной логике они не беспредметны, но относятся ко *всякому* предмету. Скажет ли кто-либо, что и «всякий предмет» дается в чувственной интуиции? Нет, тогда нужно согласиться с Гуссерлем, что «Слепота по отношению к идеям есть род душевной слепоты» (Ideen. S. 41)...

Но вдумаемся непредвзято в то, что называется эмпирическим миром, и мы убедимся, что приведенного нами ограничения к дилемме Канта недостаточно, и тут мы увидим, что даже в опровергаемом Кантом спиритуалистическом идеализме больше правды, чем в его претенциозном трансцендентализме. Спиритуализм не доводит решения проблемы о действительности до конца, потому что и он начинает с ограничения действительности противоположением двух ее видов: опыт внешний и внутренний. Опять-таки может оказаться — теоретически это не исключено, — что существует только два вида предметов, но априорно этого нельзя утверждать, а необходимо беспристрастное исследование того, что действительно «дано». Но все же своим дуализмом спиритуализм больше удовлетворяет требованию различения предметов, чем кантовское обобщение всех предметов.

У Канта есть большая заслуга перед историей философии в том, что он вопреки утверждениям рационализма доказывал, что различие между чувственными и рассудочными представлениями вовсе не сводятся к простому различию степени ясности и отчетливости (С. 55, 190), но Кант делает большой шаг назад, стирая различие между «предста-

влениями» внешнего и внутреннего опыта, он уничтожает этим ценные результаты, добытые не только рационалистической философией, но и христианской философией вообще, от Августина Блаженного. Кант объявляет и внутренний и внешний опыт одинаково «непосредственными», так как ему кажется, что если бы мы допустили самостоятельность внутреннего опыта безотносительно к опыту внешнему, то мы должны были бы прийти к допущению определения своего существования через посредство «интеллектуальной интуиции» (С. 22, примеч.)*. Прежде всего интеллектуальная интуиция может казаться самопротиворечием, contradictio in adjecto, только с точки зрения сенсуалистического ограничения понятия интуиции вообще. А во-вторых, и это, конечно, важно, самая идея обобщать понятия внутреннего и внешнего опыта может возникнуть только оттого, что не обращают достаточного внимания на значение слов, другими словами, обобщают не понятия, а слова, омонимы. У Канта такое обобщение совершается по отношению к «представлению», и Кант прав, когда он говорит, что невозможно *представить* внутренний «предмет» без отношения к внешнему, — это подтверждает самонаблюдение на каждом шагу. Я не могу «представить» своего внимания, чувствования, акта суждения и т. д., не представляя в то же время себя как внешний объект, и при том в определенной внешней обстановке. Но если мы обратимся от «представления» к первичным процессам, мы найдем то же самое, однако это не значит, что в обоих случаях нет предмета для внутреннего воспроизведения, но последнее только условно можно называть представлением, так как в действительности каждое переживание психического характера в воспроизведении есть не что иное, как повторение, модифицированное или немодифицированное повторение самого переживания, об этом также свидетельствует самонаблюдение.

Разумеется, здесь мы должны воздержаться от всяких теорий и не касаться вопроса о том, есть ли какой-нибудь вид бытия, то самое подлинное бытие, которого ищет философия, или все эти виды суть «подлинные» виды, так как мы не развиваем самого философского учения, а хотим установить только основы его. Но очевидно, что если бы мы углубились настолько далеко в само философское исследование, что могли бы пользоваться и теоретическими средствами философии, то мы еще раз убедились бы, с новой стороны, в приватизме кантовской философии, именно мы натолкнулись бы на вопрос, составляющий «феноменалистическую клетку» ее. Мы могли бы показать, что не что иное, как та же узость кантовского сенсуалистического определения интуиции, запрещает ему признать возможность синтетических познаний из чистых познаний, и таким образом мы опять нашли бы аргументы, которые

* На полях: «Тщательно проверить и развить!!»

показывали, что Кант уклонился от того положительного пути философии, на котором стояла уже докантовская философия, и что поэтому, несмотря на многие ее недостатки, она остается все же не только более совершенной, но просто остается действительно положительной философией, тогда как Кант свернул на путь отрицательной философии и утверждением ее создал тот громадный софизм, на котором воздвигается здание и всей современной господствующей философии.

Чтобы покончить с этим вопросом, мы должны коснуться еще одного пункта в философии Канта, который, по-видимому, и является самым соблазнительным во всем софизме, он-то и составляет подлинное ядро самого софизма. Жалкий, обезличенный и кастрированный разум, мечущийся в собственных «полицейских» ограничениях и пределах, по самому своему существу способный только к постоянному НЕ, этот разум, однако, объявляется творческим разумом, и его негативное существо таким образом показывается публике в тоге положительно утверждающего ДА. Мертвый Селиман, посаженный на коня, разодетый и нарумяненный, — он должен воодушевить правоверных к битве за иллюзорную истину, символом которой является он сам! «Мы предписываем законы природы» — вот самый соблазнительный лозунг всякой софистики, — мнение положительной философии, что в бытии познаваемом есть бытие познающее, что оба они стоят против друг друга так, что познающее отображает в себе познаваемое, объявляется в корне ложным. Вообще, это сравнительно частный вопрос, у Канта его решение вытекает само собою из решения его дилеммы: понятия не могут сообразоваться с предметами, но для тех, кто держится обратного мнения, здесь действительно большая и важная проблема, обойти которую никак невозможно. Мало того, так как это проблема самостоятельная, то для положительной философии она не может быть решена в форме простого вывода из предпосылок: негативные предпосылки Канта и ее решают негативно, не так просто в положительной философии, так как, несмотря на одни ее задачи, мы можем встретить здесь различие в самом построении, так что и в самой положительной философии можно прийти к отрицанию этого утверждения. Наша собственная задача, таким образом, усложняется, здесь приходится пойти и против тех, кого до сих пор мы могли считать союзниками*, однако и эту работу необходимо выполнить, так как, по нашему убеждению, в отрицании так называемой «теории отображения» лежит или тот кантовский софизм, или, поскольку речь идет о положительной философии, его гипноз, распространяющийся от господствующей философии и на философию независимую. <...>

---

* Примечание в скобках: «!!имеется в виду Гуссерль, поэтому необходимо использовать или опровергнуть его аргументы!!!

Искание основной науки заметно обнаруживается во всех сколько-нибудь оригинальных системах современности, и только продолжающее господствовать кантианство бьется в заколдованном круге кантовского софизма. Положительная работа философии идет в двух направлениях: с одной стороны, это есть просто продолжение прежней положительной строительной работы, с другой стороны, это есть работа, носящая более реформаторский характер, здесь также провозглашается призыв к положительной философии и, в сущности, восстанавливаются ее старые традиции, но работа носит реформаторский характер благодаря тому, что в ней не просто игнорируется софизм Канта, а его стараются преодолеть. Другими словами, в то время как первое направление есть непосредственное продолжение положительных философских традиций, второе — возникло из реакции против господствующей софистики. Мы не предпринимаем анализа направлений современной философской мысли, а потому можем ограничиться только самыми беглыми указаниями. К мыслителям первой категории мы относим, имея в виду крупнейших: Лотце, Буссе, Тейхмюллера и Лопатина; само собою разумеется, что вторая группа представлена мыслителями еще более разнородными, так как речь идет о различных самостоятельных попытках выбиться из-под бремени кантианства. Уже Авенариус ищет «новой» основной науки, в известном отношении то же предпринимает Ремке*, мы видели, что в том же направлении понимает задачи философии Штумпф совершенно иным путем, можно сказать, путем отчаяния при виде теории познания, путем самого решительного отрицания, а потому беспочвенно, но в том же направлении шел Джемс, слепо, но непосредственно на тот же путь попадает Бергсон, наконец, путем кропотливого и упорного труда определяется положительно «новое» основание философии Майнонгом и особенно Гуссерлем. Основная философская наука должна быть вовсе не «теорией познания», а «теорией предмета», — Гуссерль избрал для нее название «феноменология»**.

Основная наука имеет задачей изучение предметов, так как они суть, — их бытие может быть существенно разнообразным и разнородным, в зависимости от чего мы получаем в основной науке разнородные описания, но общей их задачей все же всегда остается описать то, что есть, ничего не примышляя и никаких теорий при этом не создавая. Как будет показано ниже, всякий предмет, какого бы рода он ни был, стано-

---

* На полях: «Примеры и развить!»

** Заметки: «След. изложение основных положений Гуссерля!! По своим задачам это и есть «онтология»! Г. применяет этот термин в другом значении, но вопрос не в словах. Это есть именно онтология, и философия вновь становится, чем должна быть — метафизикой! Фен. — 1 часть онтологии, но существенно, еще и вторая — теоретическая онтология или рациональная!»

вится предметом научного изучения в одной из двух форм, или в одном из двух характеров: как предмет конкретного характера и как предмет абстрактного характера. Характер предмета не обозначает рода предмета, поэтому предмет любого рода может стать объектом изучения либо в качестве конкретного, либо в качестве абстрактного характера. Тем не менее известное отношение между родом и характером предмета существует, именно идеальный предмет служит образцом и методологически регулятивом * для предметов абстрактного характера; но этого нельзя утверждать также и об конкретных предметах. И это априори ясно, так как самостоятельность конкретного не допускает какой-либо одной или единообразной формы метода для конкретного многообразия. Но отсюда уже вытекает некоторое ограничение и для абстрактного: так как абстрактное относительно с конкретным, то всегда существует вопрос о «степени» абстрактности. Следовательно, априори необходимо допустить для предметов одного рода свою конкретную основную науку, но также и свою абстрактную основную науку, но наряду с этим, мы будем называть их *идеальными* науками для каждой области бытия, могут существовать еще всеобщие идеальные науки, которые в свою очередь в методологическом отношении могут быть названы основными для самих частных идеальных наук. Само собою разумеется, что соответствующей «общей» конкретной основной науки быть не может, но это не значит, что специальные конкретные науки остаются, так сказать, «без основания», но их изучение может покоиться не на основе изучения «общего бытия», а основе изучения «бытия вообще». Таким изучением и является изучение онтологическое, и прежде всего феноменологическое.

Так как конечной задачей всякого изучения является изучение того, что есть и как оно есть, будь то бытие реальное или идеальное или иное, то абстрактное изучение не имело бы никакого смысла и оправдания, если бы оно не стояло в каком-либо отношении к изучению конкретному. Впоследствии это отношение будет рассмотрено подробнее, здесь нам необходимо только отметить самый факт для того, чтобы устранить еще одно недоразумение, вытекающее из сущности негативистической философии и составляющее даже один из существенных ее признаков. Дело в том, что основной идеальной философской наукой является логика (наряду с математикой!), именно так называемая формальная логика. Давая образец и метод всякого мышления в совершенно всеобщей форме, она вводит в свое содержание постепенно и специально вопросы о методах и приемах науки вообще, оставаясь по существу своему основной наукой. Но будучи сама, во-первых — наукой абстрактной, во-вторых — наукой об предметах, хотя и вообще, но в их идеальном бытии, она сама покоится на феноменологии, или вообще на онто-

* В оригинале: «регулативом».

логии. Негативная философия, не имея онтологического основания, оставляет и логику совершенно беспомощной. Вообще вопрос о положении логики есть, можно сказать, experimentum crucijs для негативной философии: она не знает, что с нею делать и какое место ей уделить. Наиболее последовательно со стороны негативизма просто отрицать за нею какое-либо значение. Как известно, формальная логика и не пользуется большим почетом в господствующей философии: самим Кантом она была объявлена раз и навсегда законченной и не имеющей никакого будущего, и ей было уделено заниматься «пустыми формами», т.е. такими вещами, которые, по мнению самого Канта, невозможны. Дело осложнялось по мере того, как логика, несмотря на предсказание Канта, продолжала развиваться и в своем развитии опровергла предвзятую идею о том, что она изучает пустые формы, уже одним тем, что стала все больше вбирать в себя мето<до>логическое* содержание. Определение места логики после этого для негативной философии стало еще более затруднительным. Но так как негативная философия в основе своей покоится на софизме, замещающем онтологию «теорией познания», то возможный выход из создавшегося затруднения представляется в двояком направлении: либо признать, что и логика покоится на теории познания, либо провозгласить логику «частью теории познания». На первом из этих взглядов нам нет надобности останавливаться, так как абсурдность его очевидна: не может быть всеобщая, и при том основная наука, основана на какой-либо частной науке, следовательно, и на психологии тоже.

Что касается того взгляда, что логика составляет «часть» теории познания, то против него, конечно, направляется тоже возражение, но здесь дело несколько усложняется тем, что могут возразить в свою очередь: мы хотя и не понимаем, что такое онтология, тем не менее рассматриваем логику как часть не-психологии! Тоже возражение возможно и в первом случае, но там оно имеет смысл, и остается только ответить на него пожеланием, чтобы истинная природа философской основной науки была понята и исследована. Во втором случае, действительно, возникает новое затруднение, так как и после такого признания утверждение, что логика составляет «часть» основной науки, является прямым абсурдом, как это можно видеть уже из тех предшествующих беглых замечаний по поводу различного положения и различного значения онтологии как основной науки и логики как основной науки**.

Кантианцев, или называющих себя кантианцами, против такого смещения задач логики и «теории познания» должно бы уже предосте-

---

* В оригинале: «метологическое».

** Заметка: «Краткое, по возможности, указание на Введенского и краткий разбор нелепостей, которые утверждает сей философ!!!»

речь категорическое заявление «самого» Канта о совершенно различном характере того, что он называет «трансцендентальной логикой» и что впоследствии получило название «теории познания», и общей логики. «Общая логика отвлекается... от всякого содержания познания, т.е. от всякого его отношения к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т.е. форму мышления вообще... должна существовать логика, отвлекающаяся не от всего содержания познания... наука, определяющая происхождение, объем и объективное значение подобных знаний, должна называться трансцендентальною логикой, потому что она имеет дело исключительно с законами разума и рассудка, но лишь постольку, поскольку она априори относится к предметам, в отличие от общей логики, которая исследует отношение их и к эмпирически знаниям, и к чистым знаниям разума без различия» (С. 63–64).

Кант опровергает кантианцев, но это не значит, что его собственные взгляды соответствуют истине. Формы, отвлеченные от всякого содержания есть сплошное недоразумение: ни одно соотносительное понятие не может рассматриваться в полной отвлеченности от того понятия, которому оно соотносительно. Но «вещь», обозначаемая соотносительным понятием, — и это лишний аргумент против коперниканства Канта, — может обозначаться и самостоятельно. В сущности, при этом «вещь» становится новым «предметом», с новым «значением», но у Канта и проистекает недоразумение из того, что он это новое значение включает в значение соотносительного понятия. Если же мы захотим оставаться на точке зрения того определения, из которого исходим, то, определяя предмет логики как форму мышления, мы необходимо должны не упускать из виду, что эта форма неизбежно предполагает отношение к некоторому содержанию. Другими словами, логика как основная идеальная наука имеет своим предметом форму или формы мышления, но в их отношении к вещам и объектам. Но так как логика вместе с тем есть совершенно всеобщая наука, то речь, очевидно, идет не о той или иной форме бытия предметов или вещей, отсюда и возникает иллюзия, как будто логика отвлекается от всякого содержания. В действительности нет никакой надобности отвлекаться от всякого содержания, а нужно только иметь в виду всякий предмет, — положения и суждения логики не потому, следовательно, обладают всеобщей годностью, что они отвлекаются от всякого содержания, а потому, что они приложимы ко всякому содержанию, могут быть высказаны обо всяком предмете.

Это не просто словесная поправка, а очень существенный пункт, так как из него освещается весь характер логики как науки: ее предмет есть особого рода бытия предмет, который стоит в всеобщем отношении ко всем другим видам бытия, ко всем без исключения, так что в конце концов и к тем, которые являются его собственным предметом, — сама

логика как наука подчиняется правилам и требованиям логики! Итак, формы, которые изучает логика, ни в коем случае не стоят в пустоте и без всякого отношения к предметам, но они относятся ко всякому предмету. Из этого вытекает еще одно следствие, имеющее большое принципиальное значение: если логика высказывает свои суждения обо всяком предмете, то логическую форму могут иметь не только суждения совершенно в этом смысле всеобщие, но и суждения, относящиеся к какому-либо одному роду или виду бытия. Этот вывод принципиально важен в двух направлениях: 1, он обосновывает, почему обладают логическим значением и логической годностью не только всеобщие суждения и, следовательно, почему любое специальное научное суждение обладает логической формой и логическим значением; 2, и в связи с этим он показывает, в каком направлении должна совершаться работа логика, следовательно, обнаруживает неправильность утверждения, подобного кантовскому, будто логика завершена раз и навсегда, и раскрывает перед логикой самые широкие перспективы, предуказывая ей столь же бесконечный и разнообразный путь развития, какой наблюдается в научном, да и всяком, знании вообще.

С этой точки зрения становится совершенно понятным и необходимым именно то развитие логики, которое приходится констатировать: от самых всеобщих положений формальной логики она переходит к самым специальным и узким проблемам методологии. Та логика, которая была установлена Аристотелем и представляла собою основные положения всеобщего характера, она и до сих пор, действительно, лежит в основании так называемой формальной логики, хотя у самого Аристотеля она носит и «онтологический» характер, как это бесспорно доказано, в особенности Тренделенбургом. Но уже стоики не довольствовались отнесением логических положений к одним только идеальным предметам, и у них мы встречаем то расширение логики, которое может быть характеризовано как вовлечение в сферу ее ведения более частных предметов, совершенно в направлении современной методологии.

Заслуга позитивизма в том и состоит, что он особенно старательно разрабатывал вопросы методологии, хотя в этом и его основная ложь, поскольку вся задача философии сводилась к логической задаче научной методологии и поскольку, следовательно, приватизм принимал здесь особенно узкий характер. Это относится не только к позитивизму Канта, но в еще большей степени к Канту и его критицизму или трансцендентальной философии. Приватизм в самой методологии, в силу которого ее собственные задачи ограничиваются самыми пределами математики и естествознания, — есть также черта, общая всякому позитивизму.

Уже современники Канта отмечали эту сторону как характерную для трансцендентальной философии (Федер), истинное содержание *Критики чистого разума* есть обоснование возможности математики и

естествознания и невозможности психологии. В доказательство этого положения можно только отослать к самим произведениям Канта. Но мы укажем на другое явление, интересное с точки характеристики современной философии. В современном кантианстве наиболее принципиально отстаивается сущность кантианства так называемой марбуржской школой, школой очень влиятельной, трудолюбивой и импонирующей своими важными обстоятельными работами именно в области методологии. Притязания этой школы могут вызывать у философов гнев или улыбку, поскольку это притязания на *философию*, но ее заслуги не могут быть отрицаемы в области метологических проблем и тем, как не могут быть отрицаемы, например, естественнонаучные заслуги какого-нибудь Геккеля из-за его наивного философствования. Именно марбуржская школа с гордостью, но и с близорукостью, принимает упрек по своему адресу в негативизме и приватизме за похвалу, и как некогда гезы, делает его своим лозунгом и прозвищем. Об том прямо заявляет самый трудолюбивый представитель этой школы: критицизм, по его словам, принимает спокойно упрек в «*пан*методизме», и превращает это «новейшее бранное слово» в похвалу; «так как действительно "путь — все, цель — ничто"» *.

Таким образом, из этого одного, но самого яркого примера можно видеть, в каком направлении господствующая философия ведет свое отрицание, ограничение и релятивизм. Но здесь нас интересует другая, более узкая проблема — отношения логики и «теории познания», и с этой стороны приведенный пример еще более поучителен. Наиболее чистое сохранение трансцендентальной философии состоит в том, что во имя ее отрицается положительная философия, но очень дорогой ценой покупается право на это отрицание: она сама превращается в логику, главным образом в методологию. Конечно, explicite это есть отрицание «теории познания», и в этом смысле такой поворот в самой трансцендентальной философии можно было бы только приветствовать, даже не домогаясь объявления этого explicite, — в силу вполне понятных психологических причин, относящихся уже не к идеям, а к их представителям.

Лозунг современных гезов: «*философия как "метод"*» (С. 26), однако, интересен и еще в одном отношении, превращение всей философии в логику** составляет аргумент именно в пользу проводимого

---

* P. Natorp. Philosophie. Ihr Problem u. ihre Probleme. Göttingen, 1911. S. 17, 42. — Это не мешает другому представителю современного кантианства утверждать прямо обратное: кто хочет цели, должен хотеть и средств, и провозглашать, таким образом, «пантелеологизм»... Впрочем, при существенной соотносительности цели и средств, такая антиномия и неизбежна, но зато как сближается критический релятивизм с прагматизмом!

** Заметка: «С. 33 — прив. эту цитату и из педагогики!!».

здесь взгляда, что учение о «форме» без всякого отношения к предмету составляет абсурд, так как приведенный лозунг все же остается парадоксом, но не вздором, пока под логикой понимается логика в широком смысле, т.е. включая в нее и методологию. Поэтому, поправляя в этом пункте Канта, Наторп высказывает саму по себе совершенно правильную мысль: «Если *логика*, уже со времени Платона, *наука о методе* ... то ее предмет нельзя видеть только в «*форме*» науки, которой «*материя*» была бы дана» (С. 42) *.

Этот вывод, что логика должна обращаться к предмету, так же верен, как утверждение, на котором зиждется противоположное мнение, что логика потому не может обращаться к предмету, что все предметы уже «разобраны» специальными науками. Разумеется, это последнее утверждение носит характер особенной убедительности в отношении к «формальной» логике, но формальная логика уже потому не страдает от этого «раздела», что в нем речь идет о «действительных» предметах, тогда как ее предметы идеальны. Но как обстоит дело с методологией? Если ее предметы — идеальны в том же смысле, как предметы формальной логики, то — так как только предмет определяет науку, — методология есть та же формальная логика, — или методологии после «раздела» все-таки осталась собственная, хотя бы небольшая область действительности? Насколько неправильно было бы первое, настолько же превратно было второе, так как методология ни в коем случае не специальная наука о действительности.

Выход из этой дилеммы лежит только в указанном уже направлении: предметы, как предметы, по своему бытию, форме его, и в своей специфичности, должны устанавливаться «основной наукой». Бытие наук, как предметов, есть специальный вопрос феноменологии, только после ответа на этот вопрос можно было бы говорить о том, какой смысл имеет ссылка на «раздел» научных областей. Методология, следовательно, как таковая просто получает свой предмет от онтологии «готовым», и ее собственный вопрос не в том, что такое этот предмет, какие задачи он несет с собою для специальных наук, а только — *как* науки разрешают эти задачи? Эти «как» и составляют собственный предмет методологии, ибо это есть «методы», — методология «принимает» их точно так же, как принимают свой предмет остальные науки, т.е. не касаясь вопроса о том, что есть и как возможен этот предмет по

---

* Наторп оговаривает, что «метод» должно понимать в точно определенном им смысле «пути», «процесса», но эта сторона вопроса для нас несущественна. Этот эволюционистический Bluff трансцендентализма, в сущности, лишает всей пикантной парадоксальности «философию как "метод"», но симптоматически чрезвычайно интересен для облика отрицательной «позитивной» философии нашего времени. Ср. по этому проводу характер признательности, которую выражает Наторп Спенсеру! S. 18f.

своему существу, а только беря его в его конкретном многообразии и эмпирической данности. Отсюда ясно, что сама методология получает вид системы, развивающейся в обе стороны: спецификации и генерификации, — от учения об методах науки, как целого, до самых специальных проблем метода отдельных частных наук. Этим определяется и основное разделение методологии, на мето<до>логию общую и методологию отдельных наук и даже вопросов, — разделение, само собой, условное и абстрактное в отношении конкретного многообразия целого мира науки.

Александр Сергеевич Ахманов[*] (1893–1957) — по первому образованию юрист (ранняя работа «Гражданская свобода». М., 1917), затем философ, логик, аристотелевед (канд. дис. «Логические учения в Древней Греции классического периода»). В сложные для русских философов времена умудрился уцелеть, хотя прошел, как и многие из представленных в нашем томе мыслителей, все опасные места 20-х гг. (ГАХН, Институт слова). Входил в круг Г. Шпета. Его статьей, публикуемой нами ниже, открывается сборник «Квартет», посвященный XXV-летию научной деятельности Густав Густавовича Шпета. Первоначально (18. XII. 1923 г.) работа была прочитана в качестве доклада на заседании философского отделения ГАХН. Там же осенним семестром 1925/26 гг. Ахманов читал доклады «О различии эстетики и философии искусства», а летом 1926-го представлял свою статью «Значение» в кабинете по изучению художественной терминологии[**].

[*] См. биографические сведения в статье С. Мазура (Русская философия: малый энциклопедический словарь. М., «Наука». 1995. С. 36).

[**] См. Бюллетени ГАХН. М., № 2–3, 4–5, 1925–1926.

АЛЕКСАНДР АХМАНОВ

Интеллектуальная интуиция и эстетическое восприятие

§ 1. Первое, что нам открывается в анализе эстетического восприятия, это — наличие в нем особого наслаждения, связанного непосредственно с созерцанием объекта.

На первый взгляд может показаться, что этим состоянием наслаждения и исчерпывается эстетическая природа восприятия, что сам объект восприятия и созерцания его не входят в состав эстетического, как такового, а являются лишь его условиями, что в силу этого следует говорить разве лишь об эстетическом переживании, но ни в коем случае — об эстетическом восприятии.

Однако обратимся к рассмотрению эстетического наслаждения и постараемся на почве исследования его особенностей уяснить, так ли это на самом деле.

Как это было установлено еще Кантом, существенной особенностью эстетического наслаждения является несвязанность его ни с каким теоретическим или практическим интересом. В этом его отличие от всякого вида других состояний удовольствия, приятности, удовлетворенности и т. п. Так, например, чувственное наслаждение, будучи положительной реакцией чувственной природы на реальное воздействие какого-либо объекта, обусловлено соответствием объекта наслаждения чув-

ственному желанию и тем самым связано с практическим интересом субъекта; интеллектуальное наслаждение, определяясь фактом адекватного решения той или иной познавательной задачи, связано с теоретическим интересом; моральное удовлетворение предполагает заинтересованность субъекта в осуществлении той или иной морально или нравственно оправданной цели; нравственное блаженство определяется фактом соответствия чувственной природы этическим целям. Все эти состояния удовольствия или удовлетворенности предполагают соответствие объекта хотению или волению субъекта, все они обуславливаются сознательным или бессознательным констатированием существования хотимого или волимого предмета или события.

Наоборот, эстетическое наслаждение, воспользуемся термином Канта, вовсе не связано со способностью желания, оно коренным образом отлично от всякого наслаждения, обуславливаемого представлением или мыслью о существовании того или иного предмета желания.

Для эстетического наслаждения безразлично, существует ли в действительности пейзаж, изображенный на картине, живет ли герой, изображенный в романе. Оно независимо от того, соответствуют ли моим склонностям или целям нравы, описанные в романе, или событие, изображенное на картине. Но этого мало: оно коренным образом отлично также и от того состояния удовлетворения или удовольствия, которое можно испытывать при сознании, что такое-то произведение искусства существует, что в природе есть прекрасное.

Эстетически наслаждается не тот, кто испытывает удовлетворение от того, что существует прекрасная вещь (такова, в частности, могла бы быть радость коллекционера), или от того, что она соответствует каким-либо субъективно или объективно оправданным целям (личным, общественным, политическим, нравственным), а тот, кто находит удовлетворение в самом акте созерцания. В этом смысле можно сказать, что эстетическое наслаждение не связано ни с каким интересом, что оно абсолютно самодостаточно.

Теперь посмотрим, что отсюда вытекает для решения вопроса о строении акта эстетического восприятия, и прежде всего исследуем, где должно искать источник эстетического наслаждения.

Несвязанность эстетического наслаждения с каким бы то ни было интересом делает его независимым, как от объективно оправданных целей человека, так и от его субъективных склонностей и желаний. С другой стороны, непосредственная связь его с актом созерцания может породить мысль, что источник его следует искать лишь в субъективных особенностях акта созерцания, но не в объекте созерцания. На первый взгляд может показаться, что не особенности объекта созерцания обуславливают собою эстетическое наслаждение, но что пережитое, в зависимости от субъективных условий акта созерцания, наслаждение служит

основанием для предицирования объекту того или иного эстетического качества.

Однако эта непосредственная связь эстетического наслаждения с актом созерцания, как мы сейчас постараемся показать, не только не дает оснований к отрицанию его объективно определяющих начал, но, наоборот, с необходимостью предполагает их.

В самом деле, что можно принять за определяющее начало эстетического наслаждения, если оно лежит не в объекте созерцания, а в субъективных условиях акта созерцания?

Кант, как на такое определяющее начало эстетического наслаждения, указал на свободную игру способности воображения и рассудка. («Der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und Verstandes», Kant «Kritik der Urtheilskraft». Herausgegeben V. K. Rosenkranz, 1838, S. 63.)

По его словам, эта игра познавательных способностей, или, как он иначе выражается, гармония познавательных способностей (Harmonie der Erkenntniss — vermogen) и является основой (Grund) эстетического наслаждения, обуславливающей собою, в силу свойства ее сообщаться другим субъектам, субъектную (не основанную на понятиях) всеобщность и необходимость эстетических суждений, или суждений вкуса.

Но спрашивается, чем обуславливается сама эта гармония познавательных способностей? И если окажется, что в объекте эстетического созерцания нет ничего, что с необходимостью обуславливало бы собою эту игру познавательных способностей, тогда, спрашивается, как была бы возможна всеобщность и необходимость, хотя бы субъективная, т. е. не обусловленная понятиями, эстетических суждений, на которой настаивает Кант в исследовании модальности суждений вкуса; тогда, вообще, как можно было бы оценивать способность эстетического восприятия, как можно было бы говорить об изысканности, тонкости, наличии или отсутствии вкуса?

В самом деле, если отрицать обусловленность эстетического наслаждения объективными, предметными моментами, тогда следует отрицать и какую бы то ни было всеобщность и необходимость эстетических суждений и прежде всего закономерную и необходимую связь эстетического наслаждения с актом созерцания, ибо это означало бы, что так называемые эстетические качества — прекрасность, безобразность, величественность и т. п. — предицируются объекту созерцания, независимо от особенностей самого объекта, и, следовательно, не необходимым и не обязательным для всякого другого сознания образом.

Изложенная апория не решается, а разве только отодвигается, ни апелляцией к общему чувству (sensus communis) у Канта (Kritik der Urtheilskraft. § 20 S. 89, T. 40. S. 161), ни к так называемому нормальному сознанию (у Виндельбанда), ни вообще к какому-либо возможному

субъекту, общезначимым образом оценивающему объект эстетического созерцания, ни, наконец, путем установления различия между актами оценки и актами теоретических суждений.

В самом деле, что может означать нормальное сознание или вообще субъект, общезначимым образцом оценивающий объекты эстетического созерцания, как не такое сознание, которое, в отличие от эмпирического, отвечает гармонией познавательных способностей и эстетическим наслаждением лишь на подлинно эстетические объекты. Не в том ли и состоит так называемая нормальность сознания, что оно, в отличие от большинства эмпирических сознаний, квалифицирует, как ценное только подлинно ценное, что оно, например, предицирует истинность только такому предложению, которое на самом деле истинно, т. е. связь субъекта и предиката которого адекватна предметной связи, что оно оценивает как добрый только такой поступок, который на самом деле добр, что оно называет прекрасным только такой объект, который воистину прекрасен.

Если бы истина не была идеально присуща известному тезису как его логический смысл, если бы добро идеально не обстояло в проступке как его нравственный смысл, если бы красота не была идеально присуща известному образу как его эстетическое качество, то никакое, как бы оно ни было нормально, сознание не могло бы общезначимым образом оценить их как истинные, добрые и прекрасные.

Само различение оценок и суждений, заключающееся в том, что в первых будто бы устанавливается лишь общезначимое практическое отношение субъекта к известному предмету, выражается лишь чувство одобрения или неодобрения, с которым оценивающее сознание общезначимым образом относится к объекту представления, тогда как во вторых выражается знание предмета, высказывается связь двух содержаний сознания, — само это различие страдает чрезвычайной искусственностью и, поскольку берется в указанном смысле, просто неверно. На самом деле общезначимая оценка, поскольку она выражена в предложении, представляет собою такое же теоретическое суждение, как и вообще всякое суждение, но — только с своеобразными предикатами, исследование которых должно составлять задачу особых наук, в том числе — эстетики, ибо в основе ее лежит не просто реакция сознания по отношению к предмету созерцания, обусловленная особыми свойствами сознания, а непременно и прежде всего — особое качество самого предмета. Иначе было бы непонятно, на что же, собственно, реагирует субъект, переживая, например, состояния эстетического удовольствия или неудовольствия. Если бы в предмете не лежало ничего, что познавалось бы в так называемом акте оценки, то, не говоря уже о том, что это означало бы невозможность общезначимых оценок, просто было бы непонятно: как возможна оценка. Сказать, что сознание одобряет или не

одобряет предмет вообще, что оно реагирует на объект вообще, конечно, можно, но только это нисколько дело не разъясняет, а, пожалуй, даже своей неопровержимой верностью его только запутывает.

Если эта характеристика акта оценки, как чисто практическое отношение сознания к своему объекту, представляется ошибочной вообще, то она тем более неверна в отношении эстетических оценок, которые, не будучи связаны ни с каким интересом, уже в силу этого должны строиться не на практической, а теоретической, созерцательной основе. В самом деле, если даже считать, что эстетическая оценка покоится непосредственно на переживании эстетического наслаждения, то, поскольку это наслаждение в свою очередь определяется исключительно созерцанием, но не практическим отношением к объекту (если угодно, в том и состоит его эстетичность, что оно определяется созерцанием), следует самым решительным образом настаивать на теоретической базе эстетических оценок.

Вначале мы высказали предположение, что эстетическое наслаждение, имея своим источником созерцание, может быть, определяется исключительно субъективными особенностями акта созерцания. Однако в дальнейшем выяснилось, что попытки, в чем бы при этом ни усматривалась ближайшая основа эстетического наслаждения, отрицать в конечном счете предметную основу эстетического наслаждения не только исключают возможность общезначимых эстетических оценок, но, превращая оценку в практическое отношение сознания к объекту, делают непонятным самый факт оценки, особенно — оценки эстетической, которая по смыслу лишена всякого практического характера.

Теперь мы можем сказать, что непосредственная связь эстетического наслаждения с созерцанием должна означать прежде всего обусловленность эстетического наслаждения объективными моментами созерцания, — что признание теоретической базы эстетических оценок равносильно признанию предметной основы как эстетического наслаждения, так и эстетических оценок.

Необходимо установить, как мы это в дальнейшем попытаемся еще раз обосновать на анализе созерцания, что особенности акта созерцания необходимым образом определяются особенностями предмета созерцания, что признание необходимой связи эстетического наслаждения с особенностями акта созерцания должна означать не что иное, как признание необходимой связи его с особенностями *предмета* созерцания, и что определяющее начало эстетического наслаждения, в силу этого, следует искать в объекте созерцания.

Это составляет вторую существенную черту эстетического наслаждения, которая обуславливает собою возможность общезначимых эстетических суждений и объективных оценок вкуса.

Здесь мы должны сделать одну оговорку: обусловленность эстетического наслаждения предметными моментами созерцания, конечно, не означает его независимости от субъективных условий эстетического созерцания. Само собой разумеется, что для того, чтобы оно состоялось, необходимо иметь не только соответствующий объект, но и соответствующий акт, в котором этот объект берется. Конечно, факт эстетического восприятия предполагает не только объект восприятия, но и субъект с надлежащими способностями восприятия, в данном случае вкусом. Но на этом мы подробнее останавливаться не будем, ибо проблема отношения субъекта и объекта есть общая проблема философии и мы с ней будем иметь дело в дальнейшем лишь в пределах нашей темы.

Итак, выше нами была отмечена несвязанность эстетического наслаждения с каким-либо практическим или теоретическим интересом, и отсюда вытекало, что определяющим началом эстетического наслаждения не может быть ни сам по себе факт бытия объекта наслаждения, ни факт соответствия его способности желания. Дальше мы пытались показать, что эстетическое наслаждение в качестве своего определяющего начала непременно предполагает предметный момент, и это усматривалось из того, что оно не связано со способностью желания и что оно имеет закономерную и необходимую связь с созерцанием.

Теперь посмотрим: что же означает для характеристики и раскрытия принципиальных особенностей так называемого эстетического восприятия этот факт обусловленности эстетического наслаждения предметными, объективными моментами созерцания. Не означает ли он того, что так называемое эстетическое восприятие не исчерпывается состоянием чистого наслаждения, но помимо того и прежде всего включает в себя, как свою основу, созерцательный момент, — усмотрение предметно данного эстетического факта? На этот вопрос следует ответить решительным *да*. Следует признать, что эстетическое восприятие есть сложный акт, в состав которого входит наряду с состоянием наслаждения, не связанного ни с каким интересом, — так же и созерцание в объекте того, что определяет собою эстетическое наслаждение и что составляет эстетическую природу объекта. При этом оба эти момента эстетического восприятия так связаны между собой, что отсутствие того или другого из них делает эстетическое восприятие невозможным. В сущность этого акта, который носит название эстетического восприятия, входит как момент наслаждения, без которого акт теряет значение акта эстетического и становится актом познавательным, так и момент созерцания, наличие которого, как определяющего принципа наслаждения, делает наслаждение эстетическим и отсутствие которого превращает это наслаждение в простое переживание удовольствия или приятности. Именно самый факт обусловленности наслаждения чистым созерцанием и составляет эстетическую природу акта восприятия.

Однако этим далеко не исчерпывается изучение строения эстетического восприятия: предыдущие рассуждения положили только начало для него и предметом своим имели главным образом лишь один его момент — эстетическое наслаждение. К изучению второго — созерцательного момента мы и должны обратиться теперь.

Если эстетическое наслаждение обладает своеобразными присущими ему особенностями, заставляющими выделить его из среды других состояний чувствования, как наслаждение эстетическое, то не обладает ли соответствующими особенностями и созерцание, обусловливающее собою его, — такими особенностями, которые в силу их принципиального характера позволили бы выделить его из ряда других созерцаний или интуиций? То, что это созерцание необходимо связано с особым наслаждением, которое мы называем эстетическим, то обстоятельство, что только эта его связь с наслаждением, по-видимому, дает право говорить о нем, как об эстетическом, а не просто теоретическом созерцании, еще не составляет его принципиальной особенности, и не дает права противопоставлять его другим видам созерцания, как новый вид. Если оно имеет какие-либо принципиальные особенности, то они должны быть найдены в его строении, а не в его действии, или эффекте.

§ 2. Итак, обратимся а рассмотрению эстетического созерцания в его принципиальных особенностях и прежде всего посмотрим, не является ли оно видом чувственного созерцания.

Чтобы установить особенности того или иного вида созерцания, необходимо прежде всего исследовать: как дан его предмет, ибо особенности данности предмета созерцания определяют особо и особенности интуиции его.

В самом деле, термины *созерцание* и *данность* выражают собой один и тот же факт; и этот факт есть особая установка в сознании какого-либо предмета. Они выражают его лишь с разных точек зрения. А именно, созерцание есть не что иное, как беспредпосылочное усмотрение того, что дано в предмете, а поэтому и созерцаемость предмета означает не что иное, как данность предмета сознанию: если предмет усматривается в созерцании, значит, он дан для сознания. Равным образом и данность предмета означает возможность беспредпосылочного усмотрения его и того, что в нем открывается, т. е. его созерцаемость, ибо если путем непосредственно усмотрения ничего нельзя открыть в предмете, то это вместе с тем будет означать, что невозможно и никакое доказательство суждений о нем (ведь всякий регресс доказательства в конечном счете предполагает непосредственное усмотрение того, что формулируется в первых двух посылках), а это в свою очередь будет значить, что он вообще не дан для сознания.

Таким образом, термин *созерцание* выражает основной факт особой установки в сознании предмета с точки зрения того, как относится

сознание к своему предмету, т. е. с точки зрения субъективности, термин же — данность выражает этот факт с точки зрения того, какое положение по отношению к сознанию занимает предмет, т. е. с точки зрения объектности. Поскольку мы имеем в виду какую позицию занимает сознание по отношению к предмету, мы называем этот факт созерцанием, чтобы обозначить усматривающее, ни в какой мере не изменяющее или творчески не преобразующее предмет отношения к предмету в акте его познания. Поскольку же мы обращаем внимание какое положение занимает предмет в данном отношении, мы называем это отношение данностью предмета, чтобы обозначить познаваемость предмета и вместе с тем независимость его бытия от субъективных условий сознания.

Следовательно, для определения особенностей эстетического созерцания мы в праве обратиться к рассмотрению особенностей данности предмета этого созерцания и при этом наперед можно сказать, что категориальные особенности предмета эстетического созерцания определят собою и все принципиальные моменты самого созерцания как акта.

Выше мы поставили вопрос: не является ли эстетическое созерцание видом созерцания чувственного?

В характеристике чувственного созерцания мы можем в значительной мере последовать за Кантом и обозначить его как созерцание фактов и событий, координированных в пространстве и времени (физические вещи и явления) или координированных только во времени (душевные состояния).

Если бытие объектов, координированных во времени и, следовательно, мыслимых в категориях времени: происхождение, становление, эволюция, длительность и т. п., мы назовем реальным бытием, то можно будет сказать, что предметом чувственного созерцания является реальность как таковая. Именно потому, что предметом его являются реальные факты, так, как они стоят в реальных связях с нашей чувственной природой (органами чувств), без каковой связи созерцание их невозможно, — и самому созерцанию может быть дано название созерцания чувственного. Если и нельзя сказать вместе с Кантом, для которого время и пространство были лишь формами чувственности, что в чувственном созерцании вещь дается в порядке аффицирования нашей чувственной природы, ибо такое определение имело бы тот смысл, что в чувственном созерцании дается не сама вещь в подлиннике, а лишь результат воздействия ее на нашу чувственную природу, то следует признать, что в чувственном созерцании вещь постигается как стоящая в реальных связях с нашей чувственной природой (с органами чувств) и лишь при этом условии дается в созерцании.

Посмотрим: не таков ли предмет и эстетического созерцания и не таковы ли же, отсюда, особенности и самого созерцания. Конечно, эстетическое наслаждение определяется данностью реального события или

вещи: будет ли им архитектурное произведение, скульптурный памятник, картина, произведение словесного искусства, музыкальная пьеса, тело человека или пейзаж. Но вот вопрос: что же именно в этих фактах и событиях с необходимостью определяет собою у субъекта, одаренного вкусом, состояние эстетического наслаждения? Что есть в реальном объекте такого, что делает его эстетически небезразличным, и что должно быть усмотрено в созерцании, чтобы состоялось эстетическое наслаждение? И прежде всего: в каких категориях бытия этот эстетический момент реального объекта дан?

И вот первое, что мы должны признать, это то, что эстетический момент реального объекта не лежит ни в одной из его частей, пространственно или временно обособленных: ни факт колонны в здании сам по себе, ни желтое пятно в картине само по себе, ни отдельный звук в симфонии сам по себе не делают предмет эстетическим; точно так же и не пространственная или временная связь отдельных частей объекта между собой, как связь рядоположности, последовательности или одновременности не составляет эстетическую природу объекта. Если даже часть объекта и эстетична сама по себе, то это качество ее точно так же не лежит ни в отдельном куске этой части, ни в их внешнем механическом сочетании, пространственном или временном, друг с другом.

Эстетичность реального факта внешне, как чувственно воспринимаемое свойство вещи или события, не дана. Если можно так сказать, эстетичность объекта не лежит на поверхности, она не занимает никакого куска пространства и никакого промежутка во времени, она не протяженна и не длительна сама по себе, хотя реальный факт, несущий ее в себе, может быть и протяженным и, во всяком случае, должен быть координирован во времени. Эстетичность объекта представляет собою какую-то внутреннюю его обособленность, и заключается она, на первый взгляд, в особой внутренней связи или упорядоченности его частей. Если говорят, что эстетичность объекта состоит в его тотальности, в его органичности sui generis, в его внутренней целесообразности, то это ведь и значит, что она представляет собою не реальный момент объекта и не механическое сочетание в пространстве или во времени его частей, — ибо тотальность, организованность, внутренняя целесообразность, или как бы иначе ни выражалась эстетическая природа объекта, никак не координирована ни в пространстве, ни времени. В самом деле, что значит, например, органичность объекта? Не означает ли она такую взаимозависимость частей объекта и его целого, в которую каждая часть определяется в своем бытии и в своих качествах целым, и целое возможно только в реализованности, в обнаруженности его в его частях, так что механическое выделение части из организма превращает эту часть в неорганический объект, а целому причиняет ущерб в выражении его. Но эта взаимозависимость частей организма вовсе не усматривается

как его внешнее свойство, нельзя сказать, какое реальное место в пространстве или во времени она занимает и в каких пространственных или временных связях стоит она к другим реальностям. Конечно, сам организм локализован в пространстве и во времени, и эта локализованность открывается в чувственном созерцании, но спрашивается, каким органом чувств улавливается описанная взаимозависимость его частей, его внутренняя целесообразность; в каких реальных связях стоит она к нашей чувственной природе. Реально даны нам лишь внешняя рядоположность частей организма в пространстве или последовательность его состояний во времени, но качественная обусловленность частей целым или так называемая внутренняя целесообразность организма реально нам не дана. Она дана нам как смысл, как сущность организма, а именно так, как вообще даны предметы так называемого идеального бытия, которые, не будучи координированы в пространстве или во времени, <отличаются> от актов сознания, как и реальные факты. Надо признать, что наряду с реальностью есть еще особый род бытия, который, хотя и открывается в сознании в виде лишь мыслимых реально неощутимых содержаний, но тем не менее вовсе не идентичен с актом сознания, а дан столь же предметно, как и реальный факт.

На первый взгляд может показаться, что эти идеально данные содержания сознания являются лишь продуктами сознания и в силу этого тождественны по своему бытию с его состояниями, а именно может показаться, что они являются результатами спонтанной абстрагирующей деятельности рассудка и что в силу этого эстетический момент, не будучи реальным свойством объекта, а его идеальной особенностью, совершенно лишен предметного значения.

Однако предметность идеального легко может быть усмотрена из анализа самого акта абстрагирования, за счет которого относят установку в сознании идеального бытия.

В самом деле абстрагирование, или выделение в сознании общих черт, присущих индивидуальным фактам, предполагает акт сличения тех фактов, от которых мы, как выражаются, отвлекаем их общие признаки. Акт же сличения индивидуальных фактов в свою очередь предполагает видение в них того, что им обще, т. е. тех же общих признаков, но в их сращенности с индивидуальными особенностями вещи или события. Иначе было бы непонятно, как мы, не усматривая в индивидуальных вещах общих им начал, можем выделять из всего многообразия чувственного материала эти вещи как сходные, чтобы потом отвлекать от них общие признаки, которые и составят содержание абстрактного понятия. Подобно тому как необходимая связь эстетического наслаждения с объектом эстетического восприятия предполагает усмотрение в объекте соответствующих определяющих эстетическое наслаждение моментов, подобно этому и так называемое образование понятий предполагает ус-

мотрение соответствующих предметных моментов в вещи, каковыми в данном случае должны быть те же понятия, но в их сращенности с индивидуальными особенностями вещи. Если бы в основе акта абстракции не лежало усмотрение соответствующих идеальных предметных моментов, то было бы непонятно, чем определяется закономерность в образовании понятий. Объективность понятий и означает именно данность их сознанию предметным образом, означает независимость их по своему бытию от состояний субъекта, нетождественность их с теми актами сознания, в которых они открываются, — с актами мысли. Надо признать, что так называемые содержания мысли — понятия, идеи представляют собою особый род бытия, независимый от субъекта и, в отличие от реального бытия, имеющий свои категориальные особенности: вневременность, внепространственность, тождественность. И вместе с тем надо признать, что каждая вещь (или событие), помимо того, что она координирована в пространстве и во времени или только — во времени, помимо того, что она стоит в реальных связях с другими вещами, также заключает в себе и идеальные моменты, иначе говоря, имеет такие особенности, которые не координированы ни пространственно, ни во времени, которые ни в каких реальных связях с другими реальностями не стоят и которые в акте чувственного созерцания не усматриваются. Надо признать вообще, что мир помимо своих реальных моментов, помимо пространственной и временной координированности его частей и пространственных и временных связей (рядоположенность, одновременность, последовательность) включает в себя идеальные моменты, качественно определяющие его и в силу этого являющиеся сущностными моментами бытия. Надо признать, что реальностью бытие не исчерпывается, что наряду с реальностью в бытии есть еще идеальное, сущностное начало. Это вовсе не должно означать какого-то удвоения мира, как в этом несправедливо Аристотель упрекал Платона, ибо удвоением можно назвать образование только такого второго предмета, который, будучи другим — вторым предметом по числу — нумерически, оставался бы тем же самым, тождественным по содержанию. Очевидно, удвоение возможно только в области количеств, ибо только количество, сохраняя тождество своего содержания, может быть повторено в своем бытии; мир же идей или эйдосов не есть нумерически второй по отношению к реальному и тождественный ему по содержанию мир, но оба они: и мир реальный, и мир идей суть моменты или стороны одного и того же мира, причем реальная сторона есть не что иное, как обнаружение во времени и пространстве другой стороны мира — идеальной, иначе говоря, ее реализация.

Категориальными особенностями этого идеального мира, как выше было упомянуто, являются его вневременность, внепространственность и тождественность: в отличие от реальной вещи идея ее не за-

нимает пространства, не начинается и не кончается во времени; она не может быть даже названа вечной, если под вечностью понимать бесконечность во времени, — она стоит вне потока времени, и, наконец, будучи вневременной, в противоположность всему существующему во времени и подчиненному закону изменения, она подчинена закону тождества. Две последние категориальные особенности, это следует подчеркнуть, вневременность и тождественность, являются наиболее существенными для идеального бытия и связаны между собой необходимым образом так, что одна из них предполагает другую. Если все, что существует во времени, неизбежно подчинено закону изменения, ибо существование во времени прежде всего и воспринимается как изменение, и если обратно: всякое изменение предполагает бытие во времени, ибо — означает различие хотя бы двух моментов существования вещи, то все, что стоит вне потока времени, — вневременное бытие в силу этого является тождественным, не подверженным смене состояний бытием, ибо наличие в нем какого-либо изменения тем самым вводило бы его в поток времени, делало бы его фактом временного бытия.

Теперь посмотрим, не относится ли определяющее начало эстетического наслаждения или, иначе говоря, эстетическая природа вещи или события к роду идеального бытия.

Выше нами было указано, что эстетическое начало вещи не лежит 1) ни в факте ее бытия, ни в факте соответствия ее нашим хотениям или волнениям, ибо эстетическое наслаждение не связано ни с каким интересом, 2) ни в ее реальных свойствах и не в их механическом сочетании в пространстве или во времени, ибо эстетическая природа вещи не является чувственным фактом. Может быть, предметом эстетической интенции является сама идея вещи, та ее сущность, которая определяет собою вещь как целое? Может быть, эстетическая природа вещи определяется тем, что в нее реализовано?

Отвечая на эти вопросы, мы уже с самого начала можем установить, что эстетическим фактом ни в коем случае нельзя считать общую идею, хотя бы это была общая идея самого прекрасного. В самом деле, эстетический факт есть факт образного созерцания: эстетический предмет есть индивидуальное, а не общее бытие. Общая идея подлежит философскому рассмотрению и выражается в понятиях. Раскрытие содержания ее составляет предмет философской онтологии, а изучение выражения ее в понятиях составляет предмет логики. Сама по себе общая идея ни прекрасна, ни безобразна, ни величественна, ни ничтожна, она лежит вне сферы эстетической предикации.

Может быть, в таком случае эстетическим фактом является индивидуальная сущность вещи или ее конкретная идея? Посмотрим, что это значит.

Конкретной идеей мы можем назвать идею данной индивидуальной вещи или события в ее сращенности с реальными моментами вещи или события, — идею в ее выраженности в реальном факте, идею в том ее виде, как она определила собою реальные моменты вот этого словесного, звукового, пространственного факта.

Поэтому, если эстетический момент лежит в конкретной идее вещи, то это значит, что он коренится в реализации идеи — в факте определения идеей реальных моментов вещи или события.

Но этого мало; не конкретная идея сама по себе, не ее содержание и не факт ее реализации определяют эстетическую природу объекта, ибо для эстетического наслаждения безразличен как факт бытия вещи, сам по себе, так и содержание реализовавшейся идеи, само по себе. Эстетическая природа вещи определяется прежде всего не тем, какая идея реализована в вещи и каков материал реализации, а тем, как реализовалась идея.

Следует эту мысль выразить определеннее и сказать, что именно особенности или качества реализации в индивидуальной вещи имманентной ей идеи и определяют собою ее эстетическую природу. Не идея сама по себе, не реальные свойства вещи сами по себе и не факт реализации идеи сам по себе образуют собою эстетическую природу вещи, но именно качество реализации идеи, качество выражения ее в реальных моментах вещи или иначе говоря — форма реализации идеи.

Там, где есть лишь одно чувственное созерцание реальных свойств вещи или одно отвлеченное усмотрение идеи, там еще нет эстетического созерцания. Эстетическое созерцание начинается там, где имеет место усмотрение особенностей реализации идеи. Если верно то, что предметом эстетического созерцания является вещь или событие в ее индивидуальности, то это прежде всего должно означать, что в основе эстетического созерцания должно быть усмотрение определения идеей чувственных дат вещи, с тем, что непосредственным предметом эстетического созерцания будет усмотрение качества этого определения. Именно определенность реальных особенностей вещи имманентной ей идеей и обуславливает собою индивидуальность вещи, ее неделимость и неповторяемость: она неделима в силу того, что части ее не механически сложены друг с другом, а определены в составе целого идеей этого целого, она неповторяема в силу того, что идея, выраженная в ней, реализовалась в тех ее реальных моментах, которые в условиях пространственной и временной координации отличают ее от других вещей. Там, где нет усмотрения этой определенности частей и реальных свойств вещи ее идеей, там нет и усмотрения индивидуального. Нельзя сказать, что принцип индивидуализации лежит в идеальном или реальном моменте вещи, в ее форме (μορφή) или материи (ὕλη) в отдельности, но он лежит именно в самом сращении идеального с реальным — формы и

материи, качество же этого сращения и есть то, что составляет настоящий предмет эстетического созерцания.

Итак, мы можем сказать, что определяющее начало эстетического наслаждения, или иначе говоря, эстетическая природа объекта лежит в качестве реализации идеи — в особенностях раскрытия идеи в реальных моментах вещи. Только в этом смысле и могут иметь известное значение определения эстетического момента как особой гармонии частей объекта, или особой органичности его, или, наконец, как особенности выражения. Только в этом же смысле может иметь значение и определение эстетического момента как своеобразного синтеза реальных особенностей предмета, тем более что синтез сам по себе есть не что иное, как способ или вид подчинения синтезируемых моментов известному идеальному началу.

Усмотрение особенностей или качества реализации идеи в вещи и есть то, что лежит в основе эстетической предикации. Раскрытие этих особенностей реализации идеи и должно составить предмет эстетики. Прекрасное, безобразное, возвышенное и вообще все эстетические качества суть не что иное, как качества или особенности реализации идеи в вещи или событии, качества сращения в вещи реального и идеального начал.

Не пытаясь давать здесь сколько-нибудь обстоятельного раскрытия содержания этих качеств, и в частности — прекрасного, мы можем только в общих выражениях указать, что прекрасное вещи в противоположность безобразному предполагает, как свое условие, такую реализацию имманентной вещи идеи, в которой все реальные моменты ее без остатка и гармонически определены идеей, и вместе с тем идея без остатка выражена в реальных моментах вещи. Этим обуславливается абсолютное единство подлинно художественного произведения, абсолютное совпадение его формы и содержания — та его особенность, что в нем нет ничего лишнего и случайного и ничего недостающего. Этим обуславливается то, что по отношению к художественному произведению мы можем сказать, словами Гегеля: «so muss es sein» («Rechtsphilosophie». Zusatz zu § 15).

Конечно, признание определяющего начала эстетического факта в особом качестве реализации идеи не означает того, что идея и реальные моменты вещи для эстетического восприятия безразличны; — это значит только то, что не они сами по себе, а особенности их сращения являются предметом интенции эстетического созерцания. Идея и реальные моменты вещи не стоят вне сферы эстетического восприятия, а входят в него, ибо иначе было бы невозможно и усмотрение их сращенности (в этом усмотрении они получают свое, так сказать, эстетическое место, обнаруживая себя в качестве моментов подходящих или неподходящих, отвечающих или не отвечающих закону эстетической реализа-

ции идеи), но они входят в эстетическое восприятие не как предметы интенции, а в качестве подчиненных моментов.

Теперь мы можем определить, к какому роду бытия относится эстетический момент вещи или события, а в зависимости от этого установить и принципиальные особенности эстетического созерцания.

Первое, что приходит на мысль после изложенной характеристики эстетического момента, это то, что он не относится ни к идеальному, ни к реальному бытию, а, будучи укоренен в их связи друг с другом, представляет собою особый род бытия. Но такое решение вопроса удовлетворить нас не может, и вот почему. Эстетический факт не есть просто факт реализации идеи, в таком случае он был бы просто фактом бытия той или иной вещи или события. Эстетический момент, как это было выше указано, заключается в особом качестве реализации идеи: эстетичность вещи определяется не фактом ее бытия, а тем, как реализовалась или, иначе говоря, как определила собою реальные моменты вещи та или иная имманентная вещи идея. Это качество реализации можно назвать внутренним строем предмета.

Отсюда нетрудно усмотреть, что эстетический момент сам по себе относится к идеальному бытию, ибо качество реализации идеи, или внутренний строй предмета, дан нам не реально, а идеально, не как свойство, координированное в пространстве и времени, а как вневременный и ни в каких реальных связях с нашей чувственной природой не стоящий момент.

Отсюда следует, что эстетическое созерцание относится к тому роду созерцания, или интуиции, в котором вообще открывается идеальное бытие, а та его особенность, что предметом его интенции является не отвлеченная идея, а идея в ее конкретизации, и притом, именно, качество этой конкретизации определит собою и все видовые свойства эстетического созерцания, отличающие его от других видов созерцания идеального.

§ 3. То созерцание, в котором дается идеальное бытие, в отличие от чувственного созерцания, мы можем назвать чистым созерцанием. Этим термином «чистое созерцание» мы даем пока лишь отрицательное определение, указывая, что предмет этого созерцания дается не в ощущении.

Попытаемся описать это созерцание в положительных терминах. И вот из самой природы идеального бытия как бытия вневременного и тождественного следует, что оно есть данность мысли, а не какого-либо иного познавательного акта. Вневременное и тождественное, не приуроченное ни к какому месту в пространстве и не введенное ни в какой момент времени, это бытие не может быть взято или уловлено никакой модификацией акта чувственного созерцания: оно может быть уловлено лишь тем актом, который берет предмет не в его пространственных и

временных координатах, а в его внутренних качествах и сущности, — актом мысли, в широком, не Кантовском значении этого слова. Поэтому то созерцание, в котором дается идеальное бытие, может быть названо интеллектуальным созерцанием, или интеллектуальной интуицией.

Надо признать, что сфера созерцания, т. е. беспредпосылочного усмотрения сознанием того, что дано в предмете, не исчерпывается чувственным созерцанием, а что наряду с ним есть другой род созерцания — созерцание в мысли, ибо иначе было бы непонятно, в каком акте сознание получает содержания мысли: понятия, идеи.

Вместе с тем надо признать, что сфера мысли не исчерпывается спонтанными актами рефлексии, — актами субсумирования предметов под понятия, как это думал Кант, а включает в себя также акты чистого созерцания.

Если понятия, как мы пытались показать выше, не являются результатами абстрагирующей деятельности сознания и если идеи точно так же нельзя отнести к внутренним формам сознания, ибо тогда что означала бы их объективность, а и те и другие представляют собою идеальные моменты объектов сознания, то, очевидно, данность их сознанию предполагает особый акт их усмотрения, который должен быть актом мысли.

Итак, мы должны признать, что наряду с чувственным созерцанием есть созерцание интеллектуальное. Надо признать, что мысль — есть не только способность суждения, но помимо того и прежде всего — способность созерцания, что наряду с дискурсивной мыслью, как ее условие, есть мысль созерцающая.

Теперь обратимся к рассмотрению особенностей созерцающей мысли или, — воспользуемся обычным термином — интеллектуальной интуиции.

Кант, различая чувственность как способность, посредством которой даются предметы знания, и рассудок как способность, посредством которой ничего не дается, но данное в чувственном созерцании субсумируется под понятия, считая существенным для первой ее пассивность, существенным для второго — его самодеятельность (Spontaneität), на почве этих определений строит и свое учение об интеллектуальной интуиции как о проблематическом понятии творческого созерцания. Именно той предпосылкой, что мысль есть чисто спонтанная познавательная способность, обосновывается в учении Канта как творческий характер интеллектуальной интуиции, так и то, что интеллектуальная интуиция для Канта имеет значение лишь проблематического понятия. В самом деле, если мысль, как настаивает Кант, есть чистая самодеятельность, а в созерцании даются предметы знания, то в интеллектуальном созерцании, объединяющем собою функции созерцания и мысли, предметы должны были бы даваться не производным, а перво-

начальным образом — в результате чистой самодеятельности или чистого самосознания мысли. Такое созерцание, называемое интеллектуальным, было бы созерцанием не получающим, а созидающим свои предметы, или, как называет его Кант, было бы первоначальной (intuitus originarius), а не производной интуицией. Такой рассудок — созерцающий рассудок в своих актах не определял бы в понятиях предметы, данные ему в каком-то ином созерцании, а сам творил бы предметы своего созерцания и потому, как говорит Кант, не нуждался бы ни в категориях, ни в особом акте синтеза многообразия чувственно данных представлений.

Но в такой интуиции творческого характера Кант совершенно справедливо отказывает человеческому сознанию и говорит о ней лишь как о чисто проблематическом понятии такой способности созерцания, которая могла бы быть приписана лишь Высшему Существу (allein dem Urwesen), но не существу, зависимому и в своем существовании, и в своем созерцании.

Между тем интеллектуальная интуиция, как созерцание в мысли идеальных данностей сознания, есть несомненный факт нашего сознания и, в частности, — сознания эстетического, и вместе с тем также несомненно, что она в каком-то смысле является творческой интуицией, или, точнее говоря, — активной. Что же в таком случае должен означать ее творческий характер, или ее активность?

И вот здесь мы должны совершенно твердо установить, что она является творческой интуицией совершенно не в том смысле, в каком этот термин берется в учении Канта.

Если Кант должен был признать творческий характер интеллектуальной интуиции в смысле способности, созидающей свои предметы, с тем, чтобы потом в этой высшей способности отказать человеческому сознанию, то это обуславливалось ошибочной предпосылкой его учения, а именно тем, что способность усмотрения он целиком отнес в сферу чувственности, оставив на долю мысли лишь спонтанность способности суждения. Между тем все дело и заключается в том, чтобы признать, что мысль не исчерпывается спонтанностью актов суждения, но что прежде всего она есть способность усмотрения независимых от нее по бытию идеальных данностей сознания. Ведь только на почве такого усмотрения идеальных предметов и логических связей между ними и становится возможной так называемая спонтанность актов рефлексии. И даже более того: в состав самого акта суждения или, иначе, акта субсумирования предмета под понятия уже входит, как его основа, интеллектуальное усмотрение идеальных объектных связей, и так называемая спонтанность рефлексии разыгрывается лишь на почве этого первоначального усмотрения. Не из догматически принятого учения о мысли, как спонтанной способности познания, мы должны исходить при характеристике

интеллектуальной интуиции, а, наоборот, на основании того, что нам откроется в изучении интеллектуальной интуиции, мы должны перестроить учение об акте мысли. И так как весь смысл признания интеллектуальной интуиции заключается в допущении беспредпосылочного усмотрения в мысли идеальных данностей сознания, независимых от него по бытию, то нам с самого начала следует признать, что интеллектуальная интуиция есть созерцание, не творящее свои предметы в акте их усмотрения, а лишь усматривающее то, что дается сознанию его предметом; а вместе с тем и установить, что мысль представляет собою не исключительно акт самодеятельности сознания, но наряду с этим и прежде всего есть акт усмотрения объектно данных идеальных содержаний.

Эта особенность интеллектуальной интуиции, как усматривающей способности мысли, и позволяет сближать ее в известном отношении с чувственной интуицией и объединять их в одном понятии интуиции, или созерцания.

Однако, как выше было указано, интеллектуальной интуиции в каком-то отношении все же присущ творческий характер, и эта особенность ее, наряду с ее принципиальной особенностью — идеальностью предмета созерцания, составляет весьма важную добавочную отличительную черту, правда уже лишенную принципиального значения. Посмотрим, что это значит. И для этого обратимся к уяснению характера данности вещных предметов чувственной и идеальных данностей интеллектуальной интуиции.

Вещь, как предмет чувственной интуиции, дана в ее реальной пространственной и временной обособленности от других вещей и от созерцающего субъекта. В силу этой реальной обособленности вещи адекватное усмотрение ее реальных свойств и связей требует лишь надлежащей остроты чувственного аппарата, напряжения внимания и ряда физических актов, направленных на то, чтобы ввести ее в сферу сознания. Какой-либо особой культуры сознания, которая должна была бы поднять сознание до известной высоты, с которой откроются реальные свойства вещи, или какой-либо особой духовной работы созерцающей души здесь не требуется. Иначе дело обстоит в интеллектуальной интуиции, особенно в интуиции общих идей и понятий, и тем более в интуиции особенностей реализации идей или внутреннего строя предмета (о математической интуиции мы упомянем особо). Здесь предмет интенции реально не обособлен от созерцающего сознания, и установка его в сознании дается не простым актом внимания. Здесь нельзя отвести глаз от предмета с тем, чтобы потом, направив на него зрение, при известном напряжении внимания, автоматически получить его в сознании. Предмет интеллектуальной интуиции открывается лишь как содержание сознания, без каких-либо реальных дат и в силу этого под влиянием

субъективных особенностей созерцающего сознания легко может быть подменен другим предметом или искажен в своем составе, что также будет означать его подмену. Склонность, влечение, страсть в чувственной интуиции лишь как исключение из правила могут исказить предмет созерцания и вызвать иллюзию. Наоборот, в созерцании идей, как правило, предполагается чистота интенции сознания. Если вообще всякое созерцание предполагает, как условие его возможности, два момента: 1) наличие предмета и 2) обладание соответствующим актом, в котором этот предмет может быть уловлен, то интеллектуальное созерцание сверх того предполагает еще работу над этим актом, активность со стороны сознания по расчистке и прокладке в сознании пути к предмету.

В этом прежде всего и состоит та активность интеллектуальной интуиции, о которой мы упоминали выше.

Эта активность если что-либо и преобразует, то не предмет, а душу созерцающего субъекта, превращая ее в орган, пригодный для созерцания идей. Даже более того, эта деятельность сознания не только не творит и не изменяет ничего в предмете интуиции, но, напротив, раздвигая субъективный туман — источник миражей и всяких иллюзий, обволакивающий в обычном сознании предмет созерцания, — открывает его в подлиннике. Иначе говоря, эта активность усматривающей мысли есть ratio cognoscendi, но не ratio essendi предмета созерцания: она имеет точкой приложения не предмет созерцания, но — душу созерцающего субъекта. Она бессильна, хотя бы это и лежало в намерении изменить что-либо в составе предмета интуиции. Она, конечно, как всякая активность, что-то изменяет в бытии, но тем бытием, в состав которого она вносит изменения, является не предмет интуиции, а интуирующая душа. Поэтому, если в интеллектуальной интуиции и лежит момент активности, то не в смысле деятельности созидания ее предмета, а если угодно, в смысле деятельности созидания из материала душевных сил, органа, пригодного для познания этого предмета и вместе с тем нового духовного организма, определенного в его жизни объективным началом. В интеллектуальном созерцании сознание по отношению к предмету занимает столь же усматривающее положение, как и в чувственном созерцании, и в этом — их сходство, но в интеллектуальном созерцании в противоположность чувственному это усмотрение удается только как результат известного преображения души, как результат ее роста, ее окрыления, по выражению Платона («Федр» 246 de, 251bc), или ее подъема до степени ее одухотворенности.

Напомним, что сказанное относится лишь к двум видам интеллектуальной интуиции — к философской интуиции идеи и эстетической интуиции качества реализации идеи, к тому, что Платон называл εἶδος (De republica 534, 511 de). Что касается математической интуиции, которая также относится к роду интеллектуальной интуиции, то она, будучи

интуицией предмета экстенсивно данного, наряду с другими особенностями, на которых мы здесь останавливаться не будем, не предполагает этой активности сознания, ибо хотя предмет ее дан так же идеально, как и предмет философской интуиции, но, обладая четкостью пространственного образа (геометрический треугольник) или определенностью количества или величины, он в самом себе несет гарантию от искажения субъективными особенностями сознания.

Итак, активность интеллектуальной интуиции прежде всего состоит в том, что созерцание идеально данного предмета устанавливается в результате известной организации душевных сил, и в этом смысле интеллектуальная интуиция может считаться как бы продуктом двух созидающих ее фактов: 1) предмета, открывающегося в ней, и 2) деятельности субъекта, превращающей душу в орган адекватного усмотрения идеи. При этом организующим душу началом является тот же предмет интуиции, ради которого эта организация совершается, так что процесс организации души представляет собою по мере его нарастания все большее и большее взаимопроникновение, с одной стороны, свободных сил души и, с другой стороны, предмета созерцания, связывающего и определяющего собою движение этих сил; в состоявшейся же интуиции устанавливается абсолютная определенность души предметом созерцания и вместе с тем адекватное раскрытие предмета в сознании.

Пока мы имели дело с интеллектуальной интуицией вообще как способностью усмотрения идеально данных предметов, а там, где речь шла об ее активности, — с разумной интуицией идей и с эстетической интуицией качеств их реализации, не устанавливая пока между ними различия. Обратимся же теперь к эстетической интуиции в особенности и посмотрим, какие черты отличают ее от других видов интеллектуального созерцания.

Надо сказать, что термин интеллектуальная интуиция в его широком значении, как понятие интуиции идеального бытия вообще, обнимает собою ряд типов интеллектуального созерцания, имеющих свои обусловленные формами идеального бытия видовые особенности. Мир идей богат не только бесконечным числом сущностей, но также и своими формами, а каждая форма идеального бытия требует своеобразного акта созерцания. Поэтому, исследуя формы идеального бытия, мы могли бы установить и типы интеллектуального созерцания. Так, мы могли бы выделить: 1) сущностную интуицию идей, которую можно было бы, следуя за Платоном, приписать разуму, 2) интуицию рассудочных понятий и логических связей бытия, которую можно было бы назвать интеллектуальной в узком значении этого слова. В той и другой мы могли бы различить интуицию идеального в отвлечении (in abstracto) и, как условие, интуицию идеального в его реализации (in concreto). Наконец, наряду с этим мы могли бы указать на своеобразие математической ин-

туиции и определить место этической интуиции. Но не это нас сейчас занимает. Мы должны теперь найти место в сфере интеллектуального созерцания эстетической интуиции и установить главные ее особенности. И вот, прежде всего, так как эстетическая интуиция есть интуиция качества реализации идеи или, иначе говоря, качества реализации сущностного начала вещи, она более всего может быть сближена с интуицией разумной, но вместе с тем, будучи интуицией не сущности, а внутренней формы ее реализации, она имеет и свои специфические черты, которые заставляют выделить ее в качестве особого вида интеллектуального созерцания.

Выше мы определили активность интеллектуальной интуиции как деятельность организации душевных сил предметом созерцания. Однако, этим не исчерпывается активное начало интуиции эстетической. Эстетическая интуиция имеет характер активности еще и в другом отношении, а именно в смысле воспроизведения в акте созерцания самой внутренней динамики определения идеей чувственных дат вещи.

В самом деле, чтобы усмотреть в вещи не только ее идеальное содержание и не только факт реализованности идеи в чувственных датах вещи, но помимо того — качество или форму этой реализации, для этого необходимо видеть саму внутреннюю динамику определения идеей чувственных дат вещи, как бы внутреннее движение в выражении идеи в реальных моментах вещи.

Только это видение позволяет нам различать среди художественных произведений рассудочные, тенденциозные и подлинно художественные произведения, аллегорические и символические, манерные и стильные и т. д. Это внутреннее движение определения идеей вещи ее чувственных дат не есть процесс, протекающий во времени, тем более это не есть сам акт создания художником своего произведения. Это движение идеально, оно аналогично тому внутреннему движению, которое есть в силлогизме — в логической последовательности посылок и заключения. Сходство между внутренней динамикой определения идеей чувственных дат вещи и внутренней динамикой силлогизма состоит в том, что и там и тут эти движения не реальные процессы, а идеальные последовательности. Различие же между ними заключается в том, что, тогда как в силлогизме это движение есть движение от идеального основания к идеальному следствию, здесь это движение есть движение от идеального определяющего и выражаемого начала к реальной его выраженности и определенности.

Так вот, чтобы усмотреть в эстетическом созерцании качество реализации идеи, необходимо видеть в вещи это идеальное движение определения идеей чувственных дат вещи. Кто не усматривает в вещи этой ее внутренней динамики, тот может видеть лишь идею вещи или факт ее реализации, но не в состоянии уяснить себе те особенности реа-

лизации идеи: полноту или недостаточность, необходимость или случайность, тенденциозность или непосредственность, аллегоричность или символичность и т. д., которые как раз и важны для эстетической характеристики вещи. Только тот, кто видит самую динамику определения идеей реальных моментов вещи, только тот может в своем созерцании отрешиться, как от факта соответствия или несоответствия вещи его склонностям, желаниям и волнениям, так и просто от факта бытия вещи, и тем самым будет способен испытать то особое наслаждение, не связанное ни с каким интересом, которое называется наслаждением эстетическим.

Но что значит видеть в вещи внутреннюю динамику определения идеей чувственных дат вещи? Тот акт, в котором эта динамика усматривается, должен в самом себе заключать такое же внутреннее движение, он должен быть актом, воспроизводящим эту динамику, ибо иначе в нем открывалась бы как данность или только сама по себе идея, или факт ее реализованности. Конечно, эстетическое созерцание имеет дело с вещью, но вещь в нем дается не только в ее идеальном содержании и не только в ее чувственных датах, но и в ее внутренней динамике соотношения определяющего и определяемого начал. А эта данность вещи в ее внутренней динамике сообщает и самому эстетическому созерцанию своеобразную динамику, которая отличается как от экстенсивного движения в чувственной интуиции, так и от более близкого ей внутреннего движения в членении понятий и в последовательности оснований и следствий отвлеченной диалектики.

Это воспроизведение в эстетическом созерцании внутренней динамики вещи вовсе не означает воспроизведения в созерцании самого протекающего во времени процесса образования вещи или, если речь идет о художественном произведении, творческой деятельности художника, ибо, как мы сказали выше, эта динамика определения идеей чувственных дат вещи есть идеальное движение, а не реальный процесс. И даже больше того: знание процесса образования вещи во времени или творческой деятельности художника не только чуждо акту эстетического созерцания, но даже мешает ему, привнося в созерцание прагматическо-познавательное начало и тем самым разрушая самодостаточность эстетического созерцания. Художественная вещь предстоит эстетическому сознанию, как независимая от процесса ее образования, как замкнутый в себе мир, и все, что обнаруживает в ней подлинно эстетическое созерцание, обнаруживается в вещи таким, каким предлагает это сама вещь.

Указанные черты эстетической интуиции, а именно то, что она: 1) есть интуиция идеального и, как такая, являет собою вид интеллектуального созерцания, 2) что она есть усмотрение предметного данного качества реализации идеи, или, иначе говоря, качества внутреннего строения вещи, 3) что в ней лежит активность, преобразующая интуирующую душу в орган адекватного созерцания идей, 4) что она есть интуиция,

воссоздающая внутреннюю динамику определения идеей чувственных дат вещи, — вот эти черты и определяют в основном особенности эстетической интуиции. На этом мы и могли бы закончить наше изложение, но остается еще указать отношение эстетической интуиции к чувственному созерцанию и, возвращаясь к началу изложения, определить ее место в эстетическом восприятии.

Из того, что эстетическая интуиция есть созерцание качества реализации идеи или качества внутреннего строения вещи, легко усмотреть необходимую связь ее с чувственным созерцанием. А именно сам предмет эстетической интуиции предполагает, что эта интуиция не может состояться иначе, как на почве чувственной, ибо созерцание качества реализации идеи невозможно без того, чтобы в каком-то ином акте не был дан факт реализации идеи, т. е. вещь или событие. И даже больше того: если в отвлеченном созерцании идеи чувственное созерцание играет роль материала, то эстетическое созерцание иначе, как в связи с чувственным, просто невозможно, ибо оно является созерцанием одного из идеальных моментов самой чувственно данной вещи и притом — в ней самой.

Обратимся теперь к эстетическому восприятию в целом. На протяжении предыдущего изложения мы установили, что эстетическое восприятие является сложным актом, в состав которого входят: наслаждение, не связанное ни с каким интересом, и обуславливающая это наслаждение интуиция качества или формы реализации идеи в реальном объекте восприятия. Теперь мы можем точнее определить природу эстетического восприятия, подтвердив, что именно эта связь между наслаждением и интуицией качества реализации идеи и составляет главную особенность эстетического восприятия. Именно, с одной стороны, обусловленность наслаждения интуицией качества реализации идеи в вещи отличает его от всякого другого наслаждения. А с другой стороны, свойство интуиции качества реализации идеи определять собою состояние чистого наслаждения указывает на особый ее характер как специфическую основу чистого наслаждения.

Помимо того, открывшаяся нам в конце изложения связь эстетической интуиции с чувственной сообщает всему акту установки в сознании эстетического объекта характер восприятия и позволяет говорить не только об эстетической интуиции, но и шире — об эстетическом восприятии.

И наконец, теперь мы можем дать определение и вкусу, как способности субъекта испытывать не связанное ни с каким интересом наслаждение в зависимости лишь от объектного момента — созерцания формы реализации идеи в вещи или событии.

Примечания

Публикуется по архивной машинописи из сборника «Квартет», хранящейся в личном фонде Г. Шпета (ОР РГБ. Ф. 718. К. 23. Ед. хр. 10).

Николай Николаевич Волков (24.8/5.9.1897 — 16.11.1974) начинал традиционно, обучаясь на историко-филологическом факультете Московского университета. Но в отличие от многих русских философов имел яркую страницу в своей биографии — участие в гражданской войне в рядах Красной Армии (1918–1921), что, однако, существенно не повлияло на характер его научных пристрастий и творчества. Как до призыва в Армию, так и демобилизовавшись, он занимался математикой и математической логикой. В 20-х годах Волков сотрудничал в Институте научной философии и ГАХНе совместно со Шпетом, Жинкиным и другими видными учеными постреволюционной России, был членом Московского лингвистического кружка, заместителем председателя и ученым секретарем знаменитой «Комиссии по изучению художественной формы» при ГАХН. Больше других повезло ему с поездками за границу: в 1925-1926 гг. он побывал в научной командировке во Фрайбурге, откуда вынес массу любопытных впечатлений о кризисе философской жизни в Германии тех лет (мы публикуем два его обширных «Письма из Фрайбурга», содержащих, кстати, почти единственную информацию, которой обладали московские философы в то время о развитии феноменологической философии). В 20-е были опубликованы его статьи «Что такое метафора», «Композиция лирического стихотворения», «Значение понятия изображение для теории живописи». Позднее Волков занимался эстетикой, искусствоведением, пробовал себя и как самостоятельный художник.

Статья Волкова в «Квартете» (*О суждении*) носит по большей части критический характер, но содержит и оригинальный подход к проблеме суждения, который Волков вырабатывал в пору своих феноменологических увлечений, ученичества, сотрудничества и дружбы с Г. Шпетом. Направлена эта критика прежде всего на традиционную концептуалистическую доктрину в логике, но распространяется и на ее принципиальных критиков в лице Фр. Брентано и его школы (А. Марти).

Волков начинает с критики классического понимания суждения как системы понятий, организованной структурой субъект-связка-предикат. С помощью последней невозможно объяснить феномен экзистенциальных и бессубъектных суждений (impersonalia) без изменения их первоначального смысла. По мнению, Волкова Брентано обошел эту трудность только по видимости, когда ввел в качестве более фундаментального (чем субъект-предикатная структура) определения сущности суждений, соответствующие им психические акты *отвержения* (Verwerfung) и *принятия* (Anerkennung), способные выполнять в суждении те функции, которые прежде отводились связке. Ибо в таком случае способность суждения выражать смысл оказывалась несущественной, а поиск сущности суждений через сущность упомянутых актов

грозил психологизмом. Ученик Брентано Антон Марти только отчасти преодолел психологистические искушения учителя. Волков замечает даже, что Марти отступил от занятых Брентано позиций в вопросе о категорических суждениях. В примерах последних вроде «человек бежит», «звезда упала» он ссылается для их обоснования на особые акты полагающего присоединения (Zuerkennung) или отъединения (Aberkennung), которые как бы наслаиваются на первичное принятие предмета и придают ему новое качество. Но таким образом появляется опасность восстановления субъект-предикатной структуры суждения, ибо акт «полагающего присоединения» заставляет искать специфический признак суждения не столько в полагающей, сколько в соединяющей функции этого акта. Остается возможность говорить о полагающих именах, а о суждениях — только там, где осуществлен предикативный синтез. «И так как Марти, — пишет Волков, — сам признает расщепление мысли и языка и в расщелину вдвигает «внутренние формы», возникает наш последний соблазн искать скрытый предикативный синтез в бессубъектных предложениях, и всюду в предложениях, где наличен полагающий акт. Нетерпимо наличие двух определений сущности одного и того же предмета: и "Anerkennung" и "Zuerkennung", и "Aberkennung" и "Verwerfung"».

Волков предлагает иное понимание отношения суждения к реальности. Оно осуществляется не на уровне какой-либо привилегированной части суждения и не посредством специальных психических актов, а через смысл всего предложения-суждения, которое может быть структурировано как угодно. В отличие от Марти, интерпретировавшего идеи Брентано таким образом, что в основе суждения все равно оказались представления, или понятия, пусть и в единственном числе (напр., не нуждающийся в субъекте предикат, impersonalia), Волков утверждает, что суждение вообще не слагается из понятий. И предлагает не спорить о словах, а придать новый смысл понятиям «субъект» и «предикат». Его заключение: суждение всегда направлено на некоторую подразумеваемую в нем предметность (Sachverhalt), выступающую как субъект, через свой смысл, занимающий место предиката[1].

Итак, именно смысл, а не сущность или присущность (бытие, понимаемое как присутствие: Anwesen или Dasein) становится предметом философских размышлений русского философа. В выявлении его природы и логики ни представления, ни понятия, ни экзистенциальные предпосылки не могут более служить подпорками. Т. е. для понимания суждения можно обойтись без приведения его к форме субъективного или экзистенциального высказывания. При насильственной попытке такого приведения изменяется именно смысл, мы теряем-подменяем предмет мысли.

Примечательно, что подобно Шпету, примеры, которыми Волков иллюстрирует эти свои идеи («светает», «снежит» / «es regnet», «es donnert»), подводят к новому пониманию самого смысла как события, выражаемого в предложении глаголом, а не определением (предикатом) и выражающего ситуацию чистого становления, а не бытия как присутствия. И действительно, в приводимой выше примирительной формуле Волков не столько предлагает понимать смысл как предикат, сколько предикат как смысл. Сам же смысл должен пониматься иначе.

* * *

Но все же на уровне статьи из «Квартета» можно говорить лишь о соответствующей тенденции, которая еще более явно обнаруживается в другой, публикуемой нами в сокращении статье Волкова «Что такое метафора». В ней он пытается апробировать свое учение о суждении на материале проблематики поэтических тропов.

Так же как и в первой статье, Волков большое место отводит здесь полемике с рационалистическими теориями, одновременно атакуя и романтические представления о метафоре. Однако нельзя сказать, что его собственная позиция оказалась достаточно определенно прописана. С одной стороны, Волков пытается уловить природу метафоры и других поэтических тропов с помощью теории суждений, путем приведения соответствующих языковых выражений к смыслу, который имеют с его точки зрения, только суждения. Но с другой — он хочет дополнить саму теорию суждений новыми концептами (третий класс суждений, понятие внутреннего предиката), обращаясь как раз к феномену метафоры как суждения, не сводимого к его традиционным типам. Такая стратегия позволяет избежать явных тупиков, ибо в одном случае можно апеллировать к метафоре, в другом — к смысловому суждению. Но подобная хитрость не позволила бы Волкову продвинуться в определении исходных понятий (прежде всего смысла и метафоры) и обосновании цепи проблемных отождествлений — вещь-суждение-метафора.

Поэтому он для обоснования суждений III типа обращается к исторической науке, понимая исследуемые ею вещи как записи, документы, памятники. Представляется, что обращение к истории понадобилось ему еще и для того, чтобы предложить научное обоснование пониманию смысла как назначения вещи или предмета. Любопытно, что в следующей части то же самое понимание Волков отмечает и в обыденной жизни («житейском употреблении»), в которой вещи берутся с утилитарной точки зрения. Встает вопрос: чем обыденный (здравый, житейский смысл) будет отличаться от исторического смысла? По Волкову, смысл, который преследуют историки, опосредован в отношении смысла обыденного только вторичной оценкой смысла самого отношения, в кото-

ром находятся осмысляемые с точки зрения назначения вещи («что, для чего»), т.е. позицией научного запроса, который интересуется не только «как» вещи (использование), но и «что» (это такое), хотя бы рассматриваемая вещь и не могла бы быть использована в быте нашей эпохи по назначению, представляя собой для обыденного сознания просто «хлам», «древность». Но данное различие все же не может объяснить редукцию поэтических высказываний к историческим, о которой грезилось Волкову, если, конечно, не превращать литературоведение в археологию и историю (науки) и не сводить поэзию к приписываемой ей традиционной философской эстетикой познавательной функции, а статус поэтического произведения — к статусу исторического документа.

В принципе позиция Волкова в отношении метафоры к этому и приближается. Не случайно он подставляет метафору, как уже некоторое *понимание* поэтического языка, на место самой поэзии, подобно тому как концептуалистическая логика отгораживалась от смысла предикативной структурой суждения. Однако независимо от того, насколько Волкову удалось приблизиться к уразумению природы поэзии (кстати, в статье о метафоре Волков уделяет ей небольшое внимание), его интуиции в отношении природы смысла заслуживают самого пристального внимания.

Во-первых, это идея опосредования сознания и смысла слоем поэтического языка, представляющего в своей непосредственной феноменологической данности (т. е. на уровне языковых тропов в их буквальном качестве) — нонсенс. Правда, высказана она была, скорее, в антитетической форме, ибо Волков, стремясь удержать логическое понимание метафоры, рассматривал поэзию в смысловой перспективе через акт истолкования, не доверяя возможности построения имманентной логики чистого переживания[2].

С точки зрения Волкова, метафора служит выражению отношений между вещами, подобно тому как этому же служит и любое другое суждение. Определенные вещи всегда отсылают к другим вещам, и только через них, вернее, через отношения к ним могут пониматься (подобно тому как суждения понимаются только из контекста других суждений). Смысл как внутренний предикат — это и есть отношение, в котором состоят те или иные вещи, объединенные в суждении. Метафора же, по Волкову, является таким свернутым суждением, в котором «вещь или образ заключают свой внутренний предикат».

* * *

Для обоснования своей позиции Волков обращается к вопросу о наглядности (anschaulich) метафоры, активно обсуждавшейся в работах по эстетике конца XIX — начала XX в. Указывая на то, что язык, разрушая

чувственную наглядность, представляет смысл как коррелят идеализированной чувственности, он формулирует противоречие, в которое попадает рационализм при понимании метафоры. Ибо, с одной стороны, последний должен утверждать возможность созерцания сущности на основании чувственных дат, предоставляемых той или иной вещью (и метафорой как вещью), а с другой, он настаивает на понимании метафоры как замещения, замены одного понятия другим, к которому мы можем заключать через установление отношения и на основании сходства, пропорции и т. д. Но тогда метафора оказывается как бы бессмысленной, ибо ее смысл заключен в замещенном понятии. В своем же неметафорическом, буквальном качестве метафора наглядна, но как бы мертва. Во всяком случае, для рационалиста должно быть непонятно, зачем двигаться к смыслу метафоры, раз требование наглядности выполняется только на уровне замещающего понятия. А значит рационализм не способен понять природу метафоры и должен отрицать за ней осмысленность.

В результате Волков приходит к выводу, что подлинная интеллектуальная интуиция исключается термином «anschaulich», ибо имеет дело только с формой, понятием, наглядность же должна быть доступна другому, внутреннему созерцанию, координированному понятию внутреннего предиката. В этом плане просматривается имплицитная критика Волковым феноменологии Гуссерля, которая выражается прежде всего в отрицании претензий интеллектуальной интуиции в отношении первичного, непосредственного усмотрения вещного смысла. На уровне intellektuelle Anschauung смысл метафоры, по Волкову, не может быть нагляден по определению, наглядна лишь форма-значение замещающего слова, с которой только и имеет дело феноменология[3]. Волков же предлагает обратиться к вещи в ее интимности, имманентном смысловом разрезе, который он, вслед за Шпетом, определяет как назначение, «неэмпирическое, рассказывающее "духовное" содержание». В усиление позиции последнего, Волков вводит второй этаж смысла (схема «смысл смысла»), который он усматривает в назначении уже выясненных назначений конкретных вещей (смысла отдельных суждений). Смысл искусства по этой схеме состоит в прекрасном, науки — в истинном и т. д. Но что управляет этой второй схемой?

Получается так, что понимание вещи с точки зрения смысла-назначения само управляемо еще из одного guasi-смыслового уровня — специфического контекста, из которого произошла вещь в плане ее использования-применения, и не сводится тем самым не только к пониманию ее как формы (феноменология) или характерных примет (характерология), но и к приведению к назначению первого уровня, рассматривающим вещь как уже служащую каким-то социальным целям. К од-

ному из таких «глубинных» контекстов Волков и относит «прекрасное», которому якобы и должно подчиняться искусство[4].

В результате метафора, выступающая у Волкова как sui generis предмет (вещь) может быть понята в соответствующем «искусственном» контексте, чем и оправдывается, с его точки зрения, филология, определяемая к работе по истолкованию соответствующих метафорических суждений общей «философией культуры», или «философией сознания» с ее традиционным методом — диалектикой.

Но остается непонятным, почему поэтическое произведение должно нести смысл в глубине поэтического тропа, как бы последний ни понимался? И чем оно все же будет отличаться от исторических «смыслонесущих» документов? Не превратится ли в результате в памятник сама поэзия, которую теперь нужно будет оберегать от всего непрекрасного (resp. не-метафорического)?

Для прояснения этого момента Волков обращается к актам фантазии[5] и воображения (imagination), отличая их от банальной грезы (fancy), фундированной на актах чувственности, «проникнутой идеальностью», которые в ней якобы ассоциированы. По Волкову, именно акт фантазии обеспечивает метафоре ту наглядность, о которой шла речь выше. В отличие от грезы (рационалистическое понимание метафоры), волковская фантазия воплощена в слове, а потому носит, подобно интеллигибельным актам, первично смыслополагающий, творческий (порождающий) характер. Только она более развернута в сторону искусства и поэзии, ибо ее предметы носят *отрешенный* от объективности характер (хотя в определенном смысле и они объективны).

На этом, собственно, все и заканчивается. Главной свой задачей в этой статье Волков видел доказательство того, что метафора не должна пониматься на основе сходства и подобия понятий, а тем более созвучия выражающих их слов, которые как-то условно, по прихоти «художника», «игре гения» взаимозаменяются, сопоставляются и т.д. И эту задачу он для себя так или иначе решает. С его точки зрения, назначение метафоры, образов фантазии состоит в «прекрасном», и в этом их единственный эстетический смысл. Но чем обеспечено это «прекрасное», если это, по словам Волкова, не «удовлетворение от сознания закономерности процесса»? Творчеством или смысловым истолкованием творчества? Ответа нет.

Волков останавливается на очень любопытном тезисе, который, правда, не получил у него достаточного развития и обоснования: метафоры ничему не уподобляются, а, скорее, мир вещей (мир житейского обихода и мир науки) уподобляется сформированным в творчестве моделям-образцам [6]. Двигаться дальше мешает ему излишняя полемическая стойка в отношении романтизма, заставляющая его видеть в ирра-

циональном и бесконечном только отрицательность. Но какое же творчество без иррационального? И что может сделать филологическое истолкование, когда смысл выражен бессмыслицей, т. е. когда, например, бесконечность передана метафорой движения в остановившемся мире[7]. Да и метафора ли это? Ведь движение (как и инцест) невозможно.

1 «Именно, если субъектом суждения является подразумеваемая в нем предметность (Sachverhalt), а предикатом его смысл или содержание, на указанный выше вопрос мы отвечаем утвердительно. Суждение всегда направлено на некоторую подразумеваемую предметность, и притом направлено через свой смысл».

2 «Конечно, если историк отказывается понимать вещь как документ и не знает, как ее истолковать, для него вещь становится древностью и хламом, совершенно такой же бессмысленной древностью и таким же глупым хламом, как любая научная книга, если мы ее не можем истолковать, или как любое поэтическое произведение, если мы вынуждены ограничиваться его переживанием».

3 Представляется, однако, что проблема феноменологии состоит не в том, что она упирается во внешность метафоры, не имея возможности проникнуть в ее внутренний интимный смысл, а в том, что она называет обретенное феноменологическими способами *значение* именно «смыслом», а не «нонсенсом» и, как следствие, оказывается не способно отличить художественное произведение от подражательной поделки.

4 К каким репрессивным последствиям может привести такая позиция, мы будем говорить в связи с материалами Н. Жинкина, здесь же можно сказать, что взгляд Волкова на поэзию не позволил бы в его время выжить, например, Обериутам.

5 Жинкин, к слову, не удовлетворился в этом вопросе и фантазией. Однако и у него границы эстетического и художественного (творческого) оказались очень зыбкими, недостаточно определенными (см. статью «Проблема эстетических форм» в наст. изд.).

6 «То, что я здесь мыслю в качестве новой возможности, определяется как освобождение разумеющего начала от объективности. Внутреннее созерцание здесь само изнутри строит реальность мира. Не объективная действительность истолковывается, а, наоборот, смысловые связи создают действительность, создают тот образец, подобие которого мы ищем в объективной действительности, отбрасывая действительность одних вещей и отношений и признавая действительность других».

7 Речь идет об «Исследовании ужаса» Л. Липавского («Логос». № 4, М., 1993. С. 77).

Николай Волков

О суждении

1. В любом традиционном учебнике логики приводятся следующие основные положения: 1) суждение состоит из понятий и 2) *понятий, входящих в состав суждения, должно быть, по крайней мере, два, из них одно является субъектом, а другое — предикатом суждения*. Эти положения, выдвинутые концептуалистической логикой, собственно, нигде и никак не доказаны, поэтому, если мы спросим о дороге, которая привела к ним, мы получим в ответ молчание, или в лучшем случае нам ответят: «к ним привела традиция». Но и ссылка на традицию вряд ли удачный ответ, раз дорога понимается как доказательство. И вот, стоило нашему времени поставить вопрос о доверии, об очевидности и доказательстве, как тотчас же указанные положения заколебались и раскрылась невероятная пустота.

В немецкой науке разрушение ложной традиции начал Брентано, увидевший и показавший в своей классификации душевных явлений особый акт суждения, акт *принятия* (Anerkennung) или *отвержения* (Verwerfung). [1] Опираясь на очевидность своего открытия, Брентано подверг жестокой критике второе положение концептуалистической логики. Если суждение понимается как *принятие* или *отвержение*, для чего предполагать двучленность лежащего в основе суждения содержания (т. е. наличность в нем двух представлений или понятий). Это казалось необходимым до тех пор, пока суждение понимали как *связывание* двух понятий (S и P).

Положения, высказанные Брентано, защищал и развивал его ученик Марти, который в своих статьях в «Vierteljahreschrift für die wissenschaftliche Philosophie» легко и остроумно показал одночленность содержания экзистенциальных, бессубъектных и некоторых других суждений. Но исходной и решительной частью своей темы Марти считал, конечно, impersonalia: в них одночленность содержания очевидна и почти не прикрыта внутренними формами языка *.

2. В самом деле, искомое второе понятие «субъект бессубъектного суждения» или выражено в предложениях вроде «светает», «es regnet», «es donnert», или нет. Во втором случае бессубъектное предложение дополняется темным актом мысли, заключающим in potentia полное выражение. В первом случае оно раскрывается и внутри себя распадается на искомые части.

---

* В дальнейшем мои аргументы построены независимо от Марти, так как я не разделяю некоторых способов его аргументации.

Рассмотрим сначала этот второй случай и спросим: «Возможно ли найти «S» — понятие вне прямого смысла нашего предложения, хотя и в качестве его необходимого завершения? И может ли понятие лежать невыраженным, не в слове, но и не в вещах, а в третьем месте?»

Впрочем, последний вопрос можно временно сбросить со счета, потому что нет надобности доказывать принципиальную связь понятия и слова; достаточно принять положение, что то *второе* понятие, или все равно *что* второе, что *то*, дополняющее смысл, может быть адекватно выражено; а это, мне кажется, признает всякий концептуалист. Но если дополнение принципиально может быть выражено в слове, я спрошу дальше: останется ли смысл нового, дополненного предложения тождественным смыслу первого и недополненного и уполномочил ли нас смысл impersonalia делать какие бы то ни было дополнения?

Представляется невероятным отождествлять смысл предложений «светает», «снежит» и т. д. со смыслом таких, как «там светает», «на дворе светает», или «это светает», или «нечто светает», или «за окном снежит», «это снежит», «нечто снежит», может быть, еще «некто снежит», или «некто светает»...

Если мы не сталкиваемся во всех этих «завершениях» с нелепостью, мы имеем такую спецификацию положения вещей, какая вряд ли заложена в первоначальных «светает» или «снежит». И если даже светает непременно и всегда «где-то, там, на дворе», то ведь и бегаем мы всегда «где-то» и «как-то», и однако смысл предложения «человек бежит» никто не смешает со смыслом предложения «человек бежит по улице» или «человек бежит вприпрыжку». Мы можем сказать: смысл предложения «человек бежит» не уполномочивает к таким именно спецификациям положения вещей; но совершенно так же не уполномачивает к ним смысл законченного положения «светает».

На самом деле положения «светает», «снежит» и под. закончены совершенно так же, как положения «человек бежит» или «звезда упала», и в этом ведь соль проблемы. Поэтому можно ли игнорировать главное, ссылаясь на незаконченность предложения и совершая подтасовку незаконченной *интерпретации реального* (которая, кстати сказать, никогда и не может быть закончена) на место незаконченности предложения о реальном, которое, как положение ео ipso уже закончено.

Все это высказано в самой общей форме и затрагивает вместе и такие интерпретации, где субъект ищется в определенной мысли о конкретном, и такие, где он, неопределенное понятие «это» (потому что вариации «это-светает», так же как и «это-человек бежит», не предусмотрены исходными «светает» и «человек бежит»), и такие, где он общее понятие «нечто».

Остается первая возможность: предложения раскрываются и внутри себя распадаются на искомые части. Теперь мы привлекаем невыраженные, завершающие акты мысли, предложение «светает» мы считаем законченным, как и всякое другое предложение. Но impersonalia сами в себе, в своем содержании будто бы таят двойственность, и эта двойственность, может быть, будто бы открыта всяким видящим смысл. Признаюсь, я не вижу двойственности в идейном содержании суждения «светает», или «es regnet», или «es donnert». Но я готов допустить наличие этой двойственности с одним условием. Именно если идейное содержание указанных суждений действительно двойственно, но двойственность, так сказать, сжата и замаскирована словестной формой, то, при сохранении смысла, может быть найдена иная форма выражения, в которой эта двойственность явлена explicite.

На первый взгляд истолкование предложения «светает» (1) в духе «происходит светание» (2) кажется убедительным и, можно подумать, «светает» распадается внутри себя на «S» — «светание» и «P» — «происходит». Но усложнение возникает тотчас же, как только на сцене появляется новое, равноправное предложение «имеет место светание» (3); оказывается, что «имеет место» и «происходит» — два разных предиката, а «смысл» один (1). И все-таки согласимся, что «смысл» этих двух предикатов один, поэтому и понятие одно, различна лишь языковая видимость, *мысль* одна, согласимся и укажем три новых «смысловых» эквивалента нашего положения: два impersonalia 1) «становится светлее» (4) и 2) «делается светлее» (5) и, наконец, предложение «имеет место нарастающее становление света» (6). Какое из этих шести предложений, по мнению сторонников традиционной теории, является развернутой формулой нашего суждения — первое или второе, второе или третье, третье или шестое? И не есть ли бесконечная возможность языка сохранять предметное направление тождественным, при изменениях, аналогичных указанным, злая насмешка над пустыми интерпретациями?

Прямого членения смысла impersonalia на пару понятий мы не видим, поэтому найдем предложение, где тот же смысл достигается парой слов... Но почему парой, а не тройкой и не четверкой, какая принципиальная грань внутри цепи приведенных усложнений и какое мы имеем право выдергивать одно звено этой цепи? Последовательнее допустить примат не только одного, но и единого, во всех этих случаях, смысла и относить его, как целый, к некоторой целой реальности. И тогда мы принимаем общее положение Брентано: «Суждение не слагается из двух понятий «s» и «p», потому что оно может состоять всего из одного понятия (P)», и мы отвергаем вторую формулу традиционной концептуалистической логики.

3. Марти не идет дальше этого вывода, и он не видит иных консеквенций, какие лежат на пути его учителя. Больше того, в исследовании категорических суждений он сам разрушает свои утверждения. В категорических суждениях вроде «человек бежит» или «звезда упала» он согласен видеть особый акт полагающего присоединения (Zuerkennung) или отъединения (Aberkennung). Этот акт, по его мнению, наслаивается на первичное принятие предмета и придает предмету новое качество или признак. Конечно, перед нами не два понятия, а два суждения, и все-таки в общем, сложном, двойном суждении полагающее субъект и суждение предицирующее, сказующее*.

Марти не замечает, как эти рассуждения разрушают его основную позицию. Идейное содержание суждения, говорит он, не обязательно двучленно, потому что возможны бессубъектные суждения и в них все-таки сохраняется специфический признак суждения — акт «принятия» или «отвержения». Но если теперь, наряду с этим актом, открыт новый и наслаивающийся на него акт «полагающего присоединения», возникает соблазн искать специфический признак суждения как раз не в полагающей, а в соединяющей функции нового акта; возникает соблазн говорить, с одной стороны, о полагающих именах, а о суждениях только там, где осуществлен предикативный синтез. И так как Марти сам признает расщепление мысли и языка и в расщелину вдвигает «внутренние формы», возникает наш последний соблазн искать скрытый предикативный синтез в бессубъектных предложениях и всюду в предложениях, всюду, *где наличен полагающий акт*. Нетерпимо наличие двух определений сущности одного и того же предмета: и «Anerkennung», и «Zuerkennung», и «Aberkennung», и «Verwerfung».

Но нам вовсе нет надобности принимать описание категорических суждений, данное Брентано — Марти. Нам кажется гораздо последовательнее видеть в данном случае только одно суждение. Мы согласимся с Марти, что в суждениях вроде «этот человек бежит» или просто «человек бежит» есть отношение к реальности **, но мы не думаем, что носителем этого отношения является только первая часть выражения, именно «этот человек»; мы думаем, что одинаковое отношение к реальности имеет целое содержание суждения «этот человек бежит» и все оно является интерпретацией указанного через demonstrativum опыта. Суждение «это человек», «этот человек бежит» и «этот человек бежит к пропасти», и как бы дальше мы ни усложняли содержание суждения, всегда как целое относится к целой реальности. Однако

---

* *A. Marty*, Subjektlose Sätze, Sechster Artikel, IV, A. По сборнику *A. Marty*. Gesammelte Schriften, II. I,... S. 227 u f.

** Марти употребляет термин «Existenz», Existenz включает в себя не только реальное бытие, но в данном случае, очевидно, реальное.

суждения, всегда как целое относится к целой реальности. Однако можно было бы сделать вывод: «Субъект суждения есть сама реальность, а предикат — все идейное содержание предложения» *. Марти пытается убедить нас, что указательное местоимение «für sich allein» является полным выражением суждения **. Но он забывает, что указательное местоимение выражает общую идею, и притом в особенности общую и пустую. «Это» и то, и это, и часть реальности, но также и несуществующая форма. Мы говорим: «этой формы (круглого квадрата) нет нигде»; и если «это» в иных случаях указывает реальность, так только через понимание целого предложения как полагающего реальность.

Далее, нам вовсе нет надобности принимать и другую сторону утверждений Марти, именно нет надобности признавать понятия, лежащие в основе суждения. Марти, излагая идеи Брентано, утверждает, что в основе суждения лежат представления или понятия, а вот понятий, лежащих в основе суждения, может быть всего одно. Но суждение вовсе не слагается из понятий.

4. В последующих размышлениях «понятие» берется как мысль, следовательно, как акт или как содержание, имеющие в виду предмет, но само находящееся между словом, как знаком мысли, и предметом. В этом, однако, еще нет специфического определения. Понятие, далее, соответствует имени в порядке слова и в порядке предметности — общей форме, лишенной дальнейшего содержания. Так, понятие «человек» указывает некоторую предметную форму — «человек», но какое еще содержание может быть открыто в конкретном носителе этой формы — неизвестно. «Человек» как форма, указанная понятие, не включает никаких дальнейших определений и не может стать хотя бы на йоту конкретней. Так, даже выражения «каждый человек» или «все люди» имеют в виду не менее абстрактную совокупность носителей нашей формы — класс «людей». И этими границами формально исчерпываются возможные корреляты понятий.

Большей конкретности не требует концептуалистическая логика. Говоря определеннее, концептуалист видит во всяком суждении понятие — субъект, указывающее подлежащий наполнению (или раскрытию) предмет, понятие — предикат, указывающее форму (признак, род, класс) подлежащего предмета и связку. Так представляется дело и модернизированному концептуализму, и в таком приблизительно виде за-

---

* И этот вывод сделал Брадли: *Bradley*, «Principles of Logik», pp. 55–61.

** *A. Marty*, там же. S. 227. Amn. 2.

щищается эта теория теперь, после *длительной борьбы и уничтожающей критики* *.

Для новой формы, в какой концептуалистическая логика пытается отстаивать свои позиции, характерно признание коррелятивной суждению и, следовательно, отдельным понятиям предметности и признание, равным образом, полагающего акта, который наслаивается на простое соединение понятий. Это все феноменологические очевидности, и отрицать объективный, как и полагающий характер суждения вряд ли кто-нибудь станет. Но даже такие признания не спасают концептуалистическую логику перед лицом очевидности.

Суждение все-таки не слагается из понятий, хотя бы и имеющих предметные корреляты. Наоборот, рассмотрение этих коррелятов делает совершенно очевидным обратное положение. Предмет, который имеется в виду в понятии «человек», есть действительно некоторая форма и действительно общая форма — «человек вообще», неизвестно какой человек, не Иван и не Петр, не стоящий, и не сидящий, и не бегущий. С другой стороны, предикат в суждении «человек бежит» имеет в виду предмет — «бег вообще», а не «бег светил», и не «бег времени», и не «бег че-

---

* Такое именно описание суждения мы имеем в логике Пфендера *(A. Pfender*, «Logik», вышла в Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung). Этот автор, именующий себя феноменологом, спрашивает: «Что такое суждение?» — и отвечает: «Суждение есть своеобразное сложное, утверждающее мысленное образование». «Из чего состоит суждение?» — спрашивает он дальше и отвечает: «Суждение состоит из по меньшей мере трех понятий, именно из понятия — субъекта, понятия — предиката и двояко функционирующего понятия — связки». Наконец, Пфендер спрашивает: «Что имеет в виду и какую функцию выполняет суждение?» — и отвечает: «Суждение имеет в виду какие-то предметы, которые оно подчиняет себе и о которых оно нечто утверждает, придавая или отнимая тот или иной признак, в согласии с состоянием самих предметов». «Суждение не состоит из предметов, на которые оно направляется, и оно не направляется на понятия, из которых состоит». Приведенные формулы Пфендера опасны кажущейся очевидностью и иллюзорными уступками. Пфендер, в сущности, защитник традиционной доктрины, но он признает утверждающий характер суждения, и он подчеркивает предметность, которую суждение имеет в виду. По традиции мы одобрительно киваем головой, когда он говорит, что суждение состоит из субъекта, предиката и связки и что эти три элемента, или, по крайней мере, два из них, являются понятиями. С другой стороны, мы одобрительно киваем головой, когда он договаривает: «связка в другой своей функции носит специфический для суждения акт утверждения» и «каждое входящее в состав суждения понятие имеет в виду предметность». Мы не замечаем, что последнее — «договоренное» механически приклеено в традиционной концептуалистической доктрине и что неизбежная консеквенция такой склейки — противоречие и ложь. Спрашивается, может ли новый и специфический акт просто наклеиваться, не модифицируя содержания и не снимая понятий.

ловека». Но, если так, я предоставляю читателю судить, может ли такой предикат быть приписан такому субъекту, т. е. предмет понятия «бег» — бег вообще — человеку вообще... Это несомненно, и это роковое испытание для концептуалистической логики. Так мы никогда не получим суждения «человек бежит», так мы вообще никогда не получим суждения.

Если концептуалисты напомнят нам третий момент суждения — связку, которая ведь только и устанавливает отношение между первыми двумя, нам придется сознаться, что один момент нами упущен, но это не меняет дела. В духе описанной доктрины, связка есть также понятие *, и притом понятие всеобщего отношения принадлежности. И если даже связка — не понятие, то как она может связать то, что по объективным коррелятам несвязуемо: «человек вообще» и «бег вообще»...

Может быть, нам возразят: «Вы неправильно понимаете термины нашего суждения. Понятие, связанное с термином "человек" лучше передавать через "некий человек", "какой-то человек", "там" и "тогда" или "там" и "теперь"». Здесь я позволю себе маленькое отступление. Я боюсь неточности и незаметного перехода из сферы понятий в конкретную и уже созерцаемую реальность. Можно, конечно, не отличать стола от стула или неба от земли, но нельзя, мне кажется, смешивать акты *постигающие* общую форму, так сказать, настигающие и схватывающие ее в ее первичной данности и акты только «указывающие», «имеющие в виду», куда относится и понятие. Схватывание внедряется в конкретную данность и через нее овладевает предметом, и тогда мы «знаем» и нет больше «сомнений». Но мнение, мнение, которое высказано и еще не проверено, которое мы только понимаем, разве оно предполагает с нашей стороны постижение форм? Такое мнение мы понимаем как суждение и, следовательно, согласно концептуалистической доктрине, мыслим сложенным из понятий, но в понятиях только «имеем в виду» соответствующие формы. Вместе с тем «имение в виду» не внедряется в конкретную реальность, принципиальная опора интеллектуальной интуиции здесь иная — «знак» или «слово». И в этом я вижу феноменологическую необходимость: именно «знак» потому, что предполагается *невещное* явление формы **.

Так вот, я допускаю соединение наших форм «человек» и «бежит» в реальности, в полноте некоторого общего конкретного носителя форм. Но не об этом наша речь, наша речь о *понятиях*, составляющих суждения. И если я допускаю единство форм в конкретном носителе, в реаль-

---

* *A. Pfender*, Ib., S. 183.

** В дальнейшем будет показан третий акт, который также через слово приводит нас к конкретной полноте в противоположность понятию. Но здесь достаточно указанного противопоставления.

ности, я отрицаю возможность так специфицировать понятия, чтобы они воссоздали это единство перед нашим мысленным взором. Я думаю, что здесь не помогут отвлеченные добавления. Скажем мы — «некий человек», или «некий определенный человек», или «некий, определенный всей конкретной действительностью», — и мы не увеличим конкретности. Человек останется человеком вообще. А «человек вообще» бежать не может.

Совершенно также, если не еще хуже, обстоит дело с суждением «люди бегут». Если термины «люди» и «бегут» обозначают в этом предложении понятия, то оно (суждение) эквивалентно следующему: «класс людей входит в класс бегущих». (Сравн. «люди-смертны»). Между тем, по смыслу нашего суждения, бежит не множество людей, образующее *класс* людей, не *все* люди, а определенный коллектив. И в этом опять заключена недосягаемая для понятий конкретность.

5. Второй аргумент против первого положения концептуалистической логики опирается на изучение содержания суждения и того отношения, которое лежит в его основе и которое концептуалист считает отношением между предметными коррелятами — понятий. Это верно, что содержание суждения распадается иногда на понятия и выражает отношения между соответствующими предметными коррелятами, например «эллин-человек», «эллины-люди», или «треугольник-фигура», или «слово есть знак». И здесь мы снова повергаем в сомнение, может быть, уже примиренного читателя. Ведь примеры для нашего аргумента мы выбирали тенденциозно и высмеивали поэтому то, что в других случаях, а может быть, при некоторых изменениях и вообще, приемлемо. Может быть, истинный смысл всякого суждения, если сбросить словесную маску, окажется концептуалистическим, по схеме наших новых примеров. Может быть, суждение «человек бежит» следует истолковать через схему «некоторый человек — бегущий», «некоторый человек относится к классу бегущих».

Может быть. Но вот вопрос, сохранится ли в результате указанной операции отношение, лежащее в основе суждения? И, соответственно, сохранится ли смысл? И поэтому, сохранится ли суждение? Я думаю, что нет, и думаю, что вся конкретная полнота, подразумеваемая в нашем суждении, сотрется в концептуалистической формуле. Далее, и отношение действия к деятелю (человек — бежит) я не считаю тождественным отношению индивида к классу. Наконец и вообще, отношение классов соответствует смыслу немногих суждений. Тому есть одно свидетельство.

I. Длина окружности равна двум πr. Согласно концептуалистической доктрине, это значит: «длина окружности относится или входит в класс длин, равных двум πr». Однако всякий заметит странность отнесе-

ния в класс, который принципиально не может быть шире того, что туда относится. Принципиально. Потому что длина окружности — специфическая форма индивида, входящего в объемлющий (по допущению) класс, однозначно связана со специфической формой $2\pi r$ (через понятие радиуса). Следовательно, здесь утверждается объемное тождество двух понятий. Какое ничтожное движение математики к пустым отождествлениям понятий, когда нам достаточно одного понятия для применений всякого рода. Но нет, скажут нам: «в данном случае интересует содержание понятий». Конечно, ответим мы: «и потому смысл иной и иное отношение: отношение между длиной окружности и величиной $2\pi r$ не является отношением индивида и класса».

II. С точки зрения традиционной доктрины неправилен вывод математики «если A=B и B=C, то A=C, потому что для концептуалиста это значит — «A принадлежит к классу равных B, B принадлежит к классу равных C, следовательно, A принадлежит к классу равных C». Quaternio terminorium.

Не лучше обстоит дело с выводом A=B, B=C, следовательно, A=C... и т. д. Конечно, можно игнорировать приведенные выводы, но только за счет объединения нашей мысли, за счет того убожества, которое справедливо бросают в лицо традиционной логике представители отдельных наук. На самом деле, в основе всех перечисленных выводов и еще безграничного количества возможных выводов, лежат особые отношения. И они-то усердно игнорируются формулами концептуализма, переводятся из порядка отношений в порядок характеристик класса (A относится в класс *равных* B, вместо A *равно* B.).

III. Наконец, есть еще одно бесспорное свидетельство. Есть предложения, смысл которых может быть концептуалистическим или иным в зависимости от контекста. Соответственно и лежащее в основе отношение может быть отношением между предметными коррелятами понятий или отношением иного рода. Таким является, например, предложение «эллин-человек». Или, произнося это предложение, мы имеем в виду отношение вида и рода и, в несколько измененной формуле (эллины-люди), включение «эллинов» в класс «людей», или в контексте примерно: «эллин первый разорвал духовное рабство, эллин — человек», мы понимаем: «эллин осуществил идею человека, или, наконец, в контексте «но и эллин способен ошибаться, и эллин — человек», мы разумеем: «ему присущи слабости человеческие» *. Но если смысл остается концептуалистическим только в одном случае, и только в одном случае устанавливается отношение между понятиями, концептуалистическая доктрина падает. Она падает потому, что различные отношения, лежащие в осно-

* Аналогичный пример: «*сын* своего отца».

ве различных (в данном случае) суждений, меняют и термины отношения, меняют и то, что будто бы всегда соответствует в *предметности понятию*. Предмет понятия — некоторый класс, или объем, или форма — даже не может специфицироваться в желательном направлении, ибо такая спецификация вновь дает класс и объем и вновь отношение включения одного класса в другой, а между тем громадное множество суждений своему особому смыслу требует и особых истолкований, и особой теории суждения, и особой силлогистики.

6. Если бы идейное содержание нашей мысли исчерпывалось одними понятиями, мы нашли бы голый ряд заголовков: «Город». «Дом». «Страна». «Человечество». «Пространство». «Телега». «Тело». Мы, быть может, «понимали» бы эти заголовки или через них имели бы в виду определенные объекты, «тело» фигурировало бы у нас, например, как математическое тело. Но уже систему заголовков или понятий мы не могли бы осуществить. И еще дальше, еще недосягаемее лежала бы сама действительность в ее конкретном содержании.

То, к чему мы приходим через понятие, есть объект, принципиально, следовательно, некоторая отвлеченность или отвлеченное предстояние, не вложенная в систему живых отношений конкретная вещь, а выдранное оттуда и сделанное безродным единство. И даже сложный объект, в котором мы можем схватить или увидеть признаки, есть как бы некоторая действительность для того нового и еще более общего понятия, которое может быть сконструировано на основании этих усмотрений и на основании соответствующего суждения. Поэтому и систему относительной общности объектов, и систему подчинения понятий нельзя создать без суждения, в данном случае полагающего отношения рода и вида.

Объект, если хотите, есть чистая «данность», именно как только данность он только *предстоит*, или только предносится, особым актом мысли «имеется в виду», он, если хотите, указан только, но не положен и потому не покрыт положением. Больше того, он принципиально никогда не может быть положениями покрыт. Несравненно более полные конкретные «положения вещей» никогда не исчерпают его пустой неопределенности.

В последнем, впрочем, нет надобности. Интереснее и почетнее исчерпывать саму «действительность», как конкретную действительность истории, так и все ее деривации: «математическую действительность», «природную» — и здесь мы встречаемся с суждением. Суждение ведет нас к действительности *, или, по крайней мере, суждение развер-

* Термин «действительность» беру в возможно широком смысле, имея в виду не только эмпирическую действительность.

тывает перед нами некий мир как мир действительный; и только отсюда возможны сомнения и укрепление (через новые акты) действительности в качестве настоящей или истинной, как и отрицание действительности в случаях лжи и иллюзий. Если объект только предстоит духовным очам, отрешенный и одинокий, то «Sachverhalt» — предметный коррелят суждения, наоборот, всегда включен в систему и ею актуально или потенциально определяется к действительности. Человек, неизвестно какой человек или все равно какой, мыслится нами в качестве коррелята, соответствующего понятия. Наоборот, «человек бежит» значит всегда «какой-то», «где-то» и «когда-то», какой-то определенный и где-то в определенном месте, только не связаны какой и где. Поэтому и окружающая действительность, когда она раскрыта, своими отношениями, я хочу сказать, логикой самих вещей, может опротестовать действительность Sachverhalt' а «человек бежит».

Но сказано «человек бежит», и через это уже положена действительность, именно «человек бежит», а не просто «человек».

Однако я утверждаю больше: всякое суждение не только полагает действительность, оно полагает в действительность, следовательно, в ее определенное место, в определенную систему отношений. И так как последняя вся формулируется в суждениях, открывается неизбежная диалектика, борьба разума за действительность: «Так ли обстоят дела в мире?», «Таково ли настоящее положение вещей, таково ли в действительности?».

Впрочем, здесь требуется дальнейшее уточнение и дальнейшая аргументация. Говорят, что предметным коррелятом суждения является отношение, и я сам как бы санкционировал своей практикой эту мысль. Между тем уточнение действительно необходимо, потому что отношение нередко трактуется концептуалистически, как коррелят понятия, как объект. Так, мы имеем «равенство», «причинность», «принадлежность», «включение» и т. д. и т. д. и, наконец, само отношение, как род всех таких отношений, есть, конечно, универсальный объект. Какой же смысл противопоставлять объектам отношения как корреляты суждений? Если мы говорим об особой предметности, раскрываем через суждение, то не говорим ли мы только об особом виде объектов, а принципиально и предложение «А равно В», как и всякое, имеет в виду отношение («равенство А В»), которое есть некоторый объект понятия.

Нет, мы говорим не только об особом виде объектов, но и видим здесь принципиальное различие. И именно, если бы мы отождествили предметные корреляты суждений (А равно В и т. д.) и понятий (равенство А В), мы не вышли бы никогда из голого ряда заголовков, из плана или из тематики. Что говорит нам заголовок «равенство А В», или заголовок «принадлежность А — В». То, что равенство А В действительно,

или то, что оно недействительно, или то, что равенство это действительно при одних условиях и недействительно при других, или то, что оно мотивировано такими-то, и такими-то, и такими-то именно отношениями между А и С, С и Д, В и С и т. д. Во всех этих интерпретациях заголовок «равенство А В», очевидно, остается общим, так как речь идет о «*равенстве*», и, очевидно, во всех случаях конципируется один объект. Но какое богатство мы имеем в соответствующих суждениях и какие неограниченные возможности... А главное, каждое отдельное суждение как бы устанавливает свой предметный коррелят «А равное В» и конечно. Брошен якорь. Sachverhalt — заключен в действительность, он ответственен теперь перед ней и перед нами.

Конечно, тот отдаленный объект остается, и мы можем составить index в конце книги, в котором будет значиться примерно: о суждении 1) о предметном корреляте суждения, 1) о различении Sachverhalt'а и объекта, или что-нибудь в этом роде. Больше того, принципиально всякому положению может быть координирован такой, в порядке данного суждения специфицированный, объект; но на него только часть нашего внимания, другая же — на положение вещей, на отношение, ставшее в суждении положением вещей.

Я подчеркиваю доксическую характеристику отношения, к которому мы приходим через суждение. Предносившееся только теперь положено в особом смысле и в действительности. «Вещи обстоят так», — говорим мы: «Die Sachen verhalten sich so». «Положение вещей таково». Sachverhalt.

Правильно различали средневековые схоласты, вслед за арабами, две интенции: 1) Intentio prima — направление на объект или на «представляемую только» абстрактную предметность и 2) intentio secunda — направление на субъект суждения, на конкретную, субъективную предметность. Различение арабов, к сожалению, нами забыто. Но и сейчас позволительно предсказать значительную его плодотворность. Intentio secunda — это и есть, как я понимаю, та собственная логическая направленность суждения, которая ему подчиняет соответствующее положение вещей. В то время как intentio prima, заключенная в акте понятия или представления, как бы до положения вещей или поверх, и помимо него указывает нам объекты. И в этом я вижу некоторое первое положительное достижение, после, наверное, сеющей недоумения и, быть может, беспорядочной критики.

Но и критика явно выигрывает в свете нашего достижения: то, что раньше высказывалось узко, применительно к так называемой концептуалистической доктрине суждения, теперь может быть сформулировано окончательно. Все теории, сводящие суждения на мифический синтез актов, дающих нам лишь объекты, все такие теории, и что бы они ни

мыслили в качестве идейного содержания, презентирующего объекты, — представления или понятия, — ложны. Именно они не только игнорируют специфический для суждения акт утверждения, но они мешают его направление — «на положение вещей» — с направлением на объект.

Между тем все данное разорвано по двум способам мысли и в одном из них объекты составляют, возможно, отвлеченную систему, в другом положения вещей создают как бы логику вещей. В этом на самом деле и лежит вся соль нашего первого аргумента против концептуализма в логике.

7. Если бы мы ограничивались математикой и писали как математики, если-бы, больше того, сама математика оставалась в плену условных обозначений (как это в свое время и задумал Пеано), мы имели бы только понятия: S, d', π, c* и т. д. и т. д. Последние и являются образцами понятий. Никакое характеризующее идейное содержание не входит в значение этих пустых символов. Правда, у нас осталась еще некоторая привычка связывать S и сумму, d' и разницу, точнее, разность, но все это история символов, которая для большинства стерлась, и современное сознание оперирует совершенными условностями. Если угодно, мы можем переменить символы и применять в дальнейшем совсем другие. В этом только нет надобности, говорим мы, и это технически неудобно, хотя принципиально возможно.

Итак, и «S» и «d'» как бы потеряли свое идейное содержание, между ними и объектом понимаемым, как бы нет третьего, нет гида, разумеющего дороги, или, вернее, есть третье, но только как пустой акт концепирования объекта. Ни одна часть предметного содержания не выделена и не подчеркнута понятием, ни одна не положена внутри пустого единства объекта, или, вернее, взамен характеристики или определения здесь одно сохранение по условному ярлыку объекта характеристики или определения. Здесь знак непосредственно ведет к объекту; «значение» остается объектом, и ничто не дает нам права искать смысл как особую данность, как идейное содержание, утвержденное относительно объекта.

И даже если мы имеем сложную форму $\varphi = 1/4\pi \int [\rho']/r' \, dS'$, то мы ее понимаем как уравнение особого вида, точнее, как символ сложного отношения, и значительно реже как утверждение (φ равно и т. д.), последнее только тогда, когда мы пытаемся передать словами отдельные стороны символа и тем приводим в движение смысл. В первом случае смысл не нужен, достаточно сослаться на адекватное соответствие символа некоторым объектам и оперировать с символами по установленным математическим правилам. Далее, интересно отметить и самый способ

---

* c — обозначает, по Пеано, включение «implication».

выбора математического символа — по заглавной букве слова, обозначающего нужное понятие. Такое закрепление одной лишь буквы иллюстрирует, на мой взгляд, отказ от смыслового содержания. Математику он нужен в известных границах.

Но и только в известных границах. Замысел Пеано, как независимый и обнимающий всю математическую науку, неосуществим и немыслим. Система условных знаков есть лишь завершение всех предшествующих стадий анализа математической действительности. В формулировке математических понятий мы не находим поэтому свободы условий, а, скорее, наоборот, как бы некоторое фиксирование и сохранение существенного здесь положения вещей. Закрепленное в математическом знаке понятие только дальше, в силу особенностей отвлеченного предмета, становится на место словесного положения.

Наоборот, первичная стадия, анализ самой действительности, протекает в суждениях; и «идейной» дорогой к действительности является не понятие, а смысл. Я хочу сказать, что если к объективной предметности нас ведет «intentio prima» через понятие или в понятии, то к предметности «субъективной» и действительной нас ведет через «intentio secunda» — смысл. И не следует представлять этот новый путь по аналогии с конципированием. Там пустоте акта понятия противостоит пустота объективной формы. Здесь содержательности смысла противостоит содержательность положения вещей. Невозможное там, здесь достигается исчерпание положения вещей через смысл, или его интерпретация; и обратно, смысл, передающий положение вещей, как бы одушевляет и обогащает их.

Все это легко подтвердить примерами. Но я предпочитаю заранее устранить одно возражение, которое грозит спутать наши карты. По традиционному представлению содержание имеет всякое *понятие*, и даже, может быть, намечена иерархия понятий от наиболее общих и пустых до самых конкретных и узких в отношении объема. Традиция устанавливает обратную пропорциональность объема понятия и его содержания: «чем больше объем, тем меньше содержание, и наоборот», и неужели я буду оспаривать столь очевидные предложения? Конечно, не буду. Только я думаю, термин «содержание» употребляется здесь совсем не в том смысле, в каком его употребляю я. Содержание здесь есть, собственно, более или менее общая предметная форма, но принципиально бессмысленная, я же ищу смысла как особой данности и коррелятивного ему содержания субъективной предметности, И вот смысла лишено понятие. Больше того, всякое слово, взятое со стороны его смысла, перестает быть понятием, и можно с полной очевидностью созерцать разлад понятия и того содержания, которое мы называем смыслом.

Это доказано вышеприведенным примером «эллин — человек», где смысл, как и содержание, меняется при сохранении общей концептивной формы «человек эллинской расы» и вместе с ним меняется, конечно, наглядное «из смысла» положение вещей. Это, наконец, доказано любым примером суждения, раз и сама субъективная предметность характеризуется в нем через содержание. Если «то же самое» в порядке, «intentio prima» мы можем удержать и мыслить без положения в нем признаков и качеств, то в порядке «intentio secunda» мы движемся именно через эти признаки и качества или вообще через предикат; и в этой координации предиката и субъективной предметности заключена, по-моему, вся соль суждения. Итак, intentio secunda ведет через предикат (смысл) и суждение не просто «имеет в виду», а подразумевает через разумение смысла. Конечно, «имение в виду» общей объективной предметности может остаться, но это случай, и на него только часть нашего внимания, другая же и т. д.

Следует заметить, что отблески предикативности сохранило всякое слово, именно поскольку оно сохранило смысл. Любое. Например, слово «голова» имеет в порядке предикативном нечто общее в выражениях «голова собаки», «голова отряда», «городской голова», «глава храма» и т. д. и т. д. Именно: во всех этих случаях некоторое возглавление или некоторое завершение. Такое «возглавление» имеет место и у собаки, и у собрания, и у храма, и у отряда. Везде мы видим общий смысл и общее конкретное наполнение. Но какая дивергенция в порядке соответствующих объектов и понятий: «голова собаки», как форма, и «городской голова» — разве это смежные виды или даже виды смежных видов? Глава храма есть часть его, но если бы мы попытались объединить ее в общем роде с главой собора (как собрания), мы поднялись бы до ультимативного формального рода, до «предмета вообще», в нем, конечно, все сходствует, ибо все сходится и им все возглавляется (новая иллюстрация дивиргенции предметных форм, конципированных при общем смысле). А смысл сохраняет действительно общее, только он дается не в акте конципирования, а в новом акте, который правильно назван актом разумения*.

Смысл, как это ясно из примеров, не стеснен границами понятий и областями знаний, он легко переносится: из анатомии в архитектуру, из сферы материальной в сферу переживаний; и где он первее, где он уместнее? Нигде, потому что он есть особая данность, или везде, потому что везде он изнутри раскрывает полноту субъективной предметности.

Еще один пример. Биолог называет первичный организм «клеткой», анатом говорит «грудная клетка», мы говорим «клетка зверинца»,

---

* Этот термин, как и многие другие, я заимствую у Г. Шпета.

или «клетка» при кладке дров, или «клетка графленой бумаги». Во всех этих выражениях наличен общий смысл, как и общий характер самих конкретных предметностей, некоторое «заключение» или что-нибудь в этом роде. Конечно, в порядке intentio prima исчезает всякая общность, но в порядке второй интенции она дана, притом дана не только как единство смысла, но и как единство осмысленного, как общий, через смысл постигаемый, характер — «душа» вещей, внутренний контур, правда, но четкий.

Наконец, и еще одно сближение. Общность в порядке первой интенции исчезает, потому что налицо, согласно обыденной терминологии, метафора, но смысл, как то, что переносится и как сама метафора, имеет общее, он решительно ведет нас новой дорогой.

8. До сих пор мы установили: 1) особую предметность, к которой мы приходим через суждение (Sachverhalt) и 2) особое содержание, через которое мы приходим к названной предметности (смысл); мы отделили предметность вторичной интенции от объекта, и от понятия мы отделили смысл. И мы должны теперь спросить: какое отношение существует между субъективной предметностью и вложенным в слово смыслом? Как приводит нас этот смысл к предметности?

Если речь идет об акте, мы должны дать двойственный ответ: через подразумевание и через утверждение. В противоположность простому «Meinen» (именье в виду), которое характеризует первую интенцию, в суждении мы говорим о разумении. Но суждение распадается для нас, как сказано, на две данности, на смысл и на субъективную предметность. Поэтому и в порядке актов налична двойственность. Прежде мы, конечно, уразумеваем или разумеем смысл, но смысл, во-первых, может сохранять явную общность при полной дивергенции субъективных предметностей (и дальше объектов), во-вторых, смысл выделяет лишь часть содержания, он есть предикат и потому, если разумения смысла даже достаточно для того, чтобы разглядеть субъективную предметность, этот новый «взгляд» следует все же отличать от разумения смысла. И потому, если даже налицо коллизия актов, о разумении смысла и о подразумевании субъективной предметности следует все же говорить отдельно.

Последняя есть особая данность.

Всякая субъективная предметность являет вещественную, иногда только подразумеваемую, а иногда и воспринимаемую полноту. Во всяком случае, проверяя предметность, мы апеллируем к самим вещам и к очевидности их положения. Наоборот, смысл, как отрешенный от вещественного явления и взятый вне своего отношения к подразумеваемой предметности, остается «*только идеей*» — чистой идеей. Так, и в наших примерах (§ 7) мы имеем чистую идею «возглавления», чистую идею

«заключения» и т. п. и т. п. И вот эта чистая или отрешенная идея становится в такое отношение к предметности, что конкретная полнота открывается нами как бы через разумение или под разумением, открывается как подлежащее, словом, она подразумевается. При чтении книг или при слушании речи нас не удовлетворяют «только идеи». Мы говорим: «Важно, чтобы мы могли достигнуть подразумеваемого, или важно, чтобы мы могли понять, к чему сказанное относится, или, еще иначе, важно знать, где, в какой действительности, сказанному искать оправдание». Но такая возможность понимать то, что через предмет подразумевается, предполагает в итоге и обратное отношение. Предикат сам должен относиться к субъективной предметности и в действительности должно быть основание, по которому можно характеризовать *эту* предметность именно через *этот*, а не иной предикат.

И вот приходим к суждению с другой стороны. Теперь не книги и речь, а действительность предстоит в своем ярчайшем богатстве, и речь стремится исчерпать действительность. Теперь мы выбираем предикаты и колеблемся и еще раз выбираем, раз задача исчерпать *действительность*. Мы принимаем и утверждаем, или отрицаем и отвергаем, или, наконец, модифицируем утверждения. Вообще же мы полагаем то, через что уразумевается наше «положение вещей». И в итоге содержание суждения характеризуется не только как смысл, но и как Satz или, специально, как утверждение*. (Последнее в противоположность вопросу, допущению и т. п.)

Однако вопрос о дороге к подразумеваемой предметности может иметь еще совсем другой смысл. Теперь мы спрашиваем не об акте, в котором дана субъективная предметность или смысл, наш вопрос понимается как вопрос *о самом смысле*. Мы спрашиваем: «Как приводит нас *такой* смысл к *такой* предметности? Нет ли и *здесь особых форм или отношений*?» Вместе с тем нас не удовлетворяет описание того общего отношения, которое сохраняется во всяком суждении. (Я имею в виду отношение между субъективной предметностью и содержанием, по которому данное содержание (смысл) составляет предикат данной предметности.) Вопрос понимается конкретнее. Именно он имеет в виду законченную классификацию *самых смыслов*, соответственно классификации форм отношений. И если такая законченная классификация есть пока основная задача будущего, то одно я уже сказал и теперь подчеркиваю вторично и вторично прошу читателя оглянуться на критику концептуализма.

---

* Брентано, применяя в данном случае термины «Anerkennung u Verwerfung», м. б., имел в виду английское «belief». Но тогда создается ряд двусмысленностей, отмеченных Рейнахом (Reinach «Zur Theorie des negativen Urteils»). В моей статье «Логические формы в поэзии» специально разобран вопрос об акте суждения и смежных актах.

Те формы суждения, которые помещаются в традиционных учебниках логики, не исчерпывают всего богатства нашей мысли, и применение этих форм в качестве универсальных покоится на ложной предпосылке, будто бы смысл и его формы несущественны для суждения, будто замена одного смысла другим есть вещь для суждения совершенно безвредная. Между тем такая замена безвредна только в отношении формальной предметности (объект, то, о чем говорится), и она убийственна для суждения. Я говорю убийственна, ибо каково бы ни было суждение, оно всегда может быть заменено другим, при сохранении формально той же самой предметности. Блестящая иллюстрация этого положения уже дана в суждении «эллин-человек», где различные отношения конституируют различный смысл (и суждение) при очевидном сохранении формально той же самой предметности.

Но смысл суждения «эллин-человек» может быть не концептуалистическим (и тогда перед нами другое суждение), так же как он может быть не концептуалистическим и в наших исходных примерах «человек бежит» или «звезда упала». Ведь если концептуализм и может с известным правом утверждать предметное тождество этих суждений с суждениями «некий человек принадлежит к классу бегущих» и «некая звезда принадлежит к классу упавших», то от смыслового тождества он отказался сам и, следовательно, или подменил проблему суждения проблемой онтологической (проблемой о предметности), или подменил одно суждение другим, которое ему почему-то больше нравится, подменил в результате указанной незаконной операции.

Но и дальше, если эта подмена возможна за пределами традиционных формул, например, если суждение «человек бежит» я могу считать тождественным суждению «человек имеет признак — бег», на основании аналогичного отождествления пустых предметностей наше возражение уясняется в самой общей форме: «всякая теория, пытающаяся на основании отождествления предметов отождествить суждения в их конкретном смысле, должна быть признана ложной». Именно: содержание (смысл), как и субъективная предметность, включающая это содержание, ускользает в результате таких отождествлений. От Эвфориона остается поношенный плащ. И в этом вся соль нашего второго аргумента против концептуализма в логике.

9. Конечно, тема настоящей статьи неисчерпаема, но пора замкнуть очерченный круг, пора вернуться к исходному вопросу и подвести итоги.

На исходный вопрос, которым Брентано открыл борьбу с традиционной доктриной суждения, на вопрос «должно ли суждение иметь в качестве составных частей субъект и предикат?» мы отвечаем теперь: «и да и нет», мы спрашиваем: «как понимать эти термины?» Если их пони-

мать в духе концептуалистической доктрины и считать понятиями или представлениями, мы отвечаем на указанный вопрос отрицательно: в таком смысле субъект и предикат не составляют суждения.

Но понятия вообще не составляют суждения, и мы вынуждены обратиться к другому смыслу терминов «субъект» и «предикат», к смыслу, подсказанному всем предшествующим изложением. Именно если субъектом суждения является подразумеваемая в нем предметность (Sachverhalt), а предикатом его смысл или содержание, на указанный выше вопрос мы отвечаем утвердительно. Суждение всегда направлено на некоторую подразумеваемую предметность, и притом направлено через свой смысл.

Правда, такое словоупотребление может показаться неоправданным и парадоксальным и сторонники традиционной доктрины, я знаю, возвысят голос. Нас обвинят в нигилизме и в разрушении терминологической традиции. И в одном я вынужден уступить заранее. Я сам не выношу нигилистической расхлябанности и нигилистического отношения к традиции, только, во-первых, я считаю нигилистическим отношением к традиции ее *безапелляционное принятие*, и во-вторых, я считаю саму традицию в этом вопросе по меньшей мере двойственной.

В наше время близкие мне мысли высказывал глубокий и остроумный философ и мой учитель Густав Шпет*. До него, еще в 80-х годах прошлого столетия, аналогичную позицию защищал английский логик Брадли. И даже схоластическое средневековье упорно держало *эту* традицию. Чей нигилизм виновен в ее разрушении?

Наконец, схоластическое средневековье и арабы во многом следовали, как известно, Аристотелю. Так вот у самого Аристотеля, у самого творца концептуалистической логики (и следует заметить, что после Аристотеля концептуалистическая логика не слишком быстро шла вперед), у Аристотеля в трактате περὶ ἑρμηνείας можно найти место, где субъектом (подлежащим) суждения выразительно называются вещи τα ὑποκείμενα πράγματα (подлежащие вещи); так, в суждении «человек — бел» субъектом Аристотель считает — τα ὑποκείμενα πράγματα: τὸ μεν λευκόν, τὸ δ'ἄνθρωπος (περὶ ἑρμηνείας 21 в 28 примечание 3).

Примечания

Публикуется впервые, по автографу, хранящемуся в архиве ОР РГБ (ф. 718, к. 23, ед. хр. 10).

1 Характеристика Брентано суждений как особых актов *принятия*/признания или *отвержения*\отрицания их предметов служило у него в

* У него из книг и личных бесед я заимствовал ряд идей настоящей статьи.

первую очередь обоснованию принципиального различия представлений и суждений, как двух несводимых классов душевных явлений, конкретнее — сознания и познания. См.: Brentano F. *Psyhologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig. 1874. S. 260–263 и далее.

Три письма из Фрейбурга. Письмо первое

Вы просите меня рассказать о Фрейбурге [1] и фрейбургской философии.

Одиноко в далеком Фрейбурге. Католический город и тот окутан протестантским духом немечества, который воспринимается иностранцем как чуждая стихия и сознательная немота. Философия, прокламирующая себя как строгое знание, как единственный и общий путь, и та погружается в темноту национальной традиции и черпает оттуда свою варварскую немощь. По крайней мере, только как немощь воспринимается иностранцем современное возвращение фрейбургской философии к Канту.

Бесспорно, Кант — это крупнейшее имя немецкой культурной истории, но имя для философии роковое. Не столько строитель философии, сколько выразитель национального духа (и это всегда забывают), Кант не открыл, а закрыл философские горизонты своим знаменитым переворотом. Его «критика», как это следует из его полемики с рационализмом, опиралась не на феноменологическую интерпретацию разума, а на темный осуждающий протест. Реалистическим и католическим тенденциям рационалистической философии он противопоставил чисто протестантскую и потому национальную проповедь замкнутой субъективности. В самом деле, дух протестантства есть дух внутреннего отшельничества и, следовательно, дух, скрывающий субъективности. И вот возникает попытка философски оправдать этот национальный дух, найти в законах субъективности источники всяческой правды и главным образом, конечно, источник истинной морали и религии [2].

Борьба с рационализмом становится тогда национальным делом, которое и воспринимается не философски, а через пленительность национального энтузиазма.

Дильтей говорит где-то о двух течениях европейского просвещения: одном — западно-романском (от эмпиризма к скептицизму и отсюда к атеизму и утилитаризму) и другом — специально немецком просвещении, пошедшем от Лейбница через Вольфа и завершившемся философией Канта. Но Лейбниц и Вольф, очевидно, еще целиком наследники западно-романского картезианского рационализма. Наоборот, но-

вое движение, сочетавшееся с еще не заглохшим религиозным брожением, начинается, по-нашему, *Кантом* и воспринимается немецкой романтической молодежью как *национальное откровение*. Сам Дильтей не раз указывает, что́ в Канте безусловно принимала восторженная молодежь (например Шлейермахер) — его *критику разума* (!), его скептическую редукцию разума на Innerlichkeit! Ведь это было так близко и дорого, освещено и вдохновенно горизонтами воспитания, детства и национальным подъемом... И во всем этом была такая *отрава* для сентиментального немецкого сознания, такая несвобода, такое пленение философии.

Вы спрашиваете, чем может быть Кант для нас? На днях мне попалась книжка Брентано «Versuch über die Erkenntnis» (Leipzig, 1925)[3]. Ослепший и изгнанный ложным общественным мнением мыслитель обдумывал блестящие и смелые страницы. Сознаюсь, я наслаждался классически-ясной и уничтожающий критикой теоретической философии Канта, развернутой на этих немногих страницах. Нельзя не признать, что синтетические, т. е. расширяющие наше познание, следовательно, все *не тавтологические* суждения покоятся, по Канту, не на очевидности некоторых предметных связей, а на *слепой* синтетической деятельности нашего рассудка, следовательно на *предрассудках*, как правильно замечает Брентано, — на темных привычках и расположениях нашей субъективности.

Но ведь это и есть действительно чудовищный предрассудок, темное расположение, подсказанное национальным, протестантским духом! «*Долой предрассудки!*» — восклицает Брентано на заглавном листе своего исследования — философия анализирующая сознание и реальность, философия феноменологическая и реалистическая не может иначе ценить туманные глубокомыслия Канта.

Тем более непонятно, именно в движении самой феноменологической философии непонятно, хотя и объяснимо национальными настроениями, возвращение к Канту брентановского ученика. Все направление Гуссерлевой философии мы воспринимаем, до сих пор, как реалистическое в самой своей основе, именно потому реалистическое, что феноменологическое. И блестящим выразителем этого направления мы считали убитого на войне Рейнаха, статьи которого «Zur Theorie des negativen Urteils» и особенно «Die apriorischen Grundlagen d. bürgerl. Rechts» [4] — дают подлинно смысловой анализ реальности. Каково же было мое удивление, когда из уст фрейбургских феноменологов я услышал протест против «*платоновского реализма*» Рейнаха и открытую проповедь «*трансцендентального идеализма*». Сам Гуссерль в пересмотре идей феноменологии через новую, так называемую «аподиктическую» редукцию по-новому очертил поле феноменологии, как поле

так называемого *трансцендентального опыта* и соответственно определил феноменологию как науку о *трансцендентальных формах*.

Получается довольно занятная картина. — Кантианцы разбиты: из Марбурга уехал последний (и тоже открыто повернувший к феноменологии) — *Николай Гартман*, его место занял феноменолог — Heidegger. Кассирер признал бессилие кантианства, Риккерт по-прежнему изливает бешенство на страницах «Логоса» и по-прежнему *теряет учеников*, а виновник всего этого развала сам возвращается к Канту или, во всяком случае принимает кантианскую личину. Кантианцы разбиты идеями Гуссерля, а Гуссерль, в божественной иронии, сам снимает эти идеи и сражение превращает в романтическую игру. — Зрелище достойное смеха.

Но смех скоро исчезает, как только открывается через иронию трагическая судьба философии, ее вращения и возвращения. Философия, плененная национальным духом в приливах и отливах национальных настроений — это бессмысленный труд Сизифа — мрачного океанида. Или нет! В данном контексте было бы последовательнее говорить о *мировоззрении*: — философия и останется независимой от настроений эпохи, наоборот, мировоззрение с эпохой возникает, с эпохой и умрет. Талантливый феноменолог Heidegger прав в некотором смысле, говоря: «Wenn im Vorigen gesagt wurde... als käme hier Philosophie zur Sprache. So ist das keine rhetorische Floskel sondern meine eigentlische Überzeugung, das es heute mit der Philosophie zu Ende ist» *. [5]

И Heidegger не протестует. Самое «феноменологию» Heidegger понимает как герменевтику сознания нашей исторической эпохи и среды, следовательно, феноменология для него — протест против общезначимой «формальной» философии. Все есть жизнь и дано как житейское через специфическую «заботу». Поэтому все умирает, как умирает жизнь, и только уцелевшее в нашем сознании открывает пути к прошлому. И ничего нет «an sich», все меняется в движении исторического сознания — близость к вещам (условия настоящей феноменологической интерпретации) понимается как житейское владение ими, осмысленное интересами (заботами) нашего дня. — Вот как должна говорить современная немецкая философия, захваченная волной национальных настроений! Нет и не может быть никакой философии, потому что всякое знание есть или техника, или мировоззрение! Или... немецкая философия должна говорить языком откровенного метафизика Макса Шелера.

---

* Из имеющегося у меня экземпляра записанных студентами лекций Heidegger'а о феноменологии [6].

Вокруг Шелера в Кельне сейчас такое же оживление, как вокруг Heidegger'а в Марбурге, по-видимому не без основания. Католик и блестящий писатель — Шелер забрасывает книжный рынок речами и «исследованиями» об образовании, о спасении, о вечном в человеке... Его онтологизм, правда, местами невыносим. Например, невыносимо его определение знания не через сознание, а в качестве Seinverhältniss и именно отношения части и целого как отношения специфического участия в вещах, при котором эти вещи сохраняются на своих местах и не изменяются нами, следовательно, как отношения *любви*; или его определения философии через специфическое поведение (Haltung) философа. Но как раз *в этой нелепой, беспринципной «смелости»*, как и в *еще большей «смелости» отлученного католика* Heidegger'а в немногих ярких страницах современной немецкой откровенно мировоззренческой мысли, можно, кажется, раскрыть *подземное преодоление немого протестантского духа*, кончающего свой век таким катастрофическим крушением.

Примечания

Публикуется по изданию: «Гиперборей». Вып. 1. М., 1926. С. 67–74 (в этом же издании впервые опубликована статья Г.Г. Шпета «Литература». С. 41–55).

1 Написание автора.

2 На связь кантовского проекта с идеологией протестантизма в русской философской литературе активно писали во времена А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Обоснованию этой связи немало места посвятил кн. С. Н. Трубецкой и др. мыслители рубежа XIX — XX вв. Возбуждение автора публикуемого письма этим наблюдением свидетельствует об известной дистанцированности круга Г. Шпета 20-х гг. от отечественной мыслительной традиции.

3 В русском переводе «Очерк о познании» см. в изд. «Антология мировой философии». Т. 3. М., 1971. Но, опять же, чрезмерные восхищения Волкова антикантианством Брентано выдают его плохое знакомство с критической литературой по Канту дореволюционной России (прежде всего с работами М. Каринского).

4 Работы А. Райнаха «К теории негативных суждений» и «Априорные основания гражданского права» см. в его Gesammelte Schriften, hrsg. von seinen Schülern. Halle, 1921.

5 «Wenn im Vorigen ... zu Ende ist». (*нем.*) — «Когда ранее было сказано... что философия как бы приходит к языку, то это не было пустой риторической фразой, но моим собственным убеждением в том, что с такой философией сегодня дело идет к концу».

6 В Марбурге в период 1923–24 гг. Хайдеггер читал курсы «Онтология. Герменевтика фактичности», «Введение в феноменологическое исследование».

В 1925–1928 гг. Хайдеггер читал несколько курсов, так или иначе относящихся к феноменологии: «Пролегомены к истории понятия времени», «Логика. Вопрос об истине», «Основные проблемы феноменологии», «Феноменологическая интерпретация *Критики чистого разума* Канта». Подробнее см. канд. дис. О.В. Никифорова 1997 г. «Генезис философии раннего Хайдеггера (1924–1929)».

Список и краткий отчет о современной «феноменологической литературе» (письмо второе)

I. Husserl, кроме известных трудов, напечатал, насколько мне известно, всего одну небольшую статью в «Japanische Zeitschrift "Kaizo"» под заглавием «Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode» [1].

В статье проблема обновления культуры связывается с проблемой сущности человека и общества. Как математика составляет a priori естественных наук, так наука о формальной (сказано ausdrücklich) [2] структуре духа — составляет основание Kulturwissenschaften [3] и практики. Основная форма духа — «Innerlichkeit», — «ein in sich geschlossenes Bewusstseinsleben», «bezogen auf ein 'Ich', sozusagen als» einen alle einzelnen Bewusstseinsakte zentrierenden Pol» [4]. Далее единичные субъекты вступают в форму «взаимного понимания» через «Einfühlung» [5] и через «социальные акты» организуют общество.

К сущности всякого акта принадлежит его «разумность» или «неразумность» и возможность «in Freiheit allgemein zu denken und gemäss selbsterkannter apriorischer Normgesetze sich praktisch und allgemein zu bestimmen» [6]. Поэтому в области духа мы имеем не только теоретический «Urteilsbildung» [7] — направленнный на факты бытия и не только рационализацию этих фактов через «объяснительные теории» соответственно дисциплине, исследующей rein sachlich [8] сущность духа, но и совершенно новое, «Beurteilung und Rationalisierung» [9] духовного «nach Normen bsw. nach normativen apriorischen Disziplinen der Vernunft, der logischen, wertenden und praktischen Vernunft» [10]. Далее за этим «осуждающим и одобряющим» разумом следует практически познание норм и возможное руководство, «also eine abermals neue Weise der möglichen Rationalisierung .....durch eine vorgängige apriorische Disziplin von den Normen praktischer Vernunftleitung» [11].

Тут наконец и коренятся, по мнению Гуссерля, вопросы формальной всеобщности, делающие всякое Kulturleben zum Vernunftleben [12] (следовательно, и Wissenschaft, Kunst, Religion) [13] — здесь, т. е. в сфере практического Разума. Здесь наконец, в анализе действующего субъекта,

видит он и полное отрешение от контингентного a priori — (феноменологической редукции!) следовательно — окончательно «чистую» аподиктичность.

Как видно, статья отражает последнюю метаморфозу — его 2-ю феноменологию.

Вокруг Гуссерля — во Фрейбурге — я не нашел атмосферы вдохновения. Мне кажется, что поэтическое сознание, окружающее источники великого творчества, это смутное явление широких горизонтов — в прошлом. Здесь осталось «уважение» и «повторение». Разочарованные ученики Гуссерля все в большей или меньшей мере связываются теперь с движением вокруг М. Шелера, печатают статьи в его журналах, во всяком случае, предпочитают беспринципную разнузданность Шелера.

II. M. Scheler кроме 'Formalismus in der Ethik ect' [14] и 'Phänomenologie der Sympathiegefühle' [15] — напечатал весьма много.

1. Abhandlungen und <Aufsätze>. B. 1,2, Leipzig, 1915 [16]. В 'Abh. u. Auf' находятся следующие статьи: a) <Die> Idole der Selbsterkenntniss — весьма поверхностная критика Брентано. Шелер собирает источники ошибок внутреннего восприятия. В итоге — между внутренним и внешним восприятием — полная аналогия. Следует говорить о явлении психического через 'Innere Sinnen' [17], следовательно, говорить о психических вещах, <таких> как 'характер', 'душа' ect (Подробнее эта мысль развита Haas'ом, см. ниже). b) Versuch einer Lebensphilosophie [18] — одна из характернейших для Шелера статей. Здесь возникновение феноменологии, ее стремление интуитивной 'Hingabe an die Sache' [19] связывется с криком Ницше о жизни, с 'elan vital' [20] Бергсона и наконец с понятием 'Leben' [21] у Дильтея и его учеников. Geisteswissenschaften [22], биология (см. ниже Plessner) и феноменология — это одно, именно, как следует из других работ, это 'Wesensanalyse des <Universums>' [23]. c) Zum Phänomen des Tragischen. В этой статье в качестве трагического устанавливается фатальное разрушение ценностей — т. е. <традиционное> 'трагическое событие', а не соответствующее сознание. d) <Zur> Idee des Menschen (см. ниже, Vom ewig. im Menschen).

2. Vom ewigen im Menschen, сборник статей Leipzig, 1921 [24] на общую тему religiöse [25] и т. п. 'Erneuerung' [26] (насколько эта тема популярна, показывет приведенная выше статья Гуссерля), среди которых между прочим статья «Vom Wesen der Philosophie». Шелер полагает, что решение вопроса о сущности философии возможно только через решение вопроса о поведении ('Haltung' — sic!) философа. Такую форму особого 'поведения' принимает для Шелера и его учеников специальная 'установка' феноменологии в результате так называемой редукции. «В эту установку надо вживаться» (из личной беседы с учеником Шелера Р.

Landsberg'ом [27], см. ниже). В специфическом поведении философа — первое есть любовь к сущности. Далее и поэтому философия трактуется как добровольная (sic!) ancilla [28] — веры. Любовь к сущности и вера — составляют сущность человека. Действительно мы счастливее немцев, потому что у нас нет этой дохлой рутины, этой связывающей традиции!

3. Philosophische Anthropologie [29] (этой книги я не имел, но в контексте других работ Шелера она совсем понятна).

4. Schriften zur Soziologie und Weltanschaungslehre. Leipzig, 1923 [30].

В. I. Moralia содержит между прочим следующие статьи: а). Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung. б) Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz Comtes ect.) в). Liebe und Erkenntnis, ect. Вторая из перечисленных статей (весьма поверхностно) утверждает одновременное и независимое существование трех типов познания: религии, метафизики и науки. Каждая имеет свою 'Haltung', свою цель, свою технику, свой тип человека: это «der Heilige» [31], 'мудрец' и 'исследователь'. Философия в этой статье прямо именуется метафизикой. Первая статья старается в полемике с Вебером (Wissenschaft als Beruf) [32] и Jaspers'ом (P.d. Weltansch.) [33] спасти метафизику от релятивизма, вместе с тем через Weltanschauungssetzung [34] одухотворить науку (истинный смысл «Moralia» в этой новой метафизике «терпения» и «любви»). Метафизика имеет три источника: 1) натуральное мировоззрение (общечеловеческое, расовое ect), 2) эйдологию (феноменологическую?) — исследование apriori мира и 3) «специальные науки». Синтез этих трех моментов дает определенный тип 'философии', соответствующий ступени философа в его среде. И каждый видит свою долю правды (sic!) Один из таких типов и развивается дальше Шелером в качестве поучения юношества и нации в добродетелях «терпения» и «любви».

В II. Nation (этой книги я не имею, но не думаю, чтобы она была интереснее «Moralia»).

5. Versuche zur einen Soziologie des Wissens. Leipzig, 1924 [35]. Сборник статей с вводной статьей Шелера «Probleme einer Soziologie des Wissens».

Статья развивает некоторые мысли, приведенные выше. В сборнике собраны отдельные монографии учеников Шелера по «социологии познания». Разобраны различные исторические эпохи и различные круги культуры (Индия, Греция, современная наука ect.). Основные проблемы «социологии знания» 1) Haltung [36] — тип человека, 2) школа и общественная организация знания вообще и 3) своеобразие техники.

6. Целый ряд перечисленных статей, наряду с другими вошел в новый сборник Wissen und Gesellschaft, Bonn, 1925.

7. «Die Formen des Wissens und Bildung», Bonn, 1925[37]. «Образованный» человек, по Шелеру, характеризуется через причастность философии, или через мировоззрение. Это последнее как микрокосм отражает макрокосм и проникает вместе с тем все автоматические обнаружения человека. Между прочим, уже здесь Шелер обещает «метафизику» и «метафизическую теорию познания», в которых будет сказано, что познание есть «любовь» Seinsverhältniss[38], а не акт сознания (sic!).

8. Кроме перечисленных собственных работ Шелер издает труды близких ему мыслителей под общим заглавием «Schriften zur Philosophie und Soziologie» (см. ниже) [и участвует между прочим в международном журнале «Symposion», 1 Heft которого содержит превосходную статью Weyl'я[39] «Die heitige Erkenntnisslage in der Mathematik»[40]. Книжку Weyl'я «Was ist Materie?»[41] Вы, наверное, знаете].

В связи с Шелером появились след. книги и статьи: —

III. Backer. Die Verwunderung, eine phänomenologische Studie zum Problem des Ursprungs des Kausalgedankens (Schr. zur Philos. und Soziol. Herausg. von Scheler)[42]. — К сожалению, этой книжки я пока не достал.

IV. H. <Getzeny>, 'Vom Reich der Werte' — [Eine] Einführung in die phänomenologische Ethik und Religionsphilosophie — Bonn, 1925[43].

V. Haas 1. 'Die psychische Dingwelt'. Bonn, 1921[44].

Работа исходит из статьи Шелера (Idola der Selbsterkenntniss — см. выше). Хаас трактует психическое по аналогии с физическими вещами, как являющееся через различные акциденции. Такими сторонами или акциденциями психической вещи являются для него 1), Gedanke[45] (и соответственно приводится закон психизации физической вещи в Gedanke), 2) Gefühl[46] und Wille[47] и 3) наконец, особые характеры — Wertcharaktere[48]. Психическая вещь — есть поэтому чье-нибудь отношение (Gefühl) к чему-нибудь (Gedanke), имеющее чувственный характер.

Психическому миру также противостоит познающий (трансцендентальный?) субъект, как и физическому, познающий субъект накидывает на лицо психической вещи ту же сеть познавательных форм. Кант для Х. — последнее слово.

2. Kraft und Erscheinung. Bonn, 1922[49] — Grundriss einer Dynamik des Psychischen заключает приложение идей первой книжки к специальным вопросам динамики психического. Основная пара понятий и в психическом мире, как и в физическом — Erscheinung und Kraft[50].

VI. Jacoby Günther. Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit. I Bd. Halle, 1925.[51]

VII. H. Lützeler. Formen der Kunsterkenntniss. Bonn, 1924[52]. (Этих двух книг я пока не имею.)

VIII. Landsberg P. 1) Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie (Schriften zur Philos. und Soziol. 1923)[53] — работа в направле-

нии шелеровской «социологии знания». 2) Die Welt des Mittelalters, ein geschichtsphilos. Versuch über den Sinn eines Zeitalters. 1922[54].

IX. Plessner 1), Die Einheit der Sinne (<Aesthesiologie> des Geistes oder Kritik der Sinne). Bonn, 1923[55]. — Эта книга заключает интересную попытку рассмотрения чувственных качеств в связи с их ролью в культуре и, в частности, в искусствах. Но поражает беспринципность. Биология совмещается с феноменологией (см. выше — Шелер) и с метафизикой восприятия (метафизическое решение психофизической проблемы). Многозначно трактуется понятие «Verstehen»[56] в см[ысле] «Nacherleben»[57].

2) Krisis der Transz. Wahrheit im Anfang. Heidelb, 1918.[58]

X. Stoker. 'Das Gewissen' (в Schriften zur Philos. und Soziologie).[59]

XI. <Deutschbein>. 'Das Wesen der Romantischen' (книжка имелась в Академии)[60].

Насколько смещены стремления в современной феноменологической литературе, показывают книги, принадлежащие авторам биографически, как будто бы иного, не шелеровского направления. Теперь принято связываться не только с именем и работами Scheler'a, но и с Reinach'ом [61]. Однако этот последний живет для немецкой науки не столько в своих известных нам трудах, сколько в письмах с фронта на тему религии. В качестве размышления над этими письмами возникли следующие 2 работы —

XII. Ed. Stein. «Phänomenologie der Religion».

XIII. Stavenhagen. 'Absolute Stellungnahmen'. Erlangen. 1925[62]. В вводной части этой книги неплохо трактуется понятие Stellungnahme [63], понятие приобретающее в феноменологической литературе незаслуженно все большее и большее значение. Приблизительно в том же направлении пишет —

XIV. Conrad Martius. 'Metaphysische Gespräche'[64] — которая представляет непосредственное развитие некоторых намеченных в 'Realontologie'[65] «смелых» идей.

Кроме того, недавно вышла книга, которую я еще не имел —

XV. Schapp, Phänomenologie der Wahrnehmung. Erlangen. 1925 [66].

Как видите, не густо, философия все не первого сорта! Настолько не густо, что в некоторых кругах, опасаясь шелеровского произвола и гуссерлевских невыносимых редукций 2-й степени, принято ограничиваться простым психологическим описанием в смысле Пфендера[67] etc. Образцом такой феноменологии считают труды Jaspers'a.

XVI. Jaspers кроме известной 'Psychopathologie'[68] и 'Psych. d. Weltanschauungen' выпустил небольшую книжку 'Die Idee der Universität'. Berlin, 1923 [69], где сказывается заметное влияние Гегеля, хотя понятие 'Geist'[70] трактуется виталистически.

Гегельянские влияния испытывает, говорят, и Geiger[71] (в этом смысле он выступал будто бы в Берлине на съезде по эстетике), но ни Geiger, ни Pfender не напечатали, насколько мне известно, ничего нового, не напечатал ничего и пресловутый Heidegger.

Наконец —

XVII. Volkelt выпустил книжку 'Phänomenologie und Methaphysik der Zeit'. München, 25[72]. — И это тоже причислять к феноменологии?

При составлении настоящего списка я предполагал известными 1) 7 томов Jahrbuch'a[73], 2), Gesamm. Schr. Reinach'a[74], 3) книгу Österreich'a 'Phänomenologie des Ich'[75], 4) книгу Linke о восприятии[76] и некоторые другие тем более бесспорно известные книги.

Преданный Вам Н. В*олков*

Примечания

Печатается по автографу, хранящемуся в личном архиве Г. Шпета (ОР РГБ, ф. 718, к. 26, ед. хр. 7). Есть основания предполагать, что отчет этот является еще одним из «Трех писем из Фрайбурга» Николая Волкова к Густаву Шпету и также относится к 1925–26 гг.

1. См.: Husserl E. Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode. — «The Kaizo». 1923, Heft 3, S. 68–83 (оригинальный текст), S. 84–92 (японский перевод). См. также русский перевод этой статьи: Обновление. Проблема и метод // Вопросы философии. № 4. М., 1997. с. 111–117.

2. ausdrücklich (*нем.*) — явно выраженный.

3. Kulturwissenschaften (*нем.*) — науки о культуре.

4. «Innerlichkeit» — «ein in sich geschlossenes Bewusstseinsleben» «bezogen auf ein 'Ich', sozusagen als» einen alle einzelnen Bewusstseinsakte zentrierenden Pol» (*нем.*) [Husserl E., Op. cit., S. 86] — «внутренняя жизнь» — «скрытая в себе жизнь сознания, относящаяся к «Я», так сказать, как к центрирующему все отдельные акты сознания полюсу».

5. Einfühlung (*нем.*) — вчувствование.

6. «in Freiheit allgemein zu denken und gemäss selbsterkannter apriorischer Normgesetze sich praktisch und allgemein zu bestimmen» (*нем.*) [Husserl E., Op. cit., S. 86]. — «вообще свободно мыслить и в соответствии с известными из самопознания априорными нормативными законами практически и вообще определяться».

7. Urteilsbildung (*нем.*) — образование суждения.

8. rein sachlich (*нем.*) — чисто предметно.

9. Beurteilung und Rationalisierung (*нем.*) — процесс оценки и рационализации.

10. «...nach Normen bzw. nach normativen apriorischen Disziplinen der Vernunft, der logischen, wertenden und praktischen Vernunft» (*нем.*) [Husserl E. Op. cit., S. 87]. — «...в соответствии с нормами, или в соответствии с нормативными априорными дисциплинами разума, логического, ценностного и практического разума».

11. «...also eine abermals neue Weise der moglichen Rationalisierung .....durch eine vorgängige apriorische Disziplin von den Normen praktischer Vernunftleitung» (*нем.*) [Husserl E., Op. cit., S. 87]. — «...опять-таки новый вид возможной рационализации ... посредством предшествующей априорной дисциплины о нормах практического руководства разума».

12. Kulturleben zum Vernunftleben (*нем.*) — здесь: преобразование жизни культуры в жизнь разума.

13. Wissenschaft (*нем.*) — наука; Kunst (*нем.*) — искусство; Religion (*нем.*) — религия.

14. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle an der Saale, Niemeyer, 1916. XV, 620 s.

15. Scheler M. Wesen und Formen der Symphatie. «Phänomenologie der Sympathiegefühle». 2 Aufl. Bonn, Cohen, 1923. XVI, 312 s.

16. Scheler M. Abhandlungen und Aufsätze. Bd. I–II. Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1915.

17. Innere Sinnen (*нем.*) — внутренние чувства.

18. Правильное название статьи: Versuche einer Philosophie des Lebens.

19. Hingabe an die Sache (*нем.*) — обращенность к предмету.

20. elan vital (*франц.*) — жизненный порыв.

21. Leben (*нем.*) — жизнь.

22. Geistwissenschaften (*нем.*) — науки о духе.

23. Wesensanalyse des <Universums> (*нем.*) — сущностный анализ мира.

24. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1921.

25. religiöse (*нем.*) — здесь: религиозного.

26. Erneuerung (*нем.*) — здесь: обновления.

27. Ландсберг (Landsberg) П. (1901 — 1944) — один из кельнских учеников М. Шелера, основные интересы которого, по свидетельству Г. Шпигельберга, лежали вне собственно феноменологической философии. Наиболее зрелой и значительной его работой является посмертно опубликованное во Франции эссе об опыте смерти.

28. ancilla (*лат.*) — служанка.

29. Возможное недоразумение. Данная работа М. Шелера, о подготовке которой к публикации он неоднократно заявлял в 20-е годы, при его жизни так и не была опубликована. Первая публикация данной работы, на основе материалов из архива М. Шелера, собранных его вдовой, Марией Шелер, и издателем академического собрания сочинений Шелера, М. Фрингсом, впервые была

предпринята в XII томе собрания сочинений М. Шелера. См., к примеру: Leonardy H. «Es ist schwer, ein Mensch zu sein». Zur Anthropologie des späten Scheler. — In: Phänomenologische Forschungen. Bd. 28/29: Studien zur Philosophie von M. Scheler. München, 1993. S. 70–74.

30. Scheler M. Schriften zur Sociologie und Weltanschauungslehre. Leipzig, Reinhold, 1923. Bd. I. Moralia. 1923. Bd. II. Nation und Weltanschauung. 1923.

31. der Heilige (*нем.*) — «святой».

32. Weber M. Wissenschaft als Beruf. Munchen und Leipzig, Duncker & Humblot, 1919.

33. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, Springer, 1919. XII, 428 s.

34. Weltanschauungssetzung (*нем.*) — утверждение мировоззрения.

35. Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Hrsg. von M. Scheler. Mit Beiträgen von Justus Hashagen, Paul Honigsheim, Wilhelm Jerusalem [u.a.]. München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1924. X, 450 s.

36 Haltung (*нем.*) — отношение, позиция, направление, самообладание.

37. Scheler M. Die Formen des Wissens und die Bildung. Vortrag, gehalten zum zehnjährigen Stiftungsfeste der Lessing — Akademie in Berlin. Bonn, Cohen, 1925. 48 s.

38. Seinsverhältniss (*нем.*) — бытийное отношение.

39. Вейль (Weyl) Г. (1885 — 1955) — математик. Родился в Германии, с 1955 г. в США. Известен своими трудами по теории чисел, функций, теории групп и ее применениям к физике.

40. Weyl G. Die heutige Erkenntnisslage in der Mathematik. — «Symposion». Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache. Erlangen, 1925. Bd. I. № 1, S. 1–32.

41. Weyl G. Was ist Materie? Zwei Aufsätze zur Naturphilosophie. Berlin, Springer, 1924. [4], 88 s.

42. Backer H. Die Verwunderung, eine phänomenologische Studie zum Problem der Ursprungs des Kausalgedankens. — Schriften zur Philosophie und Sociologie. Hrsg. von M. Scheler. Bonn, Cohen, 1923.

43. Getzeny H. Vom Reich der Werte. Eine Einführung in die phänomenologische Ethik und Religionsphilosophie. Habelschwert, Franke, 1925. 155 s.

44. Haas W. Die psychische Dingwelt. Bonn, Cohen, 1921. VII, 216 s.

45. Gedanke (*нем.*) — мысль.

46. Gefühl (*нем.*) — чувство, ощущение.

47. Wille (*нем.*) — воля.

48. Wertcharactere (*нем.*) — ценностные характеры.

49. Haas W. Kraft und Erscheinung. Bonn, Cohen, 1922.

50. Erscheinung (*нем.*) — явление; Kraft (*нем.*) — сила.

51. Jacoby G. Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit. Bd. I. Halle a.–s., Niemeyer, 1925.

52. Lützeler H. Formen der Kunsterkenntniss. Bonn, 1924.

53. Landsberg P. Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. — Schriften zur Philosophie und Sociologie. Hrsg. von M. Scheler. Bonn, Cohen, 1923.

54. Landsberg P. Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters. Bonn, Cohen, 1922. 125 s.

55. Plessner H. Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes oder Kritik der Sinne. Bonn, Cohen, 1923. XV, [1], 404 s.

56. Verstehen (*нем.*) — понимание.

57. Nacherleben (*нем.*) — со–переживание, воспроизводство переживания, вчувствование.

58. Plessner H. Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang. Heidelberg, Care Winters Universitätsbuchhandlung, 1918.

59. Stocker H. Das Gewissen. — Schriften zur Philosophie und Sociologie. Hrsg. von M. Scheler. Bonn, Cohen, 1923.

60. Deutschbein M. Das Wesen der Romantischen. Gothen, Schulze, 1921. VII, 120 s.

61. Рейнах (Reinach) А. (1883 — 1917) — немецкий философ-феноменолог, один из активных участников т.н. мюнхенско-геттингенской феноменологической школы. Разработал свой вариант «реалистически» ориентированной феноменологии, более простой по форме и конкретной по содержанию, нежели феноменология Гуссерля.

62. Stavenhagen K. Absolute Stellungnahmen. Erlangen, 1925.

63. Stellungnahme (*нем.*) — установка.

64. Conrad-Martius H.. Metaphysische Gespräche. Halle, 1921.

65. Realontologie (*нем.*) — ключевое понятие философской программы Х. Конрад-Марциус, направленной на переосмысление феноменологической философии в реалистическом ключе.

66. Schapp W. Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung. Erlangen, Philosophische Akademie, 1925. 125 s.

67. Пфендер (Pfänder) А. (1870–1941) — немецкий философ-феноменолог, один из организаторов мюнхенско-геттингенской феноменологической школы. Разрабатывал при помощи специфически преобразованного феноменологического метода проблемы описательной психологии, логики, онтологии, теории науки.

68. Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie. Berlin, Springer, 1913. 2 Aufl., 1923.

69. Jaspers K. Die Idee der Universität. Berlin, Springer, 1922. 132 s.

70. Geist (*нем.*) — дух.

71. Гайгер (Geiger) М. (1880 — 1937) — немецкий философ-феноменолог, один из редакторов «Ежегодника философии и феноменологических исследований». Гайгеру принадлежат работы в таких предметных областях, как основания математики, эстетика, психология.

72. Volkelt J. Phänomenologie und Metaphysik der Zeit. München, Beck, 1925. [8], 200 s.

73. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschungen. In Gemeischaft mit O. Becker. — Freiburg i. Br., M. Geiger. — Gottingen, M. Heidegger. — Freiburg i. Br., A. Pfänder. — München, hrsg. von E. Husserl. Bd. 1–7. Halle, Niyemeyer, 1913–1924.

74. Reinach A. Gesammelte Werke. Mit Einleitung von H. Conrad-Martius. Halle, 1921.

75. Österreich K. Die Phänomenologie des Ich. in ihren Gründproblemen. Bd. I. Das Ich und das Selbstbewusstsein. Die Scheinbare Spaltung des Ich. Leipzig, Barth, 1910.

76. Linke P.F. Grundfragen der Wahrnehmungslehre. Untersuchungen über die Bedeutung der Gegenstandstheorie und Phänomenologie für die experimentelle Psychologie. München, Reinhardt, 1918. XXVI, 382 s.

Примечания *Т. Дмитриева*

Что такое метафора [1]

10. *Третий класс суждений*

Третий класс суждений составляют суждения, предицирующие вещам (положениям вещей) их внутренний смысл, или — суждения, берущие эти вещи и положения в их внутреннем смысле.

С точки зрения традиционной, науки опытные и науки рациональные исчерпывают всю сферу знания. В одних мир дан как непостоянное и ускользающее явление, в других — как неподвижная и установленная сущность. Куда еще поместить третий класс наук и суждений? С нашей точки зрения, принцип классификации по «оправдывающему акту» по крайней мере осложняется исследованием способов корреляции; но пусть даже и это не так .....я утверждаю, что достаточно ввести в указанную традиционную классификацию отношение к предметам, чтобы формально указать незаполненное место. И вот, если эмпирическое лицо конкретности дано нам в суждениях характерологических, если нам дана сущность отвлеченных предметов в онтологиях, если, наконец, от-

влеченные онтологии заявляют свою власть также в границах эмпирии, создавая, так сказать, вдвойне отвлеченную эмпирию, остается свободной четвертая и единственная комбинация, предполагающая постижение суждений конкретного.

Будем рассуждать менее формально. Онтологии захватили и исчерпали до конца сферу отвлеченного предмета — чистой формы, но они в применениях к эмпирии захватили только остов, скелет, или даже не скелет, а бессмысленные общности, отвлеченные от вещей. Характерологии (например, характерологии в сфере «наук о духе») часто возникали в модусе протеста против разложения конкретного на бессмысленные общности, но то, на что посягают сами характерологии, составляет, правда, индивидуальное, и все же — только лицо, внешность, явление. Характерологии понятны как протест против разложения мира, но не им сложить мир в его смысле. Характерологии поэтому сами оказываются отвлеченными от смысла вещей, игнорирующими свое подлинное основание.

И вот разве нет наук о смысле вещей и разве нет способов брать конкретное изнутри?

С точки зрения традиционной, эмпирическая интуиция и интуиция сущности исчерпывают наши воззрительные акты, и, соответственно, — суждения исчерпываются двумя указанными классами... Но есть и еще один мотив, который нас, ввиду наших специальных устремлений, побуждает искать третий класс суждений. Проблема тропа не получила до сих пор своего достаточного разрешения. Мы видели крушение рационалистических теорий и мы считаем одинаково невозможным оправдать троп на основании суждений первого класса. Конечно, нам возразят, что отсюда еще не следует необходимость третьего класса суждений, так как возможно отрицательное решение общего вопроса о связи тропа и суждения, что и подтверждается наличностью только двух классов суждений и наук.

Однако третий класс суждений имеется, раскрывает свои специфические дороги и, нужно сказать, дороги в некоторых науках признанные. Я имею в виду историю. Правда, историю можно понимать как чистое повествование и видеть здесь еще новый класс суждений; историю, далее, можно понимать как эмпирическое приложение социологических теорий; но историю можно понимать также как науку, раскрывающую смысл эпох, и тогда история оказывается основанием характерологий, или, по крайней мере, критической инстанцией для смутных характерологических классификаций.

Всюду заключен и проявлен смысл. Поэтому, если мы берем какую-нибудь вещь, мы понимаем ее как документ, запись или памятник, мы читаем в ней ее смысл, который есть ее назначение. Что привело к документу? Для чего он служит или написан? Например, торговый до-

говор... Смысл его, очевидно, заключен в конкретном отношении между конкретными вещами. Именно он и создан для улучшения отношений, обозначенных в тексте договора... «Следовательно, — заключаем мы, — и эти отношения имели место, как реальные вещи». Но в чем можно бы видеть назначение самих отношений, нет ли здесь скрытого смысла и, в конце концов, скрытой нити развертывающейся так исторической действительности? Разгадка смысла документа (вещи) уверяет нас в действительности некоторых отношений (и вещей), потому что, обратно, в этих отношениях (и вещах) заключен весь документ in concreto, как документ; он заключен в своем внутреннем, исчерпывающем, в своей последней реальности. — Таков смысл исторических суждений. Виртуально, конечно, всякая вещь имеет свою ratio, которая здесь понимается как смысл, специально как назначение (энтелехия), и поэтому виртуально всякая вещь для историка — документ, — не только восстановленная древность. Для истории всякая вещь сосредотачивается в назначении. Одно назначение — одна вещь. Одно назначение — один смысл, и один путь, и одна действительность.

Новый, третий класс суждений выделяется, таким образом, новым способом, который состоит в том, что вещь или положение вещей берется в своем назначении. Поэтому третий класс суждений обнимают науки филологические, движущиеся к восстановлению действительности через истолкование назначения, и третий класс суждений выдвигает как собственный метод — истолкование назначений.

«Смысл вещи» — такова первая схема. Эта схема указывает на эмпирический характер соответствующих суждений, ибо, что бы нас ни вело к конкретному смыслу вещей и что бы ни руководило нашим истолкованием, ratio или разум, вещи (т. е. документы и памятники) сохраняют все-таки свою эмпирическую наличность. Как знаки, они даны эмпирически, хотя и раскрывают через истолкование свое неэмпирическое, рассказывающее, «духовное» содержание.

И вот не может ли сам «дух», «рассказ» подлежать дальнейшему истолкованию, дальнейшему самораскрытию по схеме — «смысл смысла»? Нельзя ли, например, смысл (назначение) художественного видеть в «прекрасном», или смысл науки в «истинном», или в понятии видеть заключенной целую теорию, подлежащую раскрытию? Если можно, то перед нами открывается философия культуры, или философия сознания и объявляет свой метод — диалектический.

Если мы теперь сопоставим обе схемы 1) смысл вещи и 2) смысл смысла, мы прочтем здесь диалектически тот же переход от эмпирии к чистой мысли или, обратно, — от чистой мысли к эмпирии, что и в сопоставлении 1) форма вещи и 2) форма формы. И, если мы вспомним при этом традиционную классификацию суждений по актам, в которых они оправдываются, мы прочтем и другое: «акту интеллектуальной ин-

туиции — во втором классе суждений, в третьем классе — должен соответствовать новый акт, которому коррелативна не общая форма, а смысл». Этим актом по терминологии Г. Шпета является интеллигибельная интуиция или уразумение, и в забвении этого акта заключен, по-видимому, наибольший дефект традиционной классификации.

Итак, резюмирую: суждения по оправдывающим актам составляют следующие классы:

1) суждения, берущие данность эмпирического,
2) суждения, берущие данность общей формы,
3) суждения, берущие смысл.

С другой стороны, суждения, расположенные по способам или отношениям, лежащим в основе смыслового движения, составляют следующие классы:

I класс	1) характер вещи
II класс	1) форма вещи
и	2) форма формы
III класс	1) смысл вещи
и	2) смысл смысла

В особый (IV) класс суждений можно выделить, кроме того, повествовательные суждения истории.

...Теперь остается только заявить, что нет таких тропов, которые не имели бы своим основанием суждения третьего класса, и, обратно, нет таких суждений третьего класса, которые не могли бы служить разумным основанием соответствующего тропа.

Отношения, определенные как отношения назначения, составляют внутреннее единство вещей, взятых конкретно. Здесь не только отношение, но и члены отношения существенны и вместе с тем здесь налицо больше чем простая эмпирическая связь; поэтому легко мыслить вещь как замену того, что составляет ее смысл, и легко разгадать такую замену. Для разгадки не нужно здесь ни воспоминания, ни наличия математических ключей, достаточно воображения вещи и ее понимания. И все это налицо в нашей речи. <...>

III. Смысл и понимание метафоры

12. *Смысл и назначение*

Суждения третьего класса, которые лежат в основе метафоры, я назвал суждениями, берущими вещи или положения вещей в их смысле. И я отождествил смысл вещи и назначение. Но смыслом в суждениях второго класса является "освобожденная" форма и в суждениях первого клас-

са – характер. Почему же только "назначение" составляет смысл вещей, а не форма и не характер? Или нет, не простое ли смешение двух понятий смысла перед нами? В философии смыслом называют то, что *говорит* суждение или понятие, т. е. *предикат*, а в житейском употреблении "смыслом" вещи называют ее назначение, поэтому бессмысленным считают употребление вещи вопреки назначению.

Я принимаю философское употребление термина "смысл" и, однако, думаю, что оно включает в себя житейское, потому что и вещи *говорят*, и всегда говорят свое назначение. В этом вся идея вещи как документа, и в этом вся тайна метафоры.

Что говорит то или иное суждение, зависит прежде всего от контекста. Именно от контекста зависит, будем ли мы следить за движением «освобожденной» формы, или за вариациями характера, или, наконец, за внутренней зависимостью вещей «по назначению». Вещи и их положения при всем этом непременно присутствуют, но суждения *говорят разное*.

И если наше понимание направляется на форму, вещи сходят со сцены, теряют свою актуальность и мы определяем тогда связь вещей и форм как внешнюю, даже – оборванную. Например, $p^2y^2 - x^2 = 1$ выражает прежде всего уравнение количеств через числа. Но числа исчезают, как только мы сопоставляем уравнение с графикой и рассматриваем, скажем, гиперболу. Тогда это выражение значит также гиперболу, но не гиперболу как пространственную форму и как quasi вещь, а только ту общую форму, которая свободна от графики и числа и есть некоторое общее для графики и числа отношение. Связь данного уравнения и гиперболы может быть при этом существенной, но и тогда она сохраняет свой внешний характер. Ведь сама гипербола, как пространственная форма, говорит другое и только помещенная в математический контекст оставляет свою почти вещественную тяжесть и выделяет в качестве предиката общее отношение. И вот способ, каким строится математический контекст, определяет характер математических предикатов.

Тоже внешним и отвлеченным от внутреннего богатства вещи является смысл, как предикат характеризующего суждение. Вещи присутствуют и здесь: «белые столбы», «синие озера», «ржавые болота»; но эти вещи не уясняются в своем назначении и, оставаясь приметами, связываются как внешние друг другу и тому, что они характеризуют.

Наоборот, суждения третьего класса берут вещи и положения вещей изнутри. Вот этот карандаш существует для того, чтобы им писать. Приметы его могут варьироваться и с ними вместе – воплощенные в нем общие формы, но не может меняться назначение без коренного разрушения вещи. Не может искусство оставаться искусством, если оно служит посторонним целям. Не может наука оставаться наукой, если она забыла свое назначение. Все это тривиальные истины, раскрывающие

нам, конечно, не то, что искусство существует для искусства и наука для науки, а то, что внутри этих явлений культуры заложено их собственное назначение, их движущая «душа». И вот этой движущей «души» не может быть лишено движимое – вещь; здесь предикат вещи входит в нее, как ее внутреннее, не в силу существенной или специфической связи, а в силу, так сказать, творческого принципа.

И совершенно верно, что вещь, взятая как вещь, ничего не говорит математику или физику, потому что на нее может наслаиваться бесчисленное множество математических предикатов и все эти предикаты строят только поверхность вещи. Но вот историку вещь говорит, и говорит всегда свое назначение. Внутренний предикат, как творческий принцип, обнаруживается в назначении вещи, и тогда вещь предстоит как свернутое суждение. – «На, возьми меня, – говорит мой карандаш, – я сделан для того, чтобы писать, в этом мое назначение». И на самом деле, назначение, как внутренний предикат вещи, есть указание другой вещи или других вещей, для которых данная предназначена, и указание отношения, в котором такое назначение выполняется. «Чайник», «ложе», «колыбель» – все это implicite суждения, говорящие нам о тех или иных сторонах культуры.

Понятие внутреннего предиката настолько важно, что я не жалею слов для его разъяснения. Представьте себе две вещи, "S^1" и "S^2", находящиеся в некотором отношении "r". Если это "r" не есть общая форма и если оно достаточно прочно, чтобы "S^1" и "S^2" были не только приметами, мы имеем "S^1" и "S^2" непременными членами отношения "r". В противном случае "r" может иметь место в целом ряде вариаций: "S^2" и "S^3", "S^3" и "S^4", "S^1" и "S^3" ..... Но здесь "r", как такое, включает непременно и только "S^1" и "S^2" (чай и чайник; Ганнибал и Карфагенское войско; гроб и смерть); иными словами, "S^1" и "S^2" внутренне принадлежат друг другу через "r". Имея "S^1" в некотором отношении "r", мы вправе заключить к реальности "S^2", и обратно, имея "S^2" в том же отношении "r", мы вправе заключить к реальности "S^1". Через "r" и "S^2" становится внутренним предикатом "S^1", и обратно, "rS^2" входит в "S^1", как его "P^1", и "rS^1" в "S^2", как "P^2". Отсюда следует, что, если мы приписываем некоторому "S^3" некоторое отношение к "S^1", мы вправе заменить "S^1" через "S^2" и подразумевать "S^1"; ведь "S^2" заключает в себе в качестве внутреннего предиката "S^1", которое мы в "S^2" и понимаем. Конечно, возможна и обратная замена, если "r" обнаруживает обоюдную прочность (что бывает не всегда; например, «свинец» служит материалом для "пули", отсюда – «с свинцом в груди», но «пуля» имеет другое назначение – «убивать»). Еще очевиднее внутренний предикат там, где "P^2" есть непосредственное назначение "S^2", его функция, помимо любых "r^1", "r^2" и т. д. Так мы строим всего одну схему "S^1P_r" и легко заменяем "P_r" через "S^1". Хотя, собственно, и в первой схеме, если "r"

предполагается как действительно определяющее взаимные принадлежности вещей, мы всегда имеем указание, что именно составляет внутренний предикат и что чему по назначению принадлежит, пусть даже такое назначение обоюдно, и, следовательно, предикаты, как две руки, обоюдно и изнутри оформляют противолежащие вещи: такие вещи и говорят обоюдно, раскрывают разные стороны одного суждения.

Итак, я принимаю философское употребление термина «смысл». Но именно поэтому я обязан говорить о назначении вещи как об ее единственном смысле, потому что назначение есть действительный внутренний предикат вещи, заключенный в самой вещи. Все остальные и уже внешние предикаты понимаются через любое внешнее сопоставление, и тогда вещь молчит, потому что молчит ее собственная логическая природа.

И вот вся тайна метафоры заключена в «логической» природе вещи, «логической», т. е. раскрывающей в себе суждение. Всякая вещь в своем внутреннем раскрывается как суждение, всякая вещь поэтому логически оформлена, и вся действительность для нас есть логика, раз именуется осмысленной. Конечно, если историк отказывается понимать вещь как документ и не знает, как ее истолковать, для него вещь становится древностью и хламом, совершенно такой же бессмысленной древностью и таким же глупым хламом, как любая научная книга, если мы ее не можем истолковать, или как любое поэтическое произведение, если мы вынуждены ограничиваться его переживанием. Скептическое отношение к проблемам истолкования вещей имеет своим следствием отрицание своеобразия филологических наук, также как скептическое отношение к проблемам истолкования самих наук имеет своим следствием отрицание философии и диалектики.

Но нетрудно убедиться в том, что смысл любого предложения может быть во второй «критической» направленности раскрыт через ряд других предложений и что такое диалектическое движение не противоречит структуре смысла.

13. *Внутреннее созерцание*

Итак, метафору я понимаю как свернутое суждение, где вещь или образ заключают свой внутренний предикат. И я не нахожу лучшего средства для подтверждения этого определения, чем истолкование отдельных примеров. Но как убедить представителей литературоведения, представителей научной традиции? Я уже слышу тысячи и тысячи других примеров, которые в неважных деталях отличаются от задуманных мной и которые направлены на опровержение моего определения. И вот безграничному хаосу примеров я заранее противопоставляю ряд общих соображений, которые, мне кажется, подтверждают правильность моего определения. Именно, я исхожу из основных трудностей, которые губят

традицию и которые должны быть мною преодолены. Я начинаю с вопроса о наглядности метафоры.

Традиционные учения о тропах неоднократно подчеркивали наглядность метафоры. Тот же Аделюнг говорил: «И вот в ней соединяется все, что только может делать фигуру наглядной». Но с точки зрения традиции именно эта наглядность оставалась необъяснимой, загадочной. Я еще понимаю речь о наглядности метафоры, когда имеют в виду наглядность чувственного образа, так или иначе ею вызванного. Но совсем не чувственные образы, а понятия замещаются в метафоре (Аделюнг), понятия признаются более или менее наглядными... Я еще понимаю речь о наглядности пробегающих в сознании образов, только поток этих пробегающих образов случайно связан со смыслом метафоры и не может именоваться ее явлением. Было бы лучше, если бы саму метафору мы признавали чувственно-наглядной, как бы вещью с воплощенным в нее вещным смыслом. Но язык разрушает чувственную наглядность, представляя все – и прямой и переносный смысл – как идеальный коррелят идеализованной чувственности. Ведь нельзя забывать, что чувственное явление вещи открывает такое богатство индивидуальных вариаций и оттенений, какое сделало бы невозможным понимание, если бы все это богатство наглядности имелось в виду при понимании слова. Чувственная наглядность метафоры, как смысла слова, означала бы ее смерть. Но и с другой стороны, внешность слова, которую называют чувственной, если только она берется в отношении смысла, непременно исключает все индивидуальные вариации и оттенения и является как идеализованная чувственность. Самое отношение знака и обозначенного, если только обеспечено наше движение от одного термина отношения к другому, означает снятие чувственного богатства терминов отношения. И в термине «знак», «слово», и в термине «значение», «смысл» мы обязаны видеть общие, во всевозможных индивидуальных вариациях и оттенениях тождественные формы. И тогда мы приходим к рационализму?

В немецком философском языке – термин «Anschauung» – «созерцание», «интуиция» захватывает наряду с чувственным созерцанием интеллектуальную интуицию и означает вообще – акт, открывающий нам любую первичную данность. Если так, термин «Anschauung» вполне законно применяют и к объектам интеллектуальной интуиции и законно говорят, отказываясь от чувственной наглядности, об интеллектуальной наглядности метафоры как понятия. Но вот с рационалистической точки зрения непонятно, для чего существует метафора, даже больше того, рационалистическое толкование метафоры и признание ее наглядности вступают в очевидное противоречие.

Наглядной – «anschaulich» – мы называем только первичную данность, но метафора заменяет одно понятие другим. И вот, если заме-

щающее понятие дано первично, как коррелят знака, замещенное только репрезентировано, и к нему мы *заключаем*, к нему мы движемся через установленное отношение, через отыскание сходства, пропорции и т. д. и т. д. Значит *смысл* метафоры дан через отношение, он не нагляден... Наглядна только сама метафора, как замещающее понятие, т. е. в своем неметафорическом, буквальном качестве. И зачем тогда двигаться дальше, раз мы ищем наглядности? Непосредственную интеллектуальную наглядность мы всегда найдем в первом слое непосредственно данных понятий. Метафора бессмысленна...

Поэтому термин «anschaulich» исключает интеллектуальную интуицию. Понимая поэтическую мощь метафоры, представители традиционного учения объясняют эту мощь большей наглядностью понятий, которые выступают вместо понятий внутреннего ряда. Но о чем большем или меньшем можно говорить, имея в виду интеллектуальную интуицию? Чувственное созерцание обнаруживает степени наглядности, потому что там можно говорить о большей или меньшей полноте раскрывающегося феноменального содержания. Созерцая вещь, мы стремимся запечатлеть ее во всех ее красочных или фигурных подробностях. Но никакого наполнения не обнаруживает сама общая форма и никакое созерцание не запечатлеет степень ее богатства. Вместо "contemplatio" здесь, скорее, следовало бы говорить о схватывании, о мгновенном овладении простотой формы.

Наконец, даже речь о схватывании некорректна, если перед нами такое явление слова, как метафора. Мы должны научиться различать акты – созерцающие и акты – только «имеющие в виду», к которым относится понятие. И вот я отказываюсь понимать всякую речь о наглядности понятий. Понятия указывают, понятия объемлют, но в них нет места наглядности и созерцанию. Поэтому, если согласиться понимать метафору как замену понятий, придется оставить речь о наглядности и говорить о введении чистых математических алгоритмов.

Уничтоженная рационализмом наглядность возвращается вновь в понятии внутреннего созерцания, которое я координирую понятию внутреннего предиката. Теперь нет искусственного движения от непосредственно данного понятия через отношение к другому, замещенному, но вещь сама непосредственно раскрывает себя. Теперь не нужны все вторичные акты рефлексии, потому что удовлетворяет прямое созерцание. Но и с другой стороны, вся феноменальная оболочка вещи остается без внимания и взор переносится на внутреннее, на оформляющий вещь предикат. Феноменальная сфера слишком неопределенна, и вещи, в своем чувственном явлении, – способны расплываться. Общие формы чересчур свободны и допускают чересчур смелые перенесения. И только назначение вещи остается, как прочная внутренняя форма, функционирующая изнутри и созерцаемая только внутренним созерцанием.

Как некоторый аналог интеллектуального созерцания в своем качестве наглядности, внутреннее созерцание естественного тяготеет к искусству и поэзии...

Однако я предвижу неудовлетворенность читателя. Ведь на самом деле я вынужден говорить об идеальности внутреннего предиката, и потому, разве внутренний предикат дан иначе, чем любое иное идеальное отношение или любая иная идеальная форма.

Непременно – иначе, непременно – через оболочку вещи, которая как ненужная спадает при всяком взятии общей формы. Там – «освобожденная» форма забывает свое заключение. Здесь – внутренний предикат составляет смысл самой вещи и от нее не может быть оторван. Или даже нет – не он один; почему только внутренний предикат, когда следует говорить о внутренних предикатах? Внутренний предикат — это только предельный случай, упрощение и обеднение, вещь заключает их множество. Каждый непременный момент или непременный признак вещи может послужить основанием для открытия нового внутреннего предиката, и все это, объединенное в смутном сознании множества путей и в созерцании смысловой полноты, именуется символом. Тогда мы получаем возможность говорить о богатстве содержания, раскрывающегося в одном акте внутреннего созерцания, о богатстве, вполне аналогичном феноменальному богатству вещи, и пусть это созерцание мы называем смутным. Смутным оно, конечно, может быть, но, подобно восприятию, достигает иногда необычайной ясности.

14. *Метафора и фантазия*

Самым страшным упреком, который только можно сделать философу, я считаю упрек в некритическом обращении с отдельными признаками предмета, который он исследует, в игнорировании их относительной важности и их взаимного смыслового расположения. Например, истолкование наглядности метафоры и внутреннего созерцания могут признать за случайное отклонение, вызванное только интересами полемики и, следовательно, только интересами нападения. Могут расценивать признак наглядности как более или менее случайный или – как такой общий, отвлеченный признак, который никак не связан с назначением метафоры. Однако уже представители традиции связывали наглядность и фантазию, наглядность и искусство. Наглядность не могли игнорировать, потому что видели за ней поэтическую мощь метафоры и ее самоутверждение в качестве прекрасного. И то, что видели за наглядностью, как-то покорно принимали, не замечая, как растет пропасть неразрешимых противоречий. В самом деле, что значит установленная некоторыми исследователями связь метафоры и фантазии, если метафора трактуется рационалистически, и что значит связь метафоры и искусства? От-

каз от рационалистической традиции? Признание художественного беззакония «car tel est mon plaisir» [2]?

Густав Гербер, сопоставляя некоторые омонимии и метафору, пишет: «Через... омоним постигается то совпадение, которое дано, а не творится сходство... первое есть результат прозаического наблюдения, второе – результат художественного творчества». Но что такое «созданное» сходство, в противоположность «усмотренному», найденному. – Это, действительно, – беззаконие художественной воли? Если так, то зачем искать отношение сходства как оправдание метафоры? Пусть сходны, на мой взгляд, печка и атом, эллипс и душа. В силу рационального закона? Нет, независимо от любого закона, от любого отношения между этими вещами. Если хотите, само беззаконие есть признак фантазии, но в нем и лежит непостижимый и высший закон! – Это мы слышим с одной стороны.

С другой стороны, если уж очень пугает черная глубина «вдохновения», если непостижимое кажется пустым и ничтожным, приходят к отрицанию фантазии. Отрицание фантазии заключено в любом рационалистическом толковании метафоры (например, у Гербера), где найденное и подмеченное сходство или найденная пропорция обеспечивают нам процесс ее понимания. Тогда и фантазию разлагают на знакомые, доступные акты: это – чувственность, или это идеальность, или это – чувственность, проникнутая идеальностью.

На самом деле фантазия тоже наглядна, но ее наглядность решительно отличается от чувственной наглядности какой-нибудь грезы, переходящей в галлюцинацию. Когда сенсуалисты и воспитанные на сенсуализме психологи определяют фантазию как свободный или связанный законами ассоциации поток чувственных представлений, они игнорируют фантазию, воплощенную в слово. На место ее осмысленности и творческого характера они ставят пустую игру, но и остаются в пределах пустой игры, т. е. – вне фантазии. К наглядной, но бессмысленной чувственности можно прибавить затем любое количество рассудочных актов, создать любой синтез идеального и чувственного и все-таки получить «fancy» не «imagination». Кольридж (и с ним все английские романтики) справедливо ограничивали "fancy" чувственностью и рассудком и, наоборот, «imagination» сопоставляли с разумом и дальше видели в «imagination» переход к бесконечному и иррациональному. Только иррациональное, как простую отрицательность, мы заменяем теперь смыслом и говорим о фантазии как о явлении смысла. Наглядность при этом сохраняется, и через отрицание романтики не зачеркивается отрицание рационализма.

Правда, я признаю логическое как основу поэзии. Правда, я понимаю внутреннее созерцание как созерцание предикатов вещи и метафору определяю как свернутое суждение. Но откуда видно, что в поня-

тии свернутого суждения нет решительно никаких указаний на специфическую модификацию или что внутреннее созерцание предикатов вещи отождествляется с тем созерцанием, которое сообщает нашим суждениям объективный характер? Наоборот, здесь запутанный узел различных актов, которые все объединяются интеллигибельным, разумеющим началом.

С одной стороны, полное, развернутое суждение, если даже оно берет конкретную сущность вещей, не теряет своего объективного характера. Я хочу сказать: любые исторические документы предстоят нам все-таки как чувственные вещи, вот эти самые, но еще не до конца раскрытые в своем смысле, еще какие-то загадки. И, может быть, придет историк и покажет нам подлинные, иные назначения документов, и потому даст им новые имена. Они станут в порядке разума и смысла другими вещами, сохранив свое формальное, объективное «тожество». И вот апелляции ко всей объективной действительности, как к громадной, неразрешимой загадке, остается существенным принципом, определяющим движение суждения в науках.

С другой стороны, свернутое суждение, как оно является в образе вещи, только потому и обеспечивает непосредственную наглядность, что предполагает отсутствие объективной апелляции, невозможность переименования того, что уже явлено как имя, или иного понимания того, что дальше явлено как смысл. Объективность* только до тех пор остается принципом, пока имеемое в виду предстоит как сила, как неподвижное тождество, вокруг которого вращаются все науки. Но теперь имеемое в виду скользит вместе с движением смысла, нигде не закрепляется, чтобы вокруг себя повернуть его; теперь объективность остается только как форма, которую влечет за собой движение фантазии. И вот внутреннее созерцание образа, например, – метафоры, становится тем принципом, по которому фантазия, по которому сама поэзия направляет свое движение. И только фантазия освобождается из плена рассудка и чувственности, из плена «fancy» (грезы), чтобы предстать в своем свободном качестве.

Традиционное учение о метафоре всегда впадало в противоречие, когда приходилось утверждать: «Die Metapher also steht frei, versetzt die Vorstellung in eine neue Sphäre, und ihr Bild ist vor dem Verstandnis nur durch sich selbst gerechtfertigt» [3] (Gerber). Ведь это романтика, ведь это в конечном итоге признание, несовместимое с рационалистическим определением метафоры. При чем тут свобода, раз в основе метафоры лежит отношение сходства или пропорции? И при чем тут фантазия?

---

* Термин «объективность» означает здесь направленность на этот единственный, действительный мир. В другом смысле – поэзия тоже объективна.

15. *Отношение к эстетическому*

И при чем тут прекрасное? Свой последний надлом традиционные теории получали в определении метафоры как прекрасного или как украшения.

В самом деле, если метафора есть простая замена одного понятия другим на основании общего отношения сходства или пропорции, вряд ли можно говорить об ее эстетическом смысле. То, что сопровождает раскрытие такого рода замены, как и раскрытие какой-нибудь замены "у" через "рх", может быть в крайнем случае некоторым удовлетворением, сознанием закономерности процесса. Поэтому замещающее понятие может предстать в крайнем случае как законное, допустимое, но здесь еще так далеко до прекрасного... К сожалению, мы часто путаем это сознание удовлетворения при выполнении некоторого предписания, правила, канона, с эстетическим сознанием, но этим только подчеркиваем прочность в нас традиций классицизма, следовательно, – рационалистических традиций. А ведь если вглядеться внимательнее, можно усмотреть противоречие между сознанием канона и эстетическим сознанием; ведь канон предстоит нам не изнутри искусства, а как объективность, как общая форма, и поэтому самое его сознание связывает искусство с объективностью и лишает его отрешенности. Конечно, сознание канона убивает эстетическое созерцание. Уж лучше признание беззакония прекрасного! Уж лучше романтический протест!

И вот определение метафоры как прекрасного находит свое оправдание в определении мира внутреннего созерцания (фантазии) как мира, отрешенного от объективности.

Если восприятие отождествлять с простым чувственным созерцанием, весь воспринимаемый мир придется объявить недействительным. Я уже не говорю про неосмысленный характер чувственного созерцания, но все то, что мы незаконно в таком случае называем вещами и располагаем по именам вещей, может иметь на самом деле, в действительности, совсем иное расположение. Поэтому восприятие, отождествляемое с чувственным созерцанием, лишается своего полагающего реальностного характера и сближается с грезой. В конце концов, мы не знаем иллюзия перед нами или реальность. Реальность достигается другой, "разумеющей" стороной восприятия. Так, простое разумное обращение с вещами уже доказывает нам скрытое присутствие разумения. А в дальнейшем наши интерпретирующие суждения раскрывают то, что в восприятии имеется виртуально, и действительность получает таким образом свое окончательное осмысление. Если теперь эту разумеющую деятельность направить на произвольную игру грезы, мы получим, очевидно, ее разрушение, отрицание ее действительности, через обнаружение бессмысленности и противоречий.

Наоборот, фантазия, которая тоже продуцирует связную и осмысленную действительность, решительно отделяется от грезы, и здесь тоже входит разумеющая деятельность, но только не как безразличный для объективности и не как разрушающий, а как творческий принцип. То, что я здесь мыслю в качестве новой возможности, определяется как освобождение разумеющего начала от объективности. Внутреннее созерцание здесь само изнутри строит реальность мира. Не объективная действительность истолковывается, а наоборот, смысловые связи создают действительность, создают тот образец, подобие которого мы ищем в объективной действительности, отбрасывая действительность одних вещей и отношений и признавая действительность других. Фантазия тоже создает действительность, только – отрешенную от объективности, – и в этом ее эстетический смысл.

Конечно, и фантазия может преследовать любые, утилитарные и, вообще, – внеэстетические цели. Например, может «звучать как колокол на башне вечевой во дни торжеств и бед народных»... Но она для нас не прекрасна в своем житейском качестве. Конечно, и ее отрешенные образы могут быть отнесены к житейской действительности или стать практическими средствами. Ведь любую вещь и любую ветвь культуры можно употребить вопреки ее назначению, но только через разрушение вещи и культуры. Назначение образов фантазии – «быть прекрасными», «таить в себе эстетические возможности». Именно фантазия, со своим отказом от эмпирической реальности и со своим культом внутреннего созерцания, незаметно вводит нас в широкую сферу отрешенного сознания, где нам нечего делать с практическими предписаниями и с культом объективности, где нет места сознанию канона, но где уместна свободная метафора. Через внутреннее созерцание как свой принцип метафора тоже отрешенна и потому — тоже прекрасна. В этом и ее конечный смысл.

Сторонники рационалистической традиции не могли игнорировать свои определения словами о беззаконии метафорического «wie eben das Schöne überall sein Dasein zu rechtfertigen gewohnt ist» [4] (Gerber). Но откуда же беззаконие, раз в основе метафоры лежит отношение сходства и пропорции, и откуда же это родство прекрасному? Рационалистическая традиция молчала.

Примечания

Публикуется по изданию: Художественная форма. Сборник статей под ред. А.Г. Цирeса. Научные труды ГАХН. Философское отделение. Москва. 1927. Вып. I. С.107–124. Первоначально работа была прочитана 28 мая 1925 г. в качестве доклада, подготовленного в рамках исследовательской программы специальной Комиссии по изучению художественной формы на Философском отделении ГАХН, которой и которым руководил Шпет.

1 Знаменитый сборник «Художественная форма» содержал помимо публикуемых нами здесь в сокращении статей Жинкина и Волкова любопытную статью А.А. Губера «Структура поэтического символа», в которой также присутствует ссылка на *Логические исследования* Гуссерля (с. 126), но, она недостаточно содержательна, чтобы даже пересказывать здесь ее смысл. Последняя работа сборника «Выражение и изображение в поэзии» М.А. Петровского вообще не затрагивала феноменологическую тематику.

В общем Предисловии к сборнику авторы уточняли свою цель как «освещение в свете философских понятий специального литературоведческого и искусствоведческого материала». Центральная проблема «художественной формы» понималась ими как «внутренняя форма», что предполагало полемическую заостренность сборника в отношении к формалистам ОПОЯЗа, которые ограничивались изучением внешних форм. Художественная форма предстала здесь во взаимоотношениях с формами логическими, синтаксическими, мелодическими, "реторическими", собственно поэтическими и т. д. Содержательными источниками признавались работы Гумбольдта, Штейенталя, Потебни, Марти и др.

2 «Ибо это есть мое наслаждение» (*франц.*).

3 «Метафора, таким образом, стоит независимо, перемещая представление в некую новую сферу, и ее образ оправдывается перед пониманием только посредством самого себя» (*нем.*).

4 «Как именно прекрасное имеет обыкновение повсеместно оправдывать свое наличное существование» (*нем.*).

Георгий Давидович Гурвич более известен как французский социолог, хотя связи со своими русскими корнями он не терял никогда. Родился будущий Жорж Gurvitch в Новороссийске в 1894 г., в России же начал свою научную биографию, преподавая в университетах Томска и Петрограда. Известны его ранние книги на русском языке «"Правда воли монаршей" Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники» (Юрьев, 1915) и «Руссо и Декларация прав» (Пг., 1918).

Выехав заграницу, Гурвич принимал активное участие в деятельности таких известных изданиий русской эмиграции в Германии и Франции, как «Der russische Gedanke» и «Современные записки» (см. его статью «Этика и религия», «СЗ», XXIX, 1926), участвовал в работе общества «Франция–СССР» и одно время сам был не лишен революционных замыслов[1].

Именно Гурвич первым перевел на французский язык «Логические исследования» Гуссерля и выпустил первые исследовательские статьи о феноменологической философии на французском и немецком языках. Его известная работа «Fichtes System der konkreten Ethik» (Tübingen, 1924) содержит феноменологические подходы к изучению историко-философского материала, обращение к ней мы опять вынуждены отложить до нашего 3 тома.

* * *

В своих статьях, собранных в книгу «Современные направления германской философии...» (Paris, 1930), фрагмент которой, посвященной критике Эд. Гуссерля, мы публикуем ниже, он упрекает феноменологию за непомерный интеллектуализм, сказывающийся в учении о чувствах и воле, т. е. о желании.

Помянутый «интеллектуализм» плох, разумеется, не сам по себе, а в связи с вырастающими на его основе взглядами на человека, которые противоречат любому непредвзятому антропологическому анализу. Так, введение Гуссерлем в «Идеях I» инстанции «чистого Я» Гурвич не считает противоречащим его первоначальному проекту LU, но эта инновация ставит, по его словам, перед феноменологией непредвиденные и безответные в ней самой проблемы. Одной из таких проблем Гурвичу видится проблема активности сознания, которую, как известно, Гуссерль закреплял только за аттенциональными актами, актами внимания, являющимися, с его точки зрения, единственными актами, отмеченными активной деятельностью «чистого Я», не сводящейся к интенциональной отнесенности к ego-полюсу и выражающейся в своеобразном блуждании этого «Я» по ноэтическим слоям, в проникновении его «взгляда-внимания» то в один слой действующего сознания, то в другой.

Гурвич считает, что проблематика желания и основывающаяся на ней этика (как наука об отношениях человеческих субъектов, которые прежде всего являются моральными субъектами), не может быть выведена из учения об интенциональности и сведена к аттенциональности как единственному модусу активности сознания. Гурвич считает, что Гуссерлю не удалось «*довести до конца различение между интенциональностью чувственного и особенно воляцего сознания и сознания строго когнитивного*». Но он считает, что «чистое Я» как открытый Гуссерлем источник активности сознания «*может стать действительно производящим, например, в интенциональности моральной или волящей*», только для этого Гуссерль должен, по его мнению, воспринять проблематику Фихте отношения между «чисто теоретическим Я» и «чистым практическим Я», которую сам Гурвич разрабатывал в другой своей известной книге «Fichtes System der konkreten Ethik». А в работе 1948 г. «Теоретическая мораль и наука о нравах» он формулирует идею «волевой интуиции» (которую он также связывает с чистым действием Фихте), data которой не ограничивают практической деятельности, т. е. достигает чистого схватывания вызывающих ее событий, а не только лишь их пространственно-временных осуществлений, как в случае любых эмпирических интуиций (на Гурвича в этой связи ссылается Ж. Делез в 15 серии *Логики смысла*).

Так же как проблема желания, феноменологии, по мнению Гурвича, не дается и обоснование абсолютной индивидуальности, единичности, сингулярности, которые Гуссерль ошибочно признает только эмпирическими фактами в противоположность умопостигаемым сущностям, несводимым одна к другой, «*и, так сказать, иррациональным в их взаимоотношении, поскольку бездна, их разделяющая, не может быть покрыта разумом*», но единым в своем характере общности. Гурвич считает, что как раз отсутствие у Гуссерля положительного решения проблемы иррационального может привести к потере ценных сторон феноменологии, таких, как контингентность и несводимость данных сознания. Настоящей сингулярностью обладают, с точки зрения Гурвича, алогические сущности, иррациональные «ценности», характерные для эстетической и моральной сфер мира сущностей. Кроме того, он намекает на имманентную логику эмпирической материи, для которой характерна нестабильность ее элементов, несводимость их к абстрактным сущностям, — логику контингентности.

И наконец, феноменологическая установка не позволяет, по мнению Гурвича, адекватно рассматривать различия реального и воображаемого. В этом пункте Гурвич оказывается близок ходу мысли Жинкина, однако решение проблемы он видит не в обращении к культурному контексту и сериям интерпретаций, а прямо к Абсолюту, понимаемому

как положительная бесконечность и как классическое «Единое», являющееся средоточием и основой вышеперечисленных форм иррационального. И в этом он оказывается близок уже совершенно другому русскому критику феноменологии Гуссерля Б.В. Яковенко и, соответственно, целой метафизической традиции (представленной именами Платона, Декарта, Спинозы, Лейбница, Фихте и т. д.). От этой же точки отправляются, по Гурвичу, и ряд последователей самого Гуссерля, прежде всего М. Шелер, в котором он, кстати, видел истинного продолжателя Гуссерля, не противоречащего духу его учения.

Этот неожиданный поворот мысли Гурвича делает саму тему иррациональности Абсолюта изоморфной для отношения к феноменологии Гуссерля русскоязычных критиков 20–30-х гг. в целом. Поэтому неудивительны частые ссылки на публикуемую книгу Гурвича видных представителей русской религиозной философии (напр., С.Л. Франка).

Примечания

1 См. статью А.Б. Гофмана в словаре «Современная западная социология», М., 1990. С. 73–74.

ГЕОРГИЙ ДАВИДОВИЧ ГУРВИЧ

Современные направления германской философии

7. Критические замечания о философии Гуссерля.

I. Гуссерль начал с того, что «подвесил» всякое различие между подлинным и воображаемым объектами, и вопрос, который прежде всего можно задать по поводу результатов феноменологических описаний, заключается в том, удалось ли ему обрести критерий истинности и оправдать тем самым объективность познания?

Формулируя проблему таким образом, мы тотчас обнаруживаем, что она ставится вовсе не одинаково для реальных и идеальных объектов и вообще для данных чистой интуиции и интуиции чувственной. Если мы хоть раз констатируем адекватность номинального значения и интуитивного выполнения, например, геометрической фигуры и, a fortiori, чистой сущности, то можно ли сомневаться, что мы имеем дело с истинным объектом, и в чем, впрочем, могло бы здесь заключаться различие между подлинным и воображаемым? Именно поэтому нет ничего неожиданного в том, что Гуссерль признает в конце «Идей к чистой феноменологии», что Wesenschau приводит к данным, которые не просто рассматриваются, но которые являются истинными (wahrhaftseiend, wirklich-seiend)[1], и провозглашает в качестве абсолютного критерия ис-

тинного полную адекватность, проявляющуюся в совершенной очевидности[2]. Другими словами, первая феноменологическая редукция, приводя к видению сущностей, в то же время проложила дорогу к приписыванию сущностям истинного существования, к их признанию в качестве онтологических элементов. На этой онтологической тенденции действительно сделан акцент во втором произведении Гуссерля[3], которое перешло от описания значений и их исполнений к описанию самих сущностей и рядом с актуальным модусом сознания поместило его потенциальный модус.

Однако в отношении реальных объектов вопрос о различении истинного и воображаемого продолжает стоять, и Гуссерль ничего не сделал, чтобы разрешить его сколько-нибудь удовлетворительно. Данные воображающего восприятия основаны на сущностях точно так же, как и данные реального восприятия. Гуссерль не ищет критерия истинности в том, что касается реального, и даже, по правде говоря, не ставит эту проблему. Конституирование объекта познания через категориальную сетку не приносит никакого решения этому вопросу, поскольку воображаемый кентавр также конституируется формальными категориями, как и реальный конь. Что же касается модальности, то и здесь не принято никакого окончательного решения[4], в чем Гуссерль признается сам, сожалея в своем последнем сочинении о том, что мало занимался проблемой модальности в начале своей деятельности[5].

Таким образом, видно, что описания двух первых капитальных трудов Гуссерля приводят к теории познания идеального, но отнюдь не к теории познания реального, и это тем более удивляет, что Гуссерль, как минимум теоретически, весьма далек от того, чтобы придавать миру идеального большее значение и ценность, чем реальному миру; в точности следуя требованиям своего позитивистского или «контингентного»[6] априоризма, он ищет «сущности», какими они проявляются в реальном мире, там, где они непосредственно представлены.

В последней модификации гуссерлевской мысли трудности не разрешаются, а, скорее, усложняются и запутываются. Через связь трансцендентального решения эпистемологической проблемы с онтологическим приматом чистого сознания чистое сознание и чистое Я признаются единственным критерием истинного, и объективность самих сущностей, установленная через полную адеквацию, чтобы быть окончательной, должна проверяться их отношением к абсолютному бытию сознания. Однако не только никакой модус такого типа верификации не указан, но и вообще позволено усомниться, не уничтожит ли всякая попытка подобной верификации всю концепцию несводимых и бесконечно многочисленных сущностей, сведя ее к некоторой разновидности эманативной и дедуктивной философии, которую феноменология и хотела сразить. В то же время этот новый аспект теории познания идеального,

представая в качестве теории познания сознания и чистого Я, не слишком продвигается в разрешении проблемы познания реального. В действительности кажется, что общий критерий истинного найден в абсолютном бытии чистого Я, но возможность различения на этой основе истинной и воображаемой реальности не уточняется, и мы сомневаемся, что это вообще возможно. Критерий истинного в самом себе столь же спорен, как и возможен, и установлен он не столько посредством феноменологического анализа, сколько просто постулирован без достаточной аргументации.

Мне кажется, что можно было бы найти объяснение этого безвыходного тупика, в котором барахтается мысль Гуссерля, в том, что ни в одном из его философских размышлений не рассматриваются прямо идеи Абсолюта и положительной Бесконечности. Однако, когда реалистический догматизм и субъективистский идеализм в тех формах, в которых они разоблачаются, преодолены, проблема объективности познания — проблема истинного объекта — может быть поставлена только как утверждение связи относительного с Абсолютным, рассмотренным как понятие актуальной Бесконечности. Чтобы не стать бегством в ничто, чтобы объект не был уничтожен отрицательной Бесконечностью, познание должно поместить его в положительной Бесконечности, где конечное определено Бесконечным и поставлено тем самым в отношение к Абсолютному. Вовсе не напрасно проблема Абсолютного и Бесконечного сыграла основную роль в классических системах Платона, Декарта, Спинозы, Лейбница, Фихте, и в поисках критерия истины невозможно ее избежать. Не только объект познания, но и само сознание и все другие сущности, чтобы они признавались истинными, должны быть поставлены в отношение к Абсолютному и Бесконечному. Мы увидим, впрочем, что феноменологи, которые занимают более определенную онтологическую позицию и для которых логика и эпистемология самопреодолеваются в «метафизике познания» или, по выражению Фихте, «интуиция самоуничтожается в бытии», не могут избежать проблемы Абсолютного. Гуссерль, напротив, как показывают его последние произведения, ищет суррогат Абсолютного в интенциональном сознании и чистом Я. Неспроста он возобновляет онтологический аргумент по отношению к этим сущностям и приписывает им способность преодолевать противоположность между сущностью и существованием — способность, которая может быть непротиворечиво приписана лишь Единому, лишенному предикатов, и недостижимому, которая вообще превосходит все разделения и находится также над противоположностью сознания и объективной сущности, я и не-я, субъекта и объекта, света и тьмы, рационального и иррационального, ноэзы и хюле, как и над противоположностью существования и сущности. Суррогат Абсолютного не может выполнить роли Абсолютного, и критерий истинного остается

для Гуссерля ненайденным. Но абсолютизация относительного всегда есть догматизм, и именно тяготением к догматизму характеризуется последняя фаза гуссерлевской мысли.

II. Другой ряд трудностей возникает для Гуссерля из признания «чистого Я» в качестве активного центра сознания, из которого разворачивается «аттенциональный акт» и через который вообще осуществляется переход от потенциального модуса сознания к актуальному. Мы подчеркивали в нашем изложении, что признание «чистого Я» ничуть не разрушает нововведения, внесенные Гуссерлем в концепцию сознания. Однако через идею «чистого Я» в гуссерлевское учение вводятся новые, очень важные проблемы, им не предвиденные и оставленные без ответа.

а) «Чистое Я» и аттенциональный акт, который из него разворачивается, не являясь более простыми актами, но деятельностями, действиями, охарактеризованы Гуссерлем как очень сокращенные, очень ограниченные действия, так сказать minima действий; они ничего не производят и не преобразуют: они только обнаруживают и фиксируют. Однако с того момента, как ни на что не сводимое качество действия или деятельности введено, сам собою встает вопрос о том, чтобы знать, не должны ли мы рядом с минимумом деятельности рассматривать также и случай абсолютной и продуктивной деятельности. И не должна ли именно эта последняя рассматриваться как сама сущность действия, чистая деятельность, рядом с которой все другие уровни деятельности представляли бы лишь умаления, происхождение которых необходимо объяснить? И этот вопрос, ведущий прямо к проблемам фихтеанства и бергсонианства, становится тем более актуальным, что для того, чтобы убедиться в том, что «чистое Я» сознания может изменить интенсивность своего активного характера, достаточно следовать в направлении, предчувствованном самим Гуссерлем, и довести до конца различение между интенциональностью чувственного и особенно волящего сознания и сознания строго когнитивного. «Чистое Я» может стать действительно производящим, например, в интенциональности моральной или волящей.

Если Гуссерль не замечает всю сложность этих проблем и стремится свести деятельность «чистого Я» во всех без различия родах интенциональности к простому аттенциональному акту, то именно в этом проявляется его интеллектуализм, к которому мы еще вернемся. Пока же отметим, что Гуссерль, поскольку он не может не найти в сознании некий центр, активное Я, неизбежно поставлен перед лицом фихтеанской проблемы отношения между «чистым теоретическим Я», активность которого сведена к минимуму, и «чистым практическим Я», активность которого проявляется во всей своей полноте. Но он не касается этой проблемы только потому, что его метод запрещает ему всякий систематический поиск и ограничивает его описанием строго изолирован-

ных сущностей, что может в некоторых случаях, как именно в случае «чистого Я», стать просто вредным для этого описания.

б) Даже если было бы возможным дать адекватное описание ограниченной деятельности, не сопоставляя ее с полной деятельностью, если можно было бы схватить «теоретическое чистое Я», не схватывая одновременно и его отношение к «практическому чистому Я», все равно обращение к «аттенциональной деятельности» «чистого Я» вводит в мир сущностей совсем новый элемент: элемент движения. Даже сведенная к минимуму, деятельность всегда остается движением и, как и всякая деятельность, противополагается стабильности. Если сущности сознания принадлежит деятельность внимания «чистого Я», то борьба между движением и стабильностью вводится внутрь мира сущностей. Гераклит и Парменид вместе торжествуют в области вневременного. Но движение приносит с собою проблему длительности, последовательности, темпоральности; Гуссерль это хорошо почувствовал, и именно поэтому, уже констатировав наличие в сознании «чистого Я», он говорит в «Идеях» очень кратко и в «Лекциях о феноменологии внутреннего сознания времени» более пространно и ясно о «феноменологическом времени» (phänomenologische Zeit), времени чистом и «доэмпирическом» (противопоставленном «космологическому» или объективному времени), в котором движется «чистый поток переживания и деятельность Я» [7]. Не дает ли это, отличное от обычного, феноменологическое время поразительную аналогию с «длительностью» Бергсона? Какой смысл могло иметь введение новой темпоральности, противопоставленной космическому времени, в мир вневременных сущностей, а точнее, в особую область этого мира? Что же это, как не реабилитация активного движения в априорной сфере и помещение среди самих сущностей живой вечности? [8] И это уточняется специально в последнем труде Гуссерля, где как раз живая вечность разума провозглашена единственным критерием истинного.

Напомним, однако, что для Гуссерля речь идет только об очень ограниченной деятельности, деятельности внимания, по преимуществу синтезирующей и непроизводительной, и что соответствующее ей феноменологическое время представляется лишь как тень творческой длительности. Но именно здесь мы и пришли к вопросу, которого уже касались ранее: возможно ли описать ограниченную и сокращенную длительность, не соотнося и не сопоставляя ее с длительностью во всей полноте ее проявлений? Что касается нас, то мы думаем, что это также невозможно, как и невозможно схватить ограниченную деятельность, не связывая ее с деятельностью в ее полном развертывании. И этим объясняется, что параграфы, посвященные Гуссерлем «феноменологическому времени», несмотря на имеющиеся в них ценные анализы, не дают читателю полного удовлетворения.

в) С другой стороны, схватывание деятельности внимания, как и всякой другой деятельности, предполагает интуицию особого рода. Деятельность может быть непосредственно данной лишь в акте, который сам по себе деятелен: она открывается только действию. Значит, интуиция деятельности есть с необходимостью активная интуиция, акт участия в чистом действии, а не то пассивное видение, к которому Гуссерль сводит всякую интуицию. Однако такая пассивность интуиции не только входит в противоречие с идеей «чистого Я», но и выделяет, в частности, интеллектуалистскую тенденцию Гуссерля, которая отмечает для нас третий подводный камень его учения.

III. Гуссерль сам настаивает на том, что есть несколько видов интенциональности и что она ничуть не сводится только к когнитивным актам [9]. Однако мы уже имели возможность установить, что роль, приписанная Гуссерлем «чистому Я», остается одинаковой во всех видах сознания. С другой стороны, сущности, открывающиеся сознанию, тоже всегда характеризуются одинаковым образом. Они все признаются конкретными универсалиями, имеющими или всеобщую действительность, как формальные сущности, или частную действительность, как материальные сущности. Во всяком случае, абсолютная индивидуальность, единичность в строгом смысле слова, поставлена вне мира сущностей и противопоставлена ему как эмпирический факт. Именно так весь мир сущностей получает у Гуссерля по традиции древних греков некоторую интеллектуалистическую отметину и представляется как умопостигаемый. «Всякий акт и всякое коррелятивное акту, — замечает Гуссерль, — имеет в себе логическую черту (ein Logisches), выраженную или имплицитную. Всегда возможно логически ее интерпретировать, особенно подчеркивая сущностную общность, которой она пронизана» [10]. «Разум, — говорит Гуссерль в другом месте, — есть универсальная форма» [11]. В этом основание той универсальности логического (Universalität des Logischen) [12], на которую Гуссерль опирается, чтобы достичь идеала философии как «строгой науки» или «mathesis universalis» и отрицать за философией всякое право возвыситься до мудрости.

Таким образом, с одной стороны, все сущности признаны несводимыми одна к другой и, так сказать, иррациональными в их взаимоотношении, поскольку бездна, их разделяющая, не может быть покрыта разумом. Но с другой стороны, они едины в своем характере общности и вместе противостоят единичности. Ставя проблему иррациональности, Гуссерль в то же время остается рационалистом в том, что касается внутреннего характера сущностей. Ему не хватает идеи иррационального как конституирующей границу, непереходимую для разума, идеи, имеющей три разных плоскости: 1. Во-первых, как идеальная единичность, уникальная и незаменимая индивидуальность, проецируемая в область вневременного: таковы алогические сущности, иррациональные

«ценности», характеризующие моральную и эстетическую область мира сущностей, откуда исключен всякий род общности. 2. Во-вторых, этой иррациональности не хватает ему в качестве эмпирической материи, не допускающей из-за своей нестабильности полного сведения к сущностям и привносящей абсолютную контингентность. 3. Наконец, и здесь мы возвращаемся к затруднению, отмеченному нами в начале наших замечаний, той же иррациональности не хватает ему как «непредвиденности», непостижимости Абсолюта, который является основанием для всех других видов иррационального: отсутствие размышления об этом Абсолюте есть, как мы уже знаем, самый серьезный камень преткновения в системе Гуссерля [13]. Не отсутствием ли этих различных аспектов иррационального объясняется легкость, с которой Гуссерль решается в своем последнем сочинении оценить истинный характер сущностей исключительно абсолютным бытием сознания и чистого Я, рискуя тем самым пожертвовать несводимым характером сущностей?

Продолжатели Гуссерля, в частности Шелер, возьмут в качестве отправной точки именно эту недостаточность гуссерлевских размышлений о проблеме иррационального. И они не пойдут против духа основателя движения, так как он сам поставил этот вопрос, выдвинув, хотя и очень сжато, плодотворную идею контингентности и несводимости сущностей, так как все его описания по его собственным заявлениям, претендуют лишь на изложение нового метода исследования, а не на догму или окончательное учение.

Примечания

Перевод выполнен А.П. Козыревым по изданию: Les tendances actuelles de la philosophie allemande. Paris, 1930.

1 Ideen, pp. 281, 296.

2 Ibid, p. 298. «Es bleibt also dabei, daß das Eidos Wahrhaft-sein korrelativ gleichwertig ist mit des Eidos Adäquat-gegeben und Evident-setzbar-sein.»

3 См.: Ideen, p.23.

4 Можно, однако, отметить, в особенно темной части «Идей» (см. III. Absch., 4 Kap.: «Zur Problematik des noetisch-noematischen Strukturen») усилия в некоторой степени избежать эту проблему (ср. § 104: О модальностях «мнения» (δοξά), pp. 215 и след.), но они совсем не приходят к положительным, точным результатам.

5 См.: Form<ale> und transz<endentale> Log<ik>, 1929, pp. 88–89, n. 1.

6 «Kontingentes Apriori», см. ibid, p. 26.

7 Ideen, pp.161-164; Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, pp.369 и сл., 373, 430 и сл., 436, 460, 466, 473 и сл.: conf. Formale und Transzendentale Logik, p.279.

8 Интересно отметить, что сближение с Бергсоном проявляется здесь еще и иным образом, в том, что касается теории памяти. Как Бергсон различает между памятью-привычкой, соответствующей опространствленному времени, и

чистою памятью-воспоминанием, соответствующей длительности (Matière et Mémoire <Материя и Память>, изд. 1914, pp. 75 и сл., 143 и сл.), также и Гуссерль противопоставляет «ретенционную» память, связанную с феноменологическим временем, и «воспроизводящую память», связанную с космическим объективным временем (Vorl.z.Phänomenologie des in. Zeitbewussts, pp. 395 и сл., 404 и сл.).

9 L.U., том II, часть 1, с. 383–395; Form. und transz. Logik, с. 120–121, 144, 217.

10 Ideen, p. 244.

11 Form. und transz. Logik, pp. 25 и сл., 239.

12 Ideen, pp. 244–245, или о «неограниченном разуме» (Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft), L.U., том II, часть 1, с. 90.

13 Следуя очень удачному выражению Леона Брюншвейга, противопоставившего «участие в едином» «участию в бытии» (Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale, т. 2, с. 792 и сл.), надо упрекнуть Гуссерля в том, что он недостаточно отдавал себе отчет в центральной философской проблеме «участия в едином».

Критические заметки о философии М. Хайдеггера [1]

Действительно трудно подвергать критике работу, которая еще не закончена и чья перспектива не наметилась с достаточной ясностью. Поэтому на собственно критической части наших заметок мы остановимся очень кратко, чтобы ограничиться, скорее, лишь некоторыми, подчеркиваемыми в философии Хайдеггера чертами, которые представляются характерными с точки зрения общего состояния современной немецкой философии. Что особенно бросается в глаза при попытке ближе проследить ход хайдеггеровской мысли, так это две следующие, присущие его экзистенциализму времени черты: сильно акцентированный иррационализм и не менее отчетливая тенденция к диалектике. Верно и то, что Хайдеггером сопоставляются эти два формально враждебных принципа. «Иррационализм — подыгрывая рационализму — лишь вкривь говорит о том, к чему последний слеп» [2], — пишет он; диалектика же для него не что иное как «настоящее философское недоразумение» [3]. Несмотря на это, бесспорно, что это хайдеггеровское неприятие относится только к определенному виду иррационализма, а именно романтизму, и определенному виду диалектики — гегельянства и что его философия в целом глубоко иррациональна и диалектична. Ее очевидной целью выступает как раз синтез иррационализма и диалектики, проводимый на основе феноменологии экзистенции.

Глубинный иррационализм хайдеггеровской философии стоит в связи с его понятиями «заброшенность» (Geworfenheit) и «бесприютность» (Unheimnlichkeit) человеческого Dasein, которые могут символизироваться через «страх». «Страх» приоткрывает «бездну» (Abgrund) [4],

hiatus irrationalis, в которой сокрыто само бытие экзистенции. Даже изначальное время, играющее у Хайдеггера роль идеи или чистого разума, трактуется как ограниченное и конечное. Не в том смысле, как если бы оно не было бесконечным, ибо оно постоянно само себя трансцендирует в экстазе будущего (in der Extase des Zukunft), а в том смысле, что оно не может способствовать выходу из бездны и что непроходимая бездна остается для него недостижимой, а ее бесконечность сама не является абсолютом. Если мы переведем ход мыслей Хайдеггера на наш язык, то будем иметь право сказать, что его понятие ограниченной и одновременно бесконечной «изначальной временности» указывает на hiatus irrationalis, которое разводит собственно «позитивную бесконечность» в ее чисто качественных и динамичных проявлениях, и непредицируемый абсолют [5], предстающий в своем предельном значении. «Страх» Хайдеггера — это интенциональный акт, в котором непроницаемый и беспредикатный характер абсолютного становится очевидным, поскольку он сам является бездной, т.е. непреодолимой границей позитивной и качественно определенной бесконечности. Так настойчиво подчеркиваемая Хайдеггером заброшенность человеческого бытия в его совершенно ограниченном характере очень сильно напоминает концепцию позднего Фихте, в соответствии с которой даже важнейшее «противопоставление» «Духа» и «Логоса» означает, несмотря на его свойства позитивной бесконечности, не что иное, как соотносительные элементы, всецело всплывающие в hiatus irrationalis и навсегда отделяемые им от абсолютного [6]. Таким образом воздается должное установленному Плотином разделению между Νοῦς и Ἕν; и Хайдеггера, в отличие от других феноменологов, очевидно, невозможно упрекнуть в недостаточно глубоком понимании проблемы иррационального, т.к. он подключается здесь к традиции классической немецкой философии, особенно к линии Фихте и Шеллинга, к которым он пришел через философию Киркегора. Но на этом работа Хайдеггера не заканчивается, так он оставляет под вопросом, выступает ли изначальное время высшим принципом, и еще неизвестно, будет ли этот принцип открыт им в абсолютном. Тем не менее можно утверждать, что понятия «Страх», «Заброшенность» и конечность «изначального времени» могут сохранить какой-нибудь смысл на этом, и только на этом пути.

Не менее отчетливо диалектический элемент проявляется также в движении хайдеггеровской мысли. Уже анализ «несобственной и собственной экзистенции» представляется сильно насыщенным диалектически. Это должно быть не что иное, как диалектика Dasein, которая выражается в концепции экзистенции как некоей целостности, охватывающей как необходимо рядоположенные элементы следующие противоположности: бегство и возвращение к самому себе, das Man и уникальную индивидуальность, страх и решимость, вообще «собственную»

и «несобственную» экзистенцию. И эта диалектика экзистенции основывается на диалектике времени. На самом деле изначальному времени удается синтезировать «экстазы» прошлого и настоящего, при приоритете экстаза будущего: разве не является чем-то диалектически целым то, что примиряет противоположности в высшей «конкретной тотальности»? Противопоставляется ли изначальное время как нечто иное мировому времени и обыденному времени, над которыми оно возвышается иначе, чем конкретный диалектический разум противопоставлен абстрактному и дискурсивному рассудку, или «позитивная бесконечность» «негативной»? К диалектике времени далее у Хайдеггера присоединяется еще диалектика истории, которая есть не что иное, как овнешнение диалектики нравственности. Сцепление со смертью (Die Fügung dem Tode) и самоутверждение как активный фактор, метафизика человеческой скромности (Bescheidenheit) и богочеловечество, судьба и свобода, традиция и прогресс, пессимизм и оптимизм — вот противоположности, которые Хайдеггер пытается диалектически преодолеть в своем понятии (понимании) исторического процесса как тотальности, их все примиряющей. В конечном счете разрешение всех поставленных Хайдеггером теоретико-познавательных проблем насквозь диалектично. «Экзистенциальный идеализм» Хайдеггера представляет собой своеобразную диалектику идеализма, к которой присоединяется еще диалектика истины. Противоположность между «данным» и «сконструированным», интуицией и гипотезой становится устаревшей благодаря диалектической идее «открытости» как некоего восхождения к чистой интуиции, причем акты открытости и конструирования взаимно поддерживаются, при этом непосредственные данности испытываются на свой действительный характер. Философия Хайдеггера, таким образом, полностью подтверждает то, что можно вообще сказать о современных течениях немецкой философии, а именно что имеет место движение по направлению к синтезу феноменологии и наследия послекантовского идеализма. Резко выраженная неприязнь Хайдеггера по отношению к Гегелю [7] и его панлогистичной и эманативной диалектике, неприязнь, которую можно было с большой вероятностью ожидать ввиду последовательного хайдеггеровского иррационализма, еще раз подчеркивает, что совершенно правильно видеть в феноменологическом движении глубокую реакцию против гегельянства и что тенденция к синтезу феноменологии и послекантовского идеализма возникает в пользу традиции <идущей от> позднего Фихте и Шеллинга.

Нам остается только очень кратко перечислить опасности, которые, как представляется, подстерегают философию Хайдеггера и которые удастся полностью отследить только по окончании его работы. Эти опасности концентрируются вокруг вопроса, может ли «Daseinанализ» служить достаточным и исключительным основанием для предпринятой

Хайдеггером попытки синтеза диалектики и иррационализма и не грозит ли на самом деле этот монистический «экзистенциализм» очередным уничтожением иррационализма в пользу чисто конструктивной диалектики?

Наши сомения на этот счет могут быть сформулированы в трех следующих тезисах:

I. Феноменологический анализ Dasein не в состоянии в итоге дать критерии ценностных суждений. Ценности не могут основываться на бытии или быть от него производными. Возможно, экзистенциализм и может служить основанием теоретической философии, но не мудрости и морали. Хайдеггер постоянно вводит в свой анализ Dasein нравственные и религиозные ценности, не оправдывая ни их действенности, ни их происхождения. Однако уже противоположность между «несобственной» и «собственной экзистенцией» возможна исключительно только на основании таких ценностей. Нравственные ценности подключаются уже с первого шага интерпретации повседневного (обыденного) Dasein в этих описаниях (например, в критике das «Man»). С другой стороны, Хайдеггер хочет любой ценой обосновать мораль посредством экзистенциального бытия, поэтому он не может избежать искушения вывести ни к чему другому не несводимые нравственные качества из абсолютно гетерогенных свойств бытия, т.е. в известной степени снова впадает в чисто конструктивную диалектику, которая совершенно явно проявляется в описании постоянно самого себя находящего Dasein.

II. Заключенный во всеобщей онтологии Хайдеггера этический элемент приводит его философию к отчетливо выраженному «морализму». «Фундаментальная онтология» Хайдеггера с определенной точки зрения может быть рассмотрена как воскрешение теории о «примате практического разума». Этот «морализм» достигает у Хайдеггера своей кульминации в понятии истории, которое он вообще идентифицирует с Dasein. Но именно морализм очень легко превращается в панлогизм и в эманативную конструктивную диалектику, как раз из-за того, что «примат практического разума», рассматриваемый как теоретический принцип, организует и систематизирует все нередуцируемые качества мира вокруг нравственных феноменов, возведенных в спекулятивный принцип универсального объяснения [8]. И это как раз имеет место в случае хайдеггеровского морализма, достигающего кульминации в культе человечества как фундамента экзистенциального бытия. Не тот ли это пункт хайдеггеровской философии, который угрожает привести ее через «морализм» его системы к активно становящейся диалектике (как это уже однажды произошло с первой системой Фихте), преодолевает все воздвигнутые перед иррациональным преграды и таким образом страх превращается в радость особого согласия с самим собой?

III. Однако, если экзистенциальная этика достаточно сильна для того, чтобы исказить всеобщую онтологию Хайдеггера и дать возможность возникнуть новому конструктивному эманатизму, то она в то же время недостаточно сильна, чтобы разрешить этические проблемы. Хайдеггеровская экзистенциальная этика не только неспособна оправдать неосознанно лежащие в ее основе критерии, но и умышленно оставляет в стороне (как раз в силу ее собственного экзистенциализма) главный момент нравственности — чистую деятельность, идентичную творческой свободе. Это ни к чему не сводимое нравственное свойство творчества, недоступное эмотивной интуиции (например, хайдеггеровской «расположенности» (Befindlichkeit)), открывается (здесь она означает творческую активность надындивидуального потока) только чистой активной интуиции волезрения, которая сама участвует в творчестве. Желать связать нравственность с онтологией Dasein означает то же, что и желать «снять» неискоренимые противоречия между творчеством и бытием, деятельностью и подчиненностью (Unterwerfung), свободой и системой и посредством этого сохранить существенные нравственные качества. Онтология творческой деятельности противопоставлена онтологии бытия и Dasein. Между этими последними элементами, т.е. «Духом» и «Логосом», потоком творческой деятельности и покоящимся бытием царит непримиримая борьба, которую не может примирить никакая диалектика и перед которой, осознав свои пределы, она должна остановиться. Диалектика, которая не вырождается в эманатизм, должна сама себя осознать как «негативная теология Абсолюта». Не в радости, но в страхе перед hiatus irrationalis, которое отделяет крайние противоположности от Абсолютного и навсегда разделяет их между собой, должна она утверждаться, если она действительно учитывает иррациональное, благодаря которому она синтезирована.

Примечания

1 Эти «критические заметки» вошли состав только что появившейся на французском языке книги «Les tendances actuelles de la philosophie allemande» (Husserl, Scheler, Lask, Hartmann, Heidegger), J. Vrin éditeur, Paris, 1930.

2 См. M. Heidegger, Sein und Zeit (1927, Max Niemeyer, Halle). S. 136.

3 Ibid. S. 25.

4 Сам Хайдеггер обозначает ее как «Ничто».

5 Автор нередко подчеркивает здесь положение, которое он пытался обнаружить в поздних произведениях Фихте. Ср. G. Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik (1924, Mohr, Tübingen), S. 258–268, 361, 151 f., 37 f, 62 f.

6 См. op. cit. S. 150 f., 165.

7 Ср. Heidegger op.cit., в особенности S. 428–436.

8 Ср. Georg Gurwitsch, op.cit., S. 66–110.

Николай Иванович Жинкин [1] (14/26.6.1893 – 10.10.1979), пожалуй, наиболее яркий автор «Квартета» (кроме статьи в сборнике, он был известен уже в 20-е годы двумя большими работами по эстетике в «Научных трудах ГАХН» и активным участием в деятельности философской секции Академии [2] и Московского лингвистического кружка), оказался и более других тематически и стилистически близок традиционному русскому способу философствования. Его статья «Вещь» из упомянутого сборника — характерный в этом смысле пример.

Изначально дистанцируясь от метафизических постановок вопроса о «действительности», «действительной вещи» как последнего берега «Истины» (ее критерия) и подвергая очередную их версию (которая близка концепции реального символизма А.Ф. Лосева и П.А. Флоренского) принципиальной критике, Жинкин тем не менее сам попадается в ловушку, обозначая своей задачей найти твердые критерии различения вещи и ее симулякров (видимости, символа, образа и т.д.). Ибо тема «вещи» сама по себе (даже без расширения «действительная») изначально задает мысли статичный и замкнутый горизонт, апеллируя к метафизике *присутствия* и предлагая описывать процессы смыслообразования, игнорируя инстанцию *события*.

И феноменологию Жинкин критикует с точки зрения отмеченной выше насильственной задачи определения существа «вещи». Он усматривает двусмысленность в известной формуле Гуссерля: «...эйдетически очевидно, что с безусловной всеобщностью и необходимостью вещь не может быть дана ни в каком возможном восприятии и вообще ни в каком возможном сознании, как реально имманентная» (Ideen I, S. 76). Ибо имманентность вещи сознанию не может означать ничего другого, как открытости ее для понимания в форме «житейского» усвоения. А то, что во внешнем восприятии вещь не может быть нам дана «сама по себе», не исключает, по Жинкину, доступность ее другой модальности сознания. С точки зрения Жинкина, излюбленный пример Гуссерля со столом, вокруг которого тот ходил во время лекций, закрывая и открывая глаза (т.е. синтезируя воспоминание и актуальное восприятие), описывает усеченную ситуацию «смотрения на вещь», ее видимость, а не вещь как таковую. И дело здесь не в том, что Жинкин как будто забывает кантовские запреты, говоря о необходимости обоснования особой формы трансцендентного восприятия (он ее, кстати, сам так и не смог обосновать), а в том, что гуссерлевское описание здесь не является строго феноменологическим. Жинкин подозревает, что Гуссерль взял понятие вещи уже готовым из естественных наук, в которых вещь всегда выступает как абстрактный «Х», требующий своего наполнения содержанием в процессе научного исследования. Однако, по Жинкину, так определяться может только *тело* (физическое), — *вещь* в его специфических

характеристиках здесь даже не затрагивается. Жинкин утверждает, что предполагать такой неопределенный «X» как являющуюся в оттенениях (Abschattungen) восприятия вещь совсем не обязательно, — с таким же успехом можно, оставаясь на феноменологическом уровне, говорить о вещи как социальном предмете в его определенности. Жинкин, вслед за Шпетом, вообще отрицает возможность осмысленных восприятий (даже чувственных) вне социального контекста, в котором существуют любые (для нас, *все*) вещи. Социальность здесь может быть истолкована как неидентифицируемая парадоксальная инстанция, утрачивающая свою идентичность и происхождение при прямом к ней обращении, а следовательно, способная обеспечивать связь и переход от смысла к положениям вещей. Жинкин не считает смысл, как социальную цель предмета, неподвижной и вечной идеей на манер Платона. Этот смысл изменяется в соответствии со способом употребления соответствующего тела, от эпохи к эпохе. При этом изменяется вещь как осмысленное целое, тело же может оставаться неизменным. Именно вещь позволяет говорить о смысле, а не тело, никакого смысла вообще не имеющее. Таким образом в подходе Шпета-Жинкина появляется возможность порвать с формой общезначимого смысла, что не удалось ни Канту, ни Гуссерлю[3]. Ибо гуссерлевский «X» происходит из кантовского объекта, находящегося со смыслом во внешнем рациональном отношении трансценденции и тем самым придающего себе уже готовую форму денотаций, так же как смысл в качестве предицируемой всеобщности придает себе уже готовую форму сингификации. Т.е. в понятии смысла у Гуссерля уже заложено все то, что он еще только должен породить. Его «X» есть лишь очищенный аргумент здравого смысла, упрямая *естественная причина*. Трансцендентально-феноменологическая редукция, выключая экзистенциальные полагания, неизбежно оставляет экзистенциальную тень в форме предметного значения, образованного только по аналогии с определениями эмпирической вещи. «Все остается как было», — не смущаясь заявлял Гуссерль, но это и значит, что мир Doxa остается не взятой планкой, а мы как бы прыгаем под ней (обращаясь к аналогии прыгунов в высоту), объявляя вещи предстоящими нам в «живой самости», а мысли о них «врожденными». Смысл понимается при этом как предикат, понятие, а не как глагол, т.е. событие, и смешивается с другими измерениями предложения — сигнификацией, денотацией, манифестацией, которые, кстати, предполагаются уже готовыми. В результате недооценки роли бессмыслицы в процессах смыслообразования, обеспечивающей одновременно его (смысла) нейтральность, автономность и порождающую силу, описание смыслового генезиса у Гуссерля только имитируется.

Радикальный отказ Шпета-Жинкина от опоры на чистую перцептивность в реконструкции процессов смыслообразования и от учения о трансцендентальной субъективности позволяет уберечься от выведения трансцендентального из характеристик эмпирического (трансцендентального «видения» (Schauen) из перцептивного «зрения» у Гуссерля, например) и избежать упомянутых смешений.

Но повторимся. Мы говорим здесь только о возможностях, открывающихся в дискурсах русских философов 20-х гг., ибо в действительности позиция Жинкина, например, не лишена внутренних противоречий и существенных недостатков.

Так, подвергая во многом справедливой критике представительницу мюнхенско-геттингенской школы, Хедвиг Конрад-Марциус (Hedwig Conrad-Martius) за ограничение вещного опыта только внешними, непосредственно видимыми образами восприятия тел[4], Жинкин, в конце концов, сам вынужден ограничить его введением понятия «внутренней формы вещи», соотносимым, разумеется, с аналогичным концептом Г. Шпета (см. его «Эстетические фрагменты», 1922, и более позднюю работу «Внутренняя форма слова», 1927). Внутренняя форма вещи, по Жинкину, представляет собой исторически обусловленный набор профилей ее применимости в культурно-социальной практике, и должна, *по идее*, определять вещь как часть исторической реальности.

Общий вывод критических экскурсов Жинкина — невозможность адекватно определить понятие вещи только на основе анализа способов данности ее сознанию, т.е. на основе опыта восприятия. Однако дисквалификация последнего в философском дискурсе сталкивается с настоящей проблемой, которой Жинкин еще не мог осознать. Она состоит в том, что отождествление понятия видимости с понятием способа данности не корректно и воспроизводит на новом уровне отвергнутую самим Жинкиным оппозицию субъекта и объекта (которую он усмотрел у Гуссерля). Если даже верно, что способ конституирования в феноменологии материальной вещи, феноменологическое положение о первичности перцепции, т.е. о реальной принадлежности зримого образа вещи «самой вещи» (не являющимся ни символом, ни знаком последней, которые затем еще надо было бы воспринимать и вещно истолковывать), не дают возможности различить восприятие вещи от ее образов воображения, представления или фантазии[5], то и Жинкин едва ли исчерпывает условия этого мнимого различения, когда, разрушив рамки пространственно-временного, перцептивного, автономного и т.п. феноменологических определений вещи, сохраняет саму оппозицию сознание–вещь в качестве необходимого условия обнаружения смысла. Вопрос, следовательно, состоит в том, надо ли вообще различать способы данности вещи сознанию ввиду задачи определения смысла вещи? Не смешал ли

сам Жинкин проблему различения вещей и симулякров с традиционной проблемой различения модальностей сознания? И если ограничительная логика Гуссерля, по крайней мере, откровенно располагает вещь (чем бы она ни была) в трансцендентности, то Жинкин, намекая на бессмысленность разговора о трансцендентности, сам только растворяет вещь в потоках социальной утилизации, так и не добившись тотальной имманентности. Ибо к гуссерлевскому синтезу воспоминания и актуального восприятия и условиям идентификации вещи, которые перечислила Марциус (с уточнением статуса «подлежащего» — центра идентификации, выступающего у Жинкина уже не в качестве онтического носителя, подложенного под видимость вещи, а в качестве темы «сказания» (речи) о вещи), как необходимым, но недостаточным условиям конституирования реальной вещи, Жинкин добавляет только акт ее *применимости* в культурной человеческой практике, который будто бы позволяет полностью *реализовать* запрос смысла. Обращаясь к инстанции смысла как значения положений конкретного рассуждения, он пытается конкретизировать и укрепить позиции своей аргументации. Но его утверждение (направленное, видимо, против гуссерлевского учения об истине) о том, что смысл имеют только слова-предложения, а не вещи и не представления (предметы), выглядит слишком сильным, закрывая остающуюся в феноменологии возможность истолкования смысла не только как значения предложения, но и как логического атрибута имеемого в виду положения вещей[6]. В результате, до понимания события как поверхностного эффекта, возникающего при столкновении двух докультурных тел-сингулярностей, который только и позволяет говорить о смысле, Жинкин не доходит: его «акт употребления» — только ловкий обман, речь идет всего лишь о *сознании* употребления вещи.

Здесь-то и подстерегла Жинкина Немезида догматического философствования — тема галлюцинаций и сновидений. Как интеллектуально честный мыслитель, он не мог уже, не раз испробованным метафизическим способом просто дисквалифицировать эти маргинальные проявления человеческого сознания в плане их несоответствия каким-то реальным предметам. И хотя, подвергая сомнению исчерпанность вещного опыта анализом внешнего восприятия, Жинкин первоначально обращается к галлюцинации и сновидению как к примерам неподлинного применения сознания (обладающего в этих случаях теми же характеристиками, что и сознание бодрствующее, направленное на «внешность»), в дальнейшем он, проверяя собственное определение вещи на адекватность, обращается к галлюцинации и сновидению как позитивным, равноправным «восприятию-представлению-суждению», модусам сознания. Причем если галлюцинация обнаруживает свои пределы путем простой проверки на применимость ее образов на практике, то сновидение, по

наблюдениям Жинкина, способно дублировать и сам акт применимости, употребления вещи[7]. Увёртка, по которой сновидческие образы разоблачаются путем отсылки к бесконечному историко-культурному контексту[8], не удовлетворяет Жинкина, и он обращается к конкретному примеру: «Сегодня я крепко спал, вошли в комнату и открыли дверь, разбудили меня, и я проснулся, но никого уже в комнате не было. Я не знаю, сон это или действительность? Мне снилось, что меня будили, или меня действительно будили? Узнаю я это через установление *событий*, открытой двери, которая раньше была закрыта, сдвинутого стула и т.д. Или прямым вопросом к будившему меня, удостоверяющему само событие. Но если нам скажут, что и все последующие акты моего узнавания действительности были только сном, то утверждающий не сказал для нашей темы ничего существенно нового, пусть и эти события видения сна, действительность обнаружится на новых событиях, и уже задача интерпретации данной конкретной ситуации показать, где употребление имеет только видимый и где социально-действительный характер. Важно, что только такое рассуждение приведет к нашей действительности, где будет установлено социальное значение употребляемой вещи».

Таким образом, для перевода видимости в действительность оказывается несущественным, имеем ли мы дело со сновидческим образом или образом реального восприятия — главное, определить его социальный контекст, социальную цель, что и составит смысл соответствующего высказывания (на каком бы опыте оно ни основывалось). Но тогда снимается собственный вопрос Жинкина. О чем же он тогда спорил с Марциус и Гуссерлем, если реальность вещи все равно ускользнула сквозь его социально-герменевтические сети. О феноменологической добродетели? Бесспорно так, и в этом смысле можно характеризовать его концепцию сознания как модификацию феноменологической.

Между тем для ответа на вопросы, поставленные Жинкиным, должна быть подвергнута дисквалификации феноменолого-герменевтическая парадигма понимания сознания в целом, направленная на поистине прометеевский проект внесобытийного овладения смыслом. Но это уже тема специального исследования.

Что же касается сновидения, то дело в том, что при традиционном его понимании как некоей реальности или состояния сознания проблему различения сна и действительности вообще разрешить не удается. Сновидение не есть опыт, а представляет собой лишь рассказ, вид сочинительства, к которому склонен человек. Спящему нельзя вменить ни истинных, ни ложных суждений и созерцаний (призвать его к «научности»). Нельзя навязать сну и структуру cogito. Поэтому сновидение представляет собой не реальность и не модальность сознания, а вид дискурса, поэтического по преимуществу. И отменяет он не только пре-

тензии феноменологического анализа сознания, но и герменевтического, ибо не может быть описан в пределах соответствующих подходов без тривиальных психологистических предпосылок и юридическо-репрессивного понимания смысла.

* * *

Итак, «вещь», по Жинкину, дана «сразу», «вся целиком» в особом социальном опыте, который уже делает возможным и чувственное ее восприятие, и интеллектуальное созерцание. Следование здесь герменевтическому проекту Шпета очевидно, однако у Жинкина есть и некоторые новации, связанные с ангажированностью его размышлений социокультурными изменениями, претерпевавшимися Россией в 20-е годы. Так, смысловую трансформацию вещей Жинкин иллюстрирует на ярких примерах из советской жизни: «Для вещи вопрос не столько в том, что она употребляется, сколько в том, как она употребляется. Если священную вещь ломают, иконы сжигают, знамена бросаются на тряпки, оставшись телами, продолжают ли они в таком акте быть действительными вещами или здесь со смертью одних вещей происходит рождение других?» Провокационный вопрос, ибо непонятно в какую «вещь» превращается сгоревшая икона?

Это место, кстати, перекликается с оптимистическим прогнозом того же Шпета, который еще в 1914 году во *Введении* к своей монографии «Явление и смысл» писал насчет приближающегося «крушения алтарей» и «веселой жизни». «Веселая жизнь» вскоре настала и для наших оптимистов, и нужно было защищать уже новые, переоцененные ценности от «человека с ружьем».

Пример из другой, публикуемой нами ниже работы Жинкина «Проблема эстетических форм» (1925) в этом плане очень показателен. Он пишет там о рояле, который некий футурист подвесил к потолку и изменив таким образом его назначение, уничтожил саму эту вещь. Она стала предметом «художества», «украшением». Этот пример должен был, по Жинкину, иллюстрировать «неправильно, непонятно как употребленную вещь», которая в силу этого перестала непосредственно утилизовываться в социально-бытовой или социокультурной сфере, вообще прекратив, по сути, быть вещью, несмотря на внешнее сохранение всех своих материально-телесных черт. Но он выходит за рамки поставленной еще в статье «Вещь» центральной проблемы отношений видимости и сущности вещи, ибо здесь речь идет о предмете искусства, который не являясь вещью, не становится и символом. Вопрос ставится так: можно ли различить предмет искусства только через сетку «эстетических форм»? И если нет, то какую функцию должны выполнять формы ак-

сиологические, мировоззренческие по отношению к искусству — «охранительную» или карательную?

Кстати, совсем не случайно Жинкин допустил в названии этой статьи симптоматичный lapsus linguae. В колонтитуле публикации напечатано — «Проблема эстетических проблем». Уже из этого видно, что речь в статье идет не об эстетике в традиционном смысле специальной философской науки, а о проблематике отношений к художественному произведению в контексте философии в целом, и в том числе феноменологической, хотя и при критическом отношении к последней.

Любопытно, что Жинкин пишет далее о создании специальных комиссий (в которых философы, наверное, могли бы быть экспертами), призванных отделять «овнов» от «козлищ», чтобы те или иные вещи были употребляемы по назначению и в пространстве нового вида искусства (пример с констелляцией «рояля»), и в плане их уничтожения (пример «человека с ружьем»). Смысл этих соображений в рамках традиционного представления о философии малопонятен, отсылая к более широкому социокультурному контексту, в котором осуществлялась жизнь и мысль русских (советских) философов 20-х гг. Скорее всего, эти нерелевантные философскому дискурсу рекомендации были вызваны бессознательной (а может быть, и сознательной) попыткой Жинкина воздействовать через печатное слово на «новых советских интеллектуалов» («красную профессуру» и «народную интеллигенцию»). Он пытался кого-то убедить, что при встрече с непривычным для обыденного взгляда способом употребления тех или иных вещей не надо их (иконы, храмы, рояли, философские книги) сразу уничтожать. Достаточно их декодировать, поместив в музей, консерваторию, библиотеку, вообще в контекст современной жизни и культуры, лишив таким образом соответствующие вещи их «неправильного применения» и без уничтожения. Отбором того, что достойно такого сохранения, и должны заниматься означенные «комиссии». Но здесь возникает следующая трудность. Где критерии подобного отбора? И кто вообще послушается советов эстетика? Ведь если у самой по себе вещи нет смысла, никакие конвенции не заштопают расползающийся в свой релятивности социокультурный мир, не остановят потоки деструктивного желания и фашистских инвестиций. Справиться с этой трудностью должен был эстетический проект группы бывших московских феноменологов, учеников Густава Шпета, но осуществиться ему так и не было суждено. Но думается, что он не достиг бы своей цели и при более благоприятных обстоятельствах, ибо искусство чуждо всякой опеки, и разгром целой культуры есть только диалектически вытекающее следствие идеи ее «философского контроля».

Примечания

1 Подробные биографические сведения о Жинкине см. в издании его избранных трудов: Н.И. Жинкин. Язык. Речь. Творчество. М., «Лабиринт», 1998.

2 Известно, что публикуемые ниже статьи Жинкин читал в виде докладов на заседаниях философской секции ГАХН в 1925–1926 гг. и помимо этого выступал практически на каждом заседании его различных комиссий с разнообразными докладами (см. Бюллетени ГАХН, 1925–1928 гг.).

3 В дальнейшем мы будем опираться на критику Гуссерля Ж. Делёзом в «Logique du sens» (1969), принципиально совместимую (как мы это покажем) с дискурсами Жинкина, Волкова и Шпета.

4 Конрад-Марциус полагала существенным для определения характера реальности вещи такие феноменологические характеристики, как наглядность, пространство-временность, автономность, самоносимость (Selbstträgerschaft), наличие собственного места (Eigenposition), ощущаемость (Tangiernbarkeit) и телесность (Körperlichkeit).

5 Для подтверждения этого соображения Жинкин прибегает к любопытному и богатому наглядными примерами анализу восприятия «чистой фантасмы, данной вне сознания реальности» и задней, непосредственно невоспринимаемой стороны вещи.

6 «Нередко говорят, что истинность достигается установлением единства смысла предложения и смысла предмета, но откуда мы знаем смысл предмета, если в рассуждении даны только положения. Притом смысл может быть только в словах resp. положениях, что же значит, что сама вещь имеет смысл, если она не интенциональна и не есть слово или символ, а как раз противоположна ему».

7 «Здесь уже происходит превращение в видимость и самого акта употребления вещи. Тогда остается сделать вывод, что акт употребления не оказывается специфичным для реальной вещи».

8 «Во сне мы *видим*, что поступаем; узнать, что это только вид поступка, а не сам поступок мы можем только через установление поступка как события в мире *культуры*».

НИКОЛАЙ ЖИНКИН

Вещь

Метафизика не знает того, что имеет, и не имеет того, что знает.

Введение

1. Вещь — это заглавие реальности. Всякая философская проблематика, в той или другой степени общности, explicite или implicite, имеет в виду

эту проблему, на нее ориентируется, близко или далеко стоит под этим заголовком.

Метафизика, она вся трепещет под взором этой проблемы. «Действительное бытие», «настоящая действительность», «реальное и наиреальнейшее существование», «вещь в себе» и т. д. — все это наиболее драгоценные сокровища метафизики. Полунамеками, в скрытом виде или в откровенной простоте эта метафизическая постановка, добивающаяся подлинного, «всамделишного», проникает почти во всякое философское сочинение. Одни за реальную вещь признают парение бестелесного духа и тогда вынуждены все телесное объявить внешним, тенью, неподлинным. Другие, наоборот, тело, видимо ощущаемое, изображают как вещь, а дух — как обманную, субъективную видимость. Тому и другому придаются самые различные имена, начиная от бога и кончая комлексом возможных ощущений.

Правильно было подмечено, что всякая метафизическая система совершенно индивидуальна, потому что она проникнута личным мироощущением. Но как теория она имеет один принцип, интересный при постановке нашей проблемы вещи. Метафизика может быть понята через противопоставление вещь — символ. Своеобразие этого противоположения, при отсутствии принципиального анализа самой вещи и самого символа, начинает влиять на все философские дисциплины как раз в тех моментах, в которых их следует назвать метафизическими. Философская теория делается самостоятельной лишь тогда, когда покидает лоно метафизики, когда недодуманный принцип, обольщающий страсть мировоззрения, в своих дистинкциях доводится до ощутительной ясности и ничего не оставляет на долю вкуса, приводя по неизбежности все к одному и тому же пониманию. Борьба Платона с «мнениями», Бэкона с «idola», Канта с метафизикой, теперь с кантианством и «измами» — извечная борьба за чистоту философии.

Но ведь метафизика всегда питала философские дисциплины из своего источника «реальности». Если логику, гносеологию, этику, эстетику запросишь о реальности, они отсылают к метафизике. Вещь как проблема всегда оставалась в ее руках, и на том, что она имела, но ничего не додумала, она вскормила философию. А философские науки по самому смыслу, а не только по случайной связи с метафизикой, не могут обходиться без реальной вещи, они начинают свой анализ с действительности и ею кончают. И могла ли быть философия самостоятельна до тех пор, пока ее основная проблема была не философской методологически (потому что задумана она философски)? И если теперь философия продолжает бороться за чистоту, то именно через эту проблему действительной вещи. В этом вопрос ее самостоятельности.

Итак, абсолютная противоположность вещи и символа в метафизических толкованиях понимается то как противоположность, то как тождество. Видимый мир вещей не действителен — он «лишь» видимость — знак для смысла более глубокой реальной природы. Для метафизики вещь говорит, она осмысленна. Это — наша обычная телесная вещь для нее не действительна — она символ, через него мы прочитываем подлинную «Вещь». Подлинную — значит такую, за которой уже нет никакой другой и которая сама не только символ, не только видимость, а вещь. Понимаемая через символ, она многолика и принципиально, как все так понимаемое, многосмысленна: она единство и множество, то же и иное, устойчивое и преходящее, покоящееся и двигающееся, становящееся и ставшее, разум и безумие. Мир — символ, для метафизики это метафора, надо угадать, что подложено за его видимостью, куда перенести свой взор, чтобы увидеть подлинную вещь. Метафоричность и мифичность несомненно признак самого метафизического языка, отличие его от эстетически-поэтического только в том, что последний прибавляет еще игру самой внешностью слова и тем самым, внося модификацию смысла, стирает тетический характер речи, в то время, как метафизическая речь, оставаясь метафоричной по замыслу, остается тетичной по претензии. Получается своеобразная модальность метафизического сознания не только созерцающего, но и полагающего.

Так для объективного идеализма существенна символическая двойственность мира. Чувственные вещи, объединенные физической связью, вместе с тем обнаруживают внутреннюю осмысленность, которая в конечном счете строго детерминирует всякое внешнее явление. Это поток и λόγος Гераклита, это вещи и бесконечные атрибуты Спинозы, это одухотворенная вселенная Шеллинга, это природа и объективная логика самих вещей Гегеля. Закономерность, детерминистичность и примат теоретического разума — логики или эстетики — в природе тех абсолютных вещей, которые символизируются через видимость внешнего мира, характерны для данного метафизического типа.

Для идеализма свободы, по терминологии Дильтея, то же отношение вещи и символа остается в силе, внешний мир продолжает быть видимостью, но вместо оправдывающего его разума устанавливается закономерная свобода моральной воли. Кант и Фихте лучшие примеры. Индетерминизм и примат морали — признаки мира духовных вещей. Наконец, натурализм тоже объявляет вещь видимостью, а за ней подлинную, все определяющую действительность случая — смысл случайного бессмыслия. В этом своеобразная теоретическая честность позитивизма, иногда наивность, утверждающая действительность за возможностью ощущений (Милль), иногда в силу естественно следующего скептицизма трагедия — объяснение без закона, закон как случай и факт, причин-

ность лишь в последовательности и т. д. (Юм). Натурализм пытается увидеть вещь, но, увидев, он ей не верит, потому что вместо вещи знает только ощущение; вместе с тем он боится качественных определений настоящей невидимой вещи, вместо нее он берет ее схему, поэтому его символизм кажется до удивительности пустым и плоским.

Так, думается нам, ставится проблема в метафизическом истолковании вещи как символа. В этом виде она модифицирует ту же постановку проблемы вещи в разных философских дисциплинах.

2. Современная гносеология разрешает проблему познания вещи и в силу основной гносеологической подмены проблемы сознания вещи проблемой ее познания. Она вместо вещи видит объект, вместо сознания — субъект. Эта подмена, достаточно показанная Г. Шпетом, дает новую пару понятий объект — субъект. Зачем понадобилась гносеологии эта, по ее мнению, коррелятивная пара?

Чтобы объяснить видимость вещей. Обычно дело изображается так, что субъект встречается с вещью и создается видимый объект познания. Его видимость субъективна, но она признак реальности, иногда познаваемой через видимые знаки, иногда нет. Даже в имманентизме, который не признает «вещей в себе», вещь все равно остается видимостью родового сознания, а так как проблема сознания и здесь заменена проблемой познания, то отождествление вещи и содержания сознания действительно превращает вещь только в видимость, она лишается своего собственного вещественного значения. Лишенная опоры своего носителя в угоду полноты познания, вещь без нужды превращается в символ, становится знаком ничего не обозначающим — свободной галлюцинацией родового сознания.

С другой стороны, в иной постановке той же гносеологической проблемы та видимость, которая действительно есть как момент вещи и как «только видимость» не реальна, объявляется вещью независимой от субъекта или такой же реальной вещью, но зависящей от субъекта. Так ставится вопрос в знаменитой проблеме — субъективны или объективны чувственные качества. В первом случае, при положительном ответе, утверждается, что цвета, например, реальны, т. е. являются вещами и притом независимыми от субъекта; во втором — они тоже реальны, стало быть тоже вещи, но только реально производимые субъектом. На самом же деле цвета не объективны и не субъективны, так как они не реальны, они не вещи.

Они не объективны потому, что нет такой вещи, которая бы называлась красным или синим. Есть красные палатки, зеленые листья, черные знамена, желтые дома, синие карандаши, но нет вещи синий или красный и т. д., хотя есть синяя вещь.

Они и не субъективны, потому что нет таких субъективных состояний красный или синий; есть восприятие красной или синей вещи, но это восприятие не красное и не синее.

Цвета как качества идеальны, а не реальны. В действительности нет никаких цветов ни в субъекте, ни в объекте. Может быть установлена чистая система цветов — геометрия цвета со своими особыми формами отношений. Цветовой октаэдр и является в этом направлении первой попыткой чистой онтологии — математики цвета.

Но, конечно, можно считать, что такое понимание цвета и утверждает его объективность. Это верно, если термин объективный не эквивоцирует и не употребляется вместо реальный, а в противоположении субъективный — объективный дело обстоит именно так. Идеальное тоже объективно. Цвет есть лишь как видимость вещи, но не сама вещь, и для нас совершенно безразлично, с какой именно вещью связана эта видимость и в какой степени — с листком ли растения, который мы видим зеленым, или с глазом. Пусть зелень связана только с листом, пусть только с глазом, но это прежде всего зелень и притом зелень вещи, какой — принципиально безразлично. Глаз перед листом не имеет ровно никакого преимущества.

Вопрос о том, что принадлежит предмету, а что глазу, решает позитивная наука, которая по своему замыслу науки вообще никогда и не ставит проблемы реальной вещи, поэтому все ответы на эти вопросы и всякие возражения физиологическим и физическим теориям проходят мимо нашей проблемы.

Наш вопрос — конституциональная связь вещи и ее качеств в структуре вещного сознания, чем отличается вещь от видимости и может ли последняя символизировать первую. В такой постановке мы должны выйти из сферы понятий субъект–объект.

3. Далее в логике встречается новая эквивокация с термином вещь и нередко в тройном смысле.

Вещь не отличается, с одной стороны, от идеального предмета, самого по себе онтологического, с другой, от логического предмета высказывания — от темы речи.

Логика ведь тоже питается из проблемы реальности. Она ставит вопрос о формах истинного высказывания, о способах оправдания и доказания положений о действительности. Основная проблема истины в конечном счете и сводится к вопросу о таких высказываниях, в которых можно было бы осознать сам действительный предмет высказывания так, как он есть, не говоря о нем не больше и не меньше того, что он содержит, трактуя о мнимом именно как о действительно мнимом, а не как о действительном, о возможном, как только о возможном, об реальном, как существующем и т. д., находя разные методы для демонстрации этих

сфер. Но смешение вещи и предмета приводит к смешению и сфер и методов, здесь метафизика и оказывает свою поддержку. Появляются защитники логики и ее противники — логисты и алогисты. Возникают взаимные упреки в рационализме и иррационализме. Это происходит потому, что алогисты не знают, что такое предмет, и требуют от него реальности вещи, а логисты не знают, что такое вещь, и требуют от нее идеальности предмета. С одной стороны, боязнь, что рациональное расчленение, абстрагирование уничтожит живую вещь, с другой — смелость все разносить по отвлеченным схемам. Все это лучше всего показывает неразличение вещи, мыслимого предмета и идеального онтического предмета.

Смысл логического — выражение κατ' ἐξοχήν, хотя и не всякое выражение логическое. В логическом выражении всегда есть тема речи. Она может развиваться на протяжении речи, может включать в себя подтемы, но всегда, несмотря на сложность связи частной темы с общей, можно непосредственно указать и ту и другую в любом осмысленном отрезке речи, причем возможность понимания покоится на тождестве этих тем для себя. Это и есть логический предмет. Он лежит только в высказывании, он имманентен ему.

Другое дело вещь, она дается не только в речи, не только в словах, но прежде всего в самой действительности. Здесь вместо знания о ней совершается ее признание, вместо суждения — осуждение, вместо слово-мысли дело-поступок, вместо разума — поведение. Можно говорить о вещи, и тогда логическим предметом станет вещь, т.е. тема речи — вещь и через развертывание тем может быть многое высказано о вещи, но ни речь ни тема не есть вещь. Предметом высказывания может быть не только реальная вещь, это значит, что можно говорить и не о вещах, а о цвете, треугольнике, звуке, числе, вообще об идеальном предмете. Но и здесь мы отличаем тему речи от самого цвета, треугольника и т. д., и то и другое, конечно, — от вещи.

Таким образом, нас интересующая проблема, при освобождении от троякой эквивокации, применительно к логике могла бы получить такую формулировку: каковы формы высказывания о вещи и логический способ доказательства ее действительности.

4. Далее этика и с ней философия права вещи противополагают личность. Личность здесь способное к ответственному поступку лицо, вещь — объект действия. Для установления ответственности необходимо утвердить самостоятельность и свободу личности, это значит, что ее поступки не определяются до конца внешними воздействиями вещей, но содержат в себе непредопределенность. Поэтому личность активно-спонтанна, вещь пассивно-рецептивна. В сфере личности действует внутренняя мотивированность, в сфере вещей — внешняя причинность,

каузальность. Личность самодеятельна. Это значит, что ее поступки рассчитаны по отношению к некоторому будущему состоянию, являющемуся для нее оптимальным. Оно обуславливается не только прошедшим, настоящим, но также и будущим. Поэтому личность — телеологична, вещь — механична. Личность, далее, самоценна. Это значит, что среди мировых ценностей она имеет свою особую, ничем не заменимую ценность. Вещь не имеет самоценности. Она только сумма ценности своих частей. Индифферентное средство для полагания ценности вне себя. Поэтому личность — самоцель, вещь же имеет цель вне себя. Личность незаменима до конца, она имеет свое особое достоинство. Вещь до конца заменима, она имеет только цену. Личность, далее, заключает в себе полное своеобразие; хотя она и имеет качества, сравнимые с качествами других личностей, но никогда не является только суммой этих качеств, а всегда при всяком сравнении остается некоторая последняя несоизмеримость личностей. Вещь же своеобразна лишь как сумма в соотношении своих частей, взятые отдельно, эти части сравнимы и соизмеримы. Поэтому личность — качество, вещь — количество. Личность — индивидуальность, вещь — сумма сравнимых частей.

Такое противоположение вещи и личности возникает из метафизической потребности, из потребности мировоззрения. Абсолютная символизированная сущность интерпретируется то как личность, всеобщая одушевленность вместо материи, телеомеханика вместо механики, качество вместо количества, мотив вместо причины и т. д.; то как вещь — материя вместо души, механизм вместо цели, количество вместо качества, каузальность вместо мотива и т.д. Персонализм и имперсонализм, детерминизм и индетерминизм, механицизм и витализм — наиболее распространенные «измы» в современной метафизике. Здесь спор идет не о том, ч т о есть личность и ч т о вещь, а только о том, следует ли все принимать за личность или за вещь и соответственно обращаться так, как подобает сану личности или вещи.

Странным образом во всех этих рассуждениях личность и вещь исключают друг друга, тогда как в нашей обычной действительности личности преспокойно уживаются с вещами. Если в гносеологии субъект и объект рассматривались как коррелятивные понятия — нет объекта без субъекта и нет субъекта без объекта, — то здесь личность и вещь контрадикторные: там, где вещь, — нет личности, где личность — нет вещи. Отсюда ясно, что под личностью и вещью здесь разумеется не живая личность и не реальная вещь, а принцип объяснения мира по типу личности или вещи, т. к. противоречивыми могут быть только принципы и понятия, сами же вещи и личности не противоречивы, а вступают в самые различные реальные отношения между собой, например, личность может сидеть на вещи или стоять около нее, вещь может быть в кармане

у личности. Установить теорию подобных реальных отношений вещи, личности и событий, которые случаются с вещами и личностями, и значит открыть понятие о них. Это задача чисто теоретическая, тогда как выводы из вышеприведенного противопоставления — требование практического мировоззрения, которое само есть мнение и поступок личности по отношению к вещам; это не столько теория, сколько предмет теории.

5. Итак, проблема вещи в различных противопоставлениях подложена под проблематику основных философских дисциплин. Вещь как объект в противоположность субъекту в гносеологических теориях эквивоцирует в пользу метафизики. Основная подмена и неразличение в том, что вместо проблемы действительной вещи решается вопрос о познании объекта, а вывод претендует на высказывание о действительности, хотя и не подлинной, лишь феноменальной, но все же в каком-то смысле существующей. В логике, и можно прибавить, эстетике вместо проблемы о мыслимом содержании или созерцании, об раскрытых в словах смысле и способах самого раскрытия — гибрид действительной вещи и идеального предмета. Логические роды и виды, с одной стороны, формы мыслей и идеальные формы вещей, с другой — реальные связи самих вещей, потому-то и возникает ложный гносеологический вопрос об их совпадении и страх — вдруг не совпадут. Отсюда рационализм и иррационализм.

Если логика и гносеология в отношении нашей проблемы покоилась на неразличениях, то этика — на неправильном противопоставлении вещи и личности. Хотя вещь и личность различны, но не противоположны. Противоположность нужна для этики, чтобы оправдать свободу и навязать личности нормы поведения, а потом стребовать их с нее. Потому-то так и трудно ужиться этим выходцам из разных миров — вещам и личностям — в контрадикторных теориях поведения.

Источник этих неразличений и противопоставлений не случаен: он совершенно откровенно вытекает из метафизического замысла рассматриваемых дисциплин. Философия всегда брала на себя задачу «додумать» всякую теорию до принципа, поэтому всякий частный теоретик враждебен философу, как бы упрекающему его в том, что не додумал, не доискался до принципа и потому не знает своих предпосылок. Но тот возвращает философу упрек, замечая, что последний «передумал», вместо знания он уже опирается на веру, вместо положений он выставляет предположения, вместо принципа — конструкцию. Но это и есть метафизика: философия, потерявшая принципы и потому превратившаяся в теорию, не знающую саму себя. Здесь метафизика действительно не знает того, что имеет, и не имеет того, что знает. Она имеет правильное противопоставление вещи символу. Вещь — ничего не говорящая, мол-

чаливая, ничего не подразумевающая, просто наличная «есть как есть» и символ — всегда указывающий, подразумевающий иное, уводящий от себя, существующий не реально, а интенционально. Но метафизика не знает и не понимает этого противопоставления. Она, имея его и воздвигаясь на нем, внушая его философским дисциплинам и тем соблазняя их на неразличение, саму нашу действительную обыкновенную вещь принимает за символ, указывающий на настоящую вещь, подложенную за этими нашими вещами знаками, она не верит своим глазам и своему уму, объявляет мир видимостью и под ним строит подвальный этаж.

Но что бы ни было объявлено символом или вещью, у метафизики всегда есть само это противопоставление, потому она всегда и отваживается говорить о подлинной действительности и понукает к этому и гносеологию, и логику, и эстетику, и этику. Через все различия и положения этих дисциплин начинает проходить противопоставление вещи и символа. Обычная вещь рассматривается то как гносеологический объект познания, за которым сама вещь, то как логическое понятие, за которым подложен род и вид, то как механизм, за которым действует лицо.

Утверждая за символом вещь, не знают, в чем сущность вещи, отодвигая ее под явление — отодвигают и саму проблему, не додумывая ее до принципа.

Отсюда наша задача: установить основные этапы вещного сознания, через которое раскрывается сущность вещи.

Видимость

> «Внешнее без внутреннего может быть — такова иллюзия. Внутреннего без внешнего — нет... Реальность, действительность определяются только внешностью».
>
> *Г. Шпет*

В чем же заключается реальность вещи, что значит, что она действительна, в чем смысл выражения — вот это — существующая вещь? Поставить проблему для ответа на эти вопросы значит снова спросить — откуда мы знаем, что эта вещь реальна, чем мы оправдываем это наше знание, к чему мы прибегаем, когда спорим и доказываем действительность той или другой вещи. Таким образом, мы приходим к вещному сознанию, как своеобразной модальности, в которой вскрывается то сознаваемое, что называется вещью не в теории, а в нашей жизни, в «обычном» опыте.

Первое, с чем мы встречаемся на путях этого сознания — с видимостью вещи, как внешностью. Мы видим, что вещь цветная, мягкая, шероховатая, звучная, блестящая, круглая. Мы различаем эти особенности вещи друг от друга, как качества вещи, узнаем их, приписываем

вещи. Но вместе с тем сам цвет, как такой, не видимость и не внешность. Цвет как идеальный предмет цветового октаэдра невидим, хотя бы уже потому, что в свои градации он включает бесконечность переходов от красного к желтому, от желтого к зеленому, от зеленого к фиолетовому и во всех их — от белого к черному. Чистый цвет и чистый звук невидим и неслышим. Видна вещь через цвет, слышна вещь через звук. Цвет вещи — ее видимое внешнее качество. Эта видимость дается только в восприятии, в так называемом внешнем восприятии. Нельзя ничего сказать о внешности вещи ранее не восприняв ее. Всякое суждение, предметом которого будет внешность, сошлется на восприятие и на нем будет оправдывать свои утверждения. Но есть ли это внешнее восприятие вещное сознание. Обычно философские теории рассматривают дело именно так.

Для позитивизма действительное оправдывается через чувственную видимость, через ощущение, сознание реальности приобретается через восприятие. Но при таком понимании поднимается много недоумевающих вопросов. Во-первых, несомненно, что и всякое представление вещи дано в сознании ее реальности, представить значит репрезентировать, онаглядить именно реальную вещь. Фантазия ничего не представляет действительного, а представление правильно или неправильно полагает о действительности, на нее претендует. Но представление не имеет ощущений. Откуда же сознание реальности. Может быть, его создает наглядность, имеющаяся в представлении и восприятии, но каким образом. В чем сходна и в чем различна внешняя видимость, данная в восприятии и в представлении. С другой стороны, не только ощущения, но и сознание реальности присутствуют в галлюцинации — откуда же мы знаем, что это именно галлюцинации, а не действительность. Очевидно, не из ощущений и не из состояния сознания реальности, потому что последнее здесь ложно — только видимость.

Если мы продолжаем оставаться на точке зрения позитивизма, то нельзя на основе внешней видимости вещей установить границу между ними. Весь мир есть пестрое покрывало видимости, и между какими частями мы проведем грань для отличия одной вещи от другой? Откуда мы знаем, что ножка стола есть часть этой вещи, а карандаш на нем — самостоятельная вещь? Можно ли об этом судить не только по ощущениям, но и по всему составу внешности вещей, включая сюда форму и все воспринимаемое?

Но не только в позитивизме, а и при более тонком и принципиально ином феноменологическом анализе вещи, обычно опираются на восприятие, и тогда вещь полагается как трансцендентный X, являющийся в оттенениях восприятия. Ее реальность, отождествляемая с действительностью, понимается как самостоятельность и автономность. Но

ведь реально вещь не самостоятельна, зависит от других вещей, логически же самостоятелен любой кусок, отрезок в противоположность моменту; и правильно ли сделать вывод, что specificum вещности только в самостоятельности и трансцендентности. А трансцендентность значит ли, что вещь не дана никакому сознанию, тогда откуда наш разговор о вещи?

Посмотрим, как выглядит вещь, анализируемая феноменологически только через свою внешность. Когда Гуссерль описывает вещное восприятие, он отодвигает саму реальную вещь с ее вещной действительностью под ее являющуюся видимость. Он говорит так: рассматривая этот стол, обходя его со всех сторон, изменяя свое место в пространстве, я имею сознание телесного бытия этого стола, все время остающегося неизменным. Восприятие стола постоянно меняется — это последовательность меняющихся восприятий. Я закрываю глаза, и если остальные мои чувства вне связи со столом, я его уже не воспринимаю. Я открываю глаза и снова воспринимаю. Возвращаясь, восприятие не остается индивидуально тем же самым, только стол оказывается тем же, как идентично сознаваемый в синтетическом сознании, соединяющем новые восприятия с воспоминанием. Воспринимаемая вещь может быть и вне восприятия, даже вне потенциального сознавания, само же восприятие есть то, что есть в постоянном потоке сознания, и само постоянный поток. Как вообще сама воспринимаемая вещь, так и всякая ее часть, сторона, момент необходимо трансцендентны восприятию, как в отношении первичных, так и вторичных качеств. Цвет видимой вещи принципиально не есть реальный момент сознания цвета, он является и в это время он может и должен меняться в раскрывающемся опыте явления. Тот же самый цвет является «в «последовательном многообразии оттенений цвета. Это одинаково относится как к чувственным качествам, так и к пространственной форме.

Таким образом, трансцендентность вещи выставляется в противоположность имманентности ее восприятия и вообще сознания — «не только в том смысле, что вещь фактически не может находиться в сознании, как реальный кусок, но более того — эйдетически очевидно, что с безусловной всеобщностью и необходимостью вещь не может быть дана ни в каком возможном восприятии и вообще ни в каком возможном сознании, как реально имманентная» (Ideen, s. 76).

Это описание несомненно верно во всем, кроме двусмысленности последней фразы. Но совершенно также ясно, что это не анализ вещного сознания, не описание вещи, а описание смотрения на вещь, ее видимости. Здесь раскрывается поток постоянно меняющихся, пестрых оттенений чувственного восприятия, за которым скрыта покоящаяся и прибывающая через оттенение вещь. Но все же и здесь мы не умеем провести

границы между вещами. Вот за моим окном крыша, и на ней сквозь зелень видны ржавые пятна, труба и узкие полоски-хребты на месте сшивки железных листов. И пятно, и труба, и полоски являют себя через оттенения, но у меня нет ровно никаких оснований для решения: где здесь самостоятельная вещь — дом, крыша, труба, полоски или пятна. Ссылкой на восприятие мы не можем оправдывать вещи, мы не можем ее понять, только воспринимая.

Из данного описания несомненно явствует, что вещь действительно не может быть дана имманентно в так называемом внешнем восприятии, но еще нет ровно никакого права отрицать ее наличность в другой модальности сознания. Что могла бы значить имманентность вещи. Только то, что вещь как-то наличествует в нашем житейском опыте; и следует вскрыть этот опыт в том именно виде, в котором сама вещь в нем живет, в котором она по смыслу занимает ей только одной принадлежащее место. Что этот опыт не исчерпывается только восприятием ясно уже из описания, в котором обнаружилась только видимость вещи, сама же вещь запряталась под оттенения.

С другой стороны, приведенное описание и не строго феноменологично. Оно берет уже обработанный феномен, и можно прямо указать откуда — из естествознания. Здесь дается не действительная вещь, а натуралистически обработанное тело, а для физической науки принципиально, по замыслу, важно отвлечься от вещи, чтобы ее объяснить. Но всякое объяснение необходимо апеллирует к трансцендентному, так как наличное в определенной данности объясняется через качественно другое: психическое — через физиологическое, физиологическое — через химическое, химическое — через физическое и в области нашей темы вещь — через тело. Можно было бы имманентным анализом сознания физической науки показать полную необходимость трансцендентного восприятия, но это увело бы нас от нашего предмета.

2. Hedwig Conrad-Marcius («Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt» Jahrbuch III) развивает более подробно эти мысли Гуссерля об оттенении анализом тех представлений, которые составляют обозреваемую наглядную сферу вещи.

Прежде всего устанавливается различие в восприятии и в представлении. В последнем случае мы имеем «прикрытую, замаскированную наглядность» (Verdeckte Anschaulichkeit), потому что наглядность, данная в представлении даже тогда, когда мы говорим о полном и ясном представлении, в противоположность наглядности восприятия, заключает в себе нечто своеобразно удаленное (Entrüctes), как будто данное содержание требует своего изъятия из затемненной среды и выявления «на полный свет». Эта замаскированная наглядность характеризует два основных типа представлений.

Первый тип состоит в том, что наглядно представляемое содержание находится где-то, так сказать, снаружи. Я могу спонтанно возникшее представление в известных пределах перемещать в другое место так, что это перемещение существенно ничего не изменит в содержании представления. Непосредственно наглядным наличным является только представитель собственно мнимого предмета — его репрезентант. Представление как бы парит, относится к месту, точно себя не определяющему в пространстве.

Во втором типе, наоборот, представление и сам представляемый действительный предмет содержится в непосредственно наглядном содержании представления, мысленный взор простирается как раз до того самого собственного места, где предмет представляется действительно находящимся и как бы видит его там.

Марциус дает пример: «Я сижу в своей комнате и ожидаю обещанную мне книгу. При подобной ситуации может быть так, что в нетерпеливом ожидании я «как бы» «вижу» соответствующего человека, поднимающегося по лестнице. Это может произойти с большей или меньшей степенью настоящей уверенности в том, что он действительно в данный момент поднимается по лестнице, или, лучше сказать, это может сопровождаться более или менее выраженным сознанием действительности... Иногда может случиться, что с этой видимой (зримой) наличностью явления сплетается сознание действительности настолько крепко, что ожидание появления знакомого в соответствующий момент наступает с совершенной уверенностью».

Этот тип представления, как и первый, в противоположность восприятию характеризуется той же замаскированной наглядностью, но в отличие от первого он дает предмет представления где-то снаружи, но никак в восприятии, в котором он является в своем собственном месте. Никакое представление не может заменить фактической неприкрытой наличности самого бытия предмета.

Предметы представления первого типа являются вложенными в сферу духа, до тех пор пока они из этой сферы не будут положены в другой мир, они не могут занять своего собственного места в пространственном мире. «Дитя духа» в результате такого переноса становится детищем реального мира. Конечно, это не значит, говорит Марциус, что мой реальный знакомый чарами моего духа получает там на своем месте фактическую реальность, но он «выглядит» так (aussieht), как это и на самом деле соответствует действительному предмету.

Вещи автономны по отношению к нашему духу, они остаются неизменно в том самом месте, откуда являются. В этом абсолютность их бытия (Daseinsabsolütheit) в противоположность всякому возможному к ним отношению духа, это и сообщает им специфическую действительность и

ставит их в решительную противоположность к существующему только в духе (blosen Geistesexistenzen, S. 390).

Таким образом, оказывается, что действительность есть автономность самостоятельного бытия. В восприятии она сознается как реальность в незамаскированной наглядности; в представлении второго типа — как реальность в замаскированной наглядности и в представлении первого типа — как репрезентирующая реальность в той же наглядности.

Если мы далее спросим, что лежит в основе сознания, находящего себя в этом действительном внешнем реальном мире, то получим ответ, исходящий из анализа смотрения на мир, дающий феноменологическое описание внешней видимости вещи из «обозреваемой сферы» мира (Anschaungssphäre). Наш умственный взор в реальной позиции смотрения распространяется во все больше и больше развертывающуюся даль. Вначале мы обозреваем в непосредственной близости как бы в себе и для себя существующие измерения пространственного мира, далее умственный взор проникает прямым взглядом к соседнему, несколько более удаленному, все более и более стягивая его к себе в один пункт, и, наконец, он теряется в неопределенности. То, что я с моего собственного места могу воспринять только определенную часть внешнего мира, это случайное обстоятельство, возникшее, с одной стороны, в силу самого моего места (наличность стен), с другой — в силу моей физиологической организации. В сущности, мы смотрим сквозь стены наружу и на мир за нашей спиной.

Хотя обозреваемая сфера описывается Марциус только как вырезка из безграничной сферы пространственной действительности, а случайная сфера моего восприятия — как вырезка из этой обозреваемой сферы, все же абсолютная автономность вещи дается и интерпретируется только через эту обозреваемую видимость. Так видимый отрезок не только является неотделимым признаком реальности, но и сама реальность дается не иначе как только через него.

Нетрудно видеть, что это описание развивает мысли, намеченные в теории оттенения Гуссерля. Для последнего сознание вещи является синтезом воспоминания и нового восприятия. Марциус, вводя остроумное различение двух типов представлений и связывая со вторым типом сознание реальности, как раз подчеркивает эту сторону воспоминания в вещном сознании. С другой стороны, как у Гуссерля, так и у Марциус, вещь остается принципиально трансцендентной, только обнаруживающей свою автономность. Через оттенение видимой обозреваемой сферы всегда дается горизонт определенной неопределенности. Весьма существенно отметить то, что видимость здесь становится реальной принадлежностью вещи, а не символом и знаком. Из описания становится со-

вершенно понятно, что воспринимать, представлять не значит обладать образом вещи, а самой вещью. Между восприятием и вещью нет никакого посредствующего образа, воспринять значит видеть вещь, а не образ вещи.

3. Всякая критика идет не только путем проверки и установления интуиции, но, главным образом, через расширение рассматриваемого контекста, в котором обнаруживается то, что в силу узости первого контекста осталось незамеченным. Здесь, собственно, и совершается самая проверка. В пределах темы этой главы о видимости попытаемся сделать подобное расширение. Оно должно произойти с двух сторон.

Во-первых, кроме представлений первого типа следует рассмотреть видимую наглядность чистой фантасмы, данной вне сознания реальности. Из такого противопоставления могут получиться ценные выводы для уяснения смысла реальности. Во-вторых, кроме представлений второго типа, данных не только в сознании реальности, но и в сознании непосредственной близости и локализации предмета, следует рассмотреть не наличную в восприятии, но данную с полным сознанием реальности заднюю невидимую сторону вещи. Из постановки этого вопроса должна обостриться проблема наглядности вещи.

Наглядный фантастический образ вещи нейтрален. Это совлеченная с вещи видимость ее: чистая видимость, ни в каком смысле не положенная реально или идеально. Особенно важно то, что эта видимость может быть дана не только в ничего не представляющей фантасме, но и в живом восприятии. Так восприятие картины есть нейтральное восприятие. Действительной вещью является сама картина, изображенные на ней вещи, воздух, пространство являются только иллюзорными, только видимыми вещами, хотя и данными не в представлении, а в восприятии. Здесь следует различать три случая.

Во-первых, когда воспринимаемый наглядный, иллюзорный образ вещи сознается как замещающий вещь, это ее воспринимаемый представитель, тогда мы говорим об иллюстрации, уже полагающей какую-то действительность.

Во-вторых, воспринимаемый иллюзорный образ сознается символически; он начинает говорить, не просто, как в иллюстрации, указывать на вещь, ее не осмысляя, предоставляя это другому акту, но непосредственно обнаруживать многоликий символический смысл. Здесь тоже есть полагание, но не действительного, а мифического, самого по себе тоже образного, так что здесь от одного воспринимаемого образа отсылают к развертывающемуся ряду других воображаемых. Видимость здесь толкуется символически. Это единственный оправданный случай видимости как символа; от метафизики он ясно отличается тем, что в

последнем случае полагается действительность, тогда как в искусстве снова образ.

В-третьих, воспринимаемый или иллюзорный образ остается абсолютно нейтральным. Так пейзаж сам по себе со всеми особенностями его колорита, будь это на полотне или в действительности, имеет свой чистый состав красок, теней, света, форм и т. д. Также и внешность лица, когда мы смотрим на него не как на портрет, представляющий кого-то, а как на «картину», есть просто видимость — чисто нейтрально воспринимаемая внешность. Лучше всего это заметно на несимволическом орнаменте или на рисунке обоев. Хотя здесь видимость дана как образ, а не как вещь, она все же не представительствует за вещь, не иллюстрирует, не призывает к исканию новых образов как в символе, и вместе с тем это не фантасма — обои, картину, орнамент, неузнанный портрет мы реально видим, это не представление, а восприятие, но нейтральное.

Из этих различий для нашей проблемы мы получаем следующее. Внешняя видимость вещи сама по себе как видимость, в какой бы наглядности она ни была дана, равно как и в какой бы модальности — фантазирования, представления, восприятия ни являлась — не есть вещь и ничего не говорит о реальности вещи. Оставаясь в пределах только одной видимости, у нас нет никаких оснований говорить о реальности вещи, нет путей ее оправдания. Действительно, одна и та же внешность может быть то иллюстрацией вещи, то ее символом, то чистой видимостью, то реальной принадлежностью вещи; в последнем случае она встречается как представление второго типа, по Марциус, с сознанием реальности ее внешности.

Но какие у нас есть основания утверждать, что в том или другом случае мы имеем видимость как реальную принадлежность вещи. В иллюстрации мы только предполагаем наличность иллюстрируемой вещи, за символическим образом мы не ищем вещи, за чистой видимостью нет вообще никакой вещи. Откуда же мы знаем, что данная видимость не есть иллюстрация, символ, представление, нейтральное восприятие, а реальная принадлежность вещи. Из сознания реальности. Но сознание реальности имеет место и в представлении второго типа, оно бывает и при галлюцинации, и в обоих случаях внешняя видимость как раз реально не является принадлежащей вещи, хотя сознание реальности придает ей «видимость» действительности. Здесь видимость не только просто внешность, но ошибочная внешность, ошибка восприятия. Как мы различаем галлюцинацию и действительность, сон и жизнь? В обоих случаях сознание реальности одинаково налично. Кроме того, мы имеем такое явление, как псевдогаллюцинация, когда воспринимаемая вещь, на самом деле не существующая, кажется во всех своих признаках реальности, хотя одновременно присутствует сознание, что она все же на са-

мом деле не действительна. Здесь в восприятии дано сознание реальности, но, несмотря на это, мы не верим этому сознанию и откуда-то еще знаем, что само это сознание реальности ошибочно. Сознание реальности как бы присоединяется к правдоподобной вещной внешности и, обольщенное ею, делает видимость действительностью. Таким образом, само сознание реальности может возникнуть не правомерно, не оправданно, но вместе с тем произвести свой эффект. В каком-то новом сознании проверяется само сознание реальности. Узнав это сознание, мы узнаем, в чем смысл реальности. Из предшествующего ясно, что, во-первых, его нельзя рассматривать просто как привесок, присоединяющееся состояние, тогда оно может быть ошибочно; во-вторых, что все же есть какой-то путь оправдания реальной вещи и, в-третьих, что этого пути нельзя найти исходя только из анализа видимости вещи. При этом под внешностью следует разуметь не только зрительно видимый состав вещи, но и все прочие ощущения шероховатости, теплоты, а также и пространственную фигуру. Если от вещи я получил как угодно полное восприятие, путем припоминания дополнил ранее известным и имею некоторую видимую цельность, то я хотя могу провести границу между формами, но совершенно не знаю границы между вещами.

Когда позитивизм исходит в понимании реальности из ощущений, он не имеет не только вещей, но собственно и видимости. Многообразие гилетического состава не дает ни цельности, ни границы между формами. Но вот привходят оттенения и с ними цельность предметного сознания, получается граница между фигурами, но все же не между вещами, мы даже не знаем, что цельность этой видимости иллюстративная, символическая, чистая или вещная. Но вот далее появляется сознание реальности и с ним автономность и самостоятельность. Мы узнаем уже границу не только между формами, но и между телами. Но о вещи по-прежнему ничего не знаем. С одной стороны, мы не знаем, что это тело сон? галлюцинация или вещь, с другой, если мы даже узнали или откуда-то контрабандой, что это есть вещь, мы опять теряемся в границах между ними. Вот стоит человек с метлой. Мы знаем, что голова, руки, метла, шляпа — тела, но из проделанного анализа мы никак не можем узнать, что руки часть человека, а не метлы, а палка — часть метлы, но не человека.

Сама внешность вещи, когда мы не знаем ее самой, кажется непонятной, удивительной и ничем не оправданной. Сама вещь сознанию ее внешности кажется действительно трансцендентной, в этом правда описаний Гуссерля и Марциус, но то же и показывает, что анализ ограничивается только внешней видимостью. Сколько бы мы ни различали степеней реальности и ни утверждали бы автономность вещи, ясно, что и реальность, и автономность, а также и наглядность привходят из какого-то

другого сознания, а не из видимости. В этом недостаточность рассмотренного описания.

4. Теперь можно обратиться к расширению нашего контекста с другой стороны.

Представления второго типа дают сознание реальности вещи невоспринимаемой, но находящейся поблизости (пример со знакомым). Но следует указать еще особый случай — видение задней стороны. Совершенно ясно, что в видимость вещи входит не только ее передняя, актуально ощущаемая сторона, но в восприятии присутствует вещь со всех сторон, хотя в каждый данный момент мы ее рассматриваем только с одной. Можно ли сказать, что представление невидимой части по типу то же, что и представление второго рода? Очевидно нет, так как в последнем случае ни одна часть не воспринимается, но представляется, а в первом мы говорим о восприятии.

Нет и не может быть восприятия без сознания всех сторон вещи, только это придает цельность, отличающую воспринимаемое от ощущаемого, это проводит границу между формами. Вещь мы берем наугад, узнавая и догадываясь о ее видимости больше, чем видя и ощущая. Поэтому без сознания задней стороны вещи для нас нет никакого смысла в передней ощущаемой, она вся модифицируется под влиянием понимания всей вещи.

Все это говорит о той известной, но еще недостаточно проанализированной цельности вещного восприятия, о которой трактует всякая несенсуалистическая теория восприятия. Обычно указывают (Мессер) на наличность в восприятии, с одной стороны, представлений, как дополняющих воспоминаний, с другой, на присутствие мышления в виде интенционального сознания предмета вещи в противоположность аноэтическому сознанию ощущений (Стаут). Можно было бы это описание еще расширить и прибавить предицирующее сознание, также наличное implicite в восприятии вещи. Узнавая вещь, мы не можем не предицировать ей в самом восприятии известных качеств, видя стол, мы уверенно утверждаем, что это именно стол. И как бы ни решался вопрос о бессубъектных и экзистенциональных суждениях, несомненно, что по характеру сознания мы здесь имеем подлинный тип суждения.

Но если мы теперь закрепим за восприятием все эти вышеперечисленные моменты, мы, конечно, получим цельность, но эта цельность нисколько не будет отличаться от цельности представлений второго типа Марциус. Обнаруживается это проще всего на проблеме наглядности.

Представление наглядно, наглядна и вещь, наглядна и фантазия, но вещь нагляднее, чем представление. Марциус говорит о замаскированной и прикрытой наглядности представления в противоположность незамаскированной вещи. Но отчего эта замаскированность и что такое

наглядность? По Марциус, должно выходить так, что раз представление второго типа, как и восприятие, обладает сознанием реальности (например, я представляю вещь за моей спиной) и вместе с тем замаскированно наглядно, то очевидно, что большая незамаскированная наглядность восприятия получается не от сознания реальности, а наверное, оттого, что прибавляется к представлению, т. е. или от ощущений, или от той же автономности тела.

Роль ощущений в сознании наглядности могла бы быть двоякой: во-первых, или сами ощущения как такие уже наглядны и дают весь ее полный состав, или, во-вторых, наглядность получается от цельности и ощущения, как последнее звено, заключающее вещь, дает ей большую цельность и потому большую наглядность. Рассмотрим оба случая.

Являются ли ощущения сами по себе наглядными? Очевидно нет. Мы уже признали, что рядоположная смена ощущений не дает даже границы между формами. Это бесформенная ὕλη, здесь нет видения, ощущения аноэтичны, без формы не видны и потому не наглядны. Строго говоря, в самом сознании реальной вещи мы не подмечаем ничего ощущаемого, лишь тогда, когда предметом становится само восприятие, мы устанавливаем наличность ощущений как предел восприятия, как ὕλη, ставшую здесь интенциональным предметом нашего рассуждения о восприятии, а в рассуждении, не онагляженном примером, все дано не наглядно, таково и ощущение, как предельная ὕλη. Таким образом, сами ощущения как такие даны вне всякой наглядности, наоборот, в чрезвычайном удалении от нее.

Возьмем второй случай. Что произойдет, если, скажем, к представлению присоединяется ощущение. Получится ли от этого наглядность вещи? Также нет. Ведь представление имеет ровно такой же гилетический состав, как и восприятие. Представляем мы вещь также окрашенной и звучной, иначе какое же это было бы «п р е д с т а в л е н и е» вещи. Гилетический состав представлений первого рода, второго рода, фантасмы, фикции, восприятия остается во всех признаках — полноты, ясности, замаскированности — совершенно одинаковым, но вместе с тем наглядность вещи и представления в чем-то различна.

Наглядность не дается также и автономностью тела. Ведь автономность Марциус понимает в противоположность существующему только в духе, но наглядна и фантасма, хотя в смысле Марциус она не автономное тело.

Очевидно, качество наглядности приходит не от гилетического состава и не от автономности тела. Мы говорим — наглядность дается примером при рассуждении, иллюстрацией при рассказе, образом в поэзии. Мы ищем пример, чтобы «примерить» на нем мысль, иллюстрацию, чтобы представить рассказываемое, образ, чтобы удовлетворить созер-

цание. Во всех этих случаях имеется два момента — ищущее опоры для наглядного оправдания и сама эта опора. Чтобы онаглядить мысль мы на примере показываем, что она приложена к тому, о чем говорит. Сама вещь содержит больше того, что говорится о ней в данной мысли, поэтому приведение примера implicite привносит с собой в новом сознании многое такое, что по смыслу может и не совпадать с нашей мыслью, и если это совпадение происходит, мы н а г л я д н о убеждаемся в приложимости ее через более многомысленную опору нашего примера. В примере самый искомый смысл не высказывается, а инактуально подразумевается среди других, он дается иносказательно через буквальный смысл того, что рассказывается в примере — «возьмем такой-то и такой-то случай». Наглядность и состоит в этом отыскании высказанного смысла среди других иначе подразумеваемых и прямо не сказанных. Вещь потому мы и угадываем одним взглядом, берем ее всю во всех частях, великолепно знаем свойства ее невидимой задней стороны, что мы приходим к ней с вопросом и ожиданием и в полноте ее конкретной данности усматриваем связь нашего вопроса и ожиданий с другими, данными как-то иначе. Если бессмысленно без всякого вопроса, хотя бы и во все глаза, мы смотрим на мир, мы не только не имеем наглядности, но для нас пропадает даже его видимость. Отсюда понятно, что чем больше конкретности, тем больше наглядности. Вещь наиболее конкретна и потому наиболее наглядна. Наглядность представления живет за счет наглядности вещи.

Таким образом, и на этом примере наглядности мы убеждаемся, что описание вещи, исходящее из смотрения на мир, доходит только до непонятной автономности тела — тела более абстрактного, чем сама вещь. В чем заключается конкретность вещи — тема следующей главы.

Не для критиканства, а для определения самой видимости предприняли мы наше критическое рассмотрение некоторых особенностей восприятия. Нам надо было понять, что вещь не ограничивается видимостью. Но вместе с тем что без внешней видимости нет вещей. Нельзя знать вещь, не зная ее внешности. Всякий, утверждающий что-либо о вещах, в конечном счете должен сослаться на ту внешнюю видимость, которая дается в восприятии. Нет невидимых вещей. Свое оправдание внешность получает только в восприятии, поэтому никакое рассуждение о вещи не убедительно, если оно не фундировано на восприятии внешности. Но для нас возникает вопрос, как видимость становится реальной и из различных модификаций символики, фикции превращается в вещь.

Сущность вещи

1. В чем реальность вещи? Этот вопрос обычно решается просто — чувственно данная внешность, обладающая признаками простра-

нственности и временности, есть реальная вещь. Пространство и время — признаки реальности.

Такой ответ не только не верен, но и затрудняет постановку проблемы. Механика может рассматривать законы двигающегося в пространстве и времени тела, но тело механики не действительная вещь, в нем нет как раз того, что составляет сущность вещи-конкретности, хотя в вещи есть то, что есть в теле, — пространственность и временность. Но пространство и время вещи другие, чем тела. Вещи в реальном пространстве, тела в идеальном, поэтому следовало бы для определения реальности самого пространства снова искать такие же признаки, как для определения реальности вещи. Определение реальности через пространственность и временность затрудняет проблему. Как будто вещь становится реальной из-за пространства и времени, тогда как вполне вероятно, что дело обстоит как раз наоборот: пространство и время делаются реальными из-за вещей. Входя в обиход наших вещей и мнений, пространство и время, принятые как нечто вещественное, и становятся реальными. Таким образом, вопрос о сущности реальной вещи остается открытым и никак не разрешается через указание на пространство и время.

Можно искать реальности в другом, в том, что было уже намечено выше. Если внешняя видимость вещи сама по себе так же нереальна, как пространство и время, то пространственно-временная внешность, ставшая абсолютно автономным «ens», обладающая телесностью, становится реальной вещью. Из нашего анализа вытекало, что видимая внешность вещи может явиться то как фантазируемая, то как воспринимаемая в сознании реальной автономности. Таким образом, видимость оказывается особой модальностью, в которую может превратиться даже такое качество реальности, как автономность. И все же в и д и м о й автономности оказывается противоположна сама вещь, и это мы откуда-то знаем. Что происходит с видимой внешностью, когда она вдруг превращается в действительность? Как реализуется видимость вещи? На эти вопросы дает ответ в своей второй статье («Realontologie», «Jahrbuch». Band VI) Марциус. Марциус пользуется термином «Washeit», введенным Герингом. (Über Wesen, Wesenheit und Idee. Jahrb. B. IV). Washeit — это «что» предмета, не качество, а то, что придает сущность данному предмету, без чего нет и не может быть самого предмета, что дает возможность говорить о его τί εἶναι. Так у лошади Washeit — ἱππότης (лошадность), у красного цвета ἐρυθρότης (краснота). Если это «что» реализуется, то тем самым полагается некоторый «носитель», который носит это «что». Наличность носителя делает реальным и автономным чистое «что». От реального носителя следует отличать носителя формального. Так в треугольнике чистое «что» треугольника имеет носителя — сам треугольник, но здесь треугольник носитель только потому, что треу-

гольность его эссенциальное определение. Носитель и носимое лежат в одной плоскости, формально одно и то же образование. Наоборот, реальный носитель есть «под — лежа — щее» (Hypokeimenon). Носитель и носимое в разных сферах. Носитель реализует чисто идеальное «что» и является как «Hypokeimenon» самого себя. «Как Атлас держит землю, так и реальная сущность берет на свои плечи чистое "что".» В реальности кроме чисто формально-эссенциальных отношений определителя и определимого есть реальные отношения подложенного (Unterlegtes) и наложенного (Aufgeladenes). Реальность одновременно поддерживающий Атлас и возложенная земля.

То, что раньше Марциус называла просто автономность, теперь разъясняется ею как «Hypokeimenon», как качество «самоносимости» (Selbstträgerschaft), и это первый существенный признак реальности. Вторым признаком является наличность собственного места, собственной позиции (Eigenposition). Это качество вытекает само собой как вторая сторона того же отношения носителя и носимого. Если носитель несет какое-либо — «что» так, что является как бы помещенным под него, то это и значит, что он имеет свое место, так как место только там, где что-нибудь помещено, и, наоборот, если что-либо имеет свое особое место, то и является вместе с тем и самостоятельным (с. 179). Вместе с этим появляется и новое свойство реальной вещи — ощутимость — до нее можно дотронуться (Tangierbarkeit). Чисто формальное бытие неощутимо, реальное как самостоятельное, имеющее свое место, ощутимо, потому оно и нуждается в пространственной и временной характеристике. Реальность встречается и ощущается там, где имеет свое собственное ей присутствующее место. В силу этого она имеет четвертое и последнее качество — телесность. Тело собственное обиталище (Wohnung) действительного, с материальной стороны это то же, что субстанциональность. Материально галлюцинация ничто, она не находится там, где кажется, она телесно и субстанционально не выполнена, поэтому она не реальна. Таким образом, вещь есть очевидно тело, имеющее свое особое место, принципиально доступное ощущению, с подложенным под него носителем. Проще говоря, чувственность реализуется в носителе.

2. Такое понимание реальной вещи для нашей темы весьма существенно, так как оно вскрывает необходимые связи в возможной постановке проблемы, оно показывает вместе, как трудно при анализе вещи выйти из пределов внешностей видимости.

Действительно, выходит, что для того, чтобы утвердить реальность, требуется удвоить бытие и за внешней чувственной видимостью, телом подложить носителя реализатора, который прямо и собственно не дан и потому трансцендентен; и снова мы никак не можем отрешиться от того, чтобы не толковать чувственную видимость как известного рода

знак, манифестирующий вещь как носителя. Марциус говорит прямо: «мы уже видели много раз, что сущностное значение чувственной квалификации для материальной вещи заключается в функции обнаружения (Kundgabe Funktion), через чувственную квалификацию нечто открывается в вещи или о вещи, она как бы «разбивается» (aufgebrochen) на свои разнообразные внутренние определенности».

Приходится только удивляться, как это цвета, звуки, пространство, форма могут что-либо раскрывать в вещи, говорить об ее носителе, когда сама эта внешность и есть предмет разгадки. Это качество, свойство вещи. Мы говорим «о» качествах и свойствах вещи, а не качествами и свойствами о вещах. И о чем может говорить и оповещать сама вещь, если о ней когда-то раньше мы ничего не знали и, стало быть, не сказали. По существу, вещь не есть не только Ausdruck, но и не Kundgabe.

Далее, мы все очень хорошо знаем, что вещь как раз находится там, где она есть — и в этом ее самостоятельность, этим она отличается от галлюцинации и от своего изображения в зеркале, но откуда мы это знаем, ведь весь вопрос не в том, самостоятельна она или нет, а в чем сознание ее самостоятельности, надо дать анализ этого сознания и пути его оправдания.

Замечательно, что для реализатора выбирается термин «Hypokeimenon», но не в собственном для него значении подлежащего, как логического предмета высказывания о вещи, а как реально подложенного, отодвигающего вещь за ее являемость.

Видимая трудность проблемы заключается в том, что вещь онтологически действительно не заключает в себе ничего, кроме внешностей телесности. Реально за ней и внутри ее нет ровно никакого носителя или субстанции, только цельность частей и ничего больше, поэтому-то только онтологический анализ никогда и не найдет границы между вещами, а только границу между телами и формами, руководясь идеей целого.

Реальность — это особое модальное сознание и потому особая ноэма. Онтологически и логически по видимости «то же» может быть то реальным, то не реальным. Понять реальность — это понять смысл конституции ее сознания.

Если внешность — символ, то она оказывается истолкователем, доходящим до смысла. Символическое сознание интенционально дважды от знака к смыслу и в новой ноэматической интенциональности от смысла к другому смыслу. Если внешность — вещь, то сознание оказывается не истолковывающим, а «употребляющим», «использующим». Символ истолковывается, вещь употребляется. Всякая вещь употребляется для чего-нибудь, для какого-нибудь дела, поэтому вещь оправдывается в поступке. Сама вещь в противоположность символу не

интенциональна — вещное сознание ее употребления интенционально sui generis. Вещное сознание не столько и не только сознание о вещи (в этом заключается только один из моментов, конституирующих предметность и объективность — вещь как предмет), но сознание употребления вещи д л я дела. Правда, и относительно слова мы говорим об употреблении, но это как раз и значит, что слово как вещь поставлено на свое место, т. е. использовано прежде всего как слово для получения смысла через указание на мнимый предмет, а не просто как звук или какой-либо другой знак, тогда мы имели бы другую вещь, а не слово, а следовательно, и другое употребление. Если мы спичкой будем ковырять во рту, то через такое употребление, в таком поступке, спичка становится зубочисткой. Так и слово как вещь мы можем употреблять так, что это будет уже не слово, а, например, окрик: «человек!», «дяденька!» Этим мы ничего не говорим и не выражаем, а только обращаем внимание.

Символ, кроме того, что символичен, еще и вещественен, вещь нисколько не символична, она ни о чем не говорит, ничего не выражает, ничего не обнаруживает. Все ее качества, ее внешность нужны только для использования, для употребления. Если в вещи есть какой-либо излишек, что-то сверх того, что нужно для ее употребления, и сама вещь не оправдывает этого — такой излишек оказывается прикрасой, для вещи ненужной, тогда в этой части внешность оправдывается в ином сознании — художественном, мифическом, религиозном, метафизическом и т. д. Если последний ряд сознаний нарастает, то по необходимости каждый из них приходит в противоречие с вещью и в большей или меньшей степени ее уничтожает. Она превращается то в художественный образ и больше не употребляется, а созерцается, то берется как «тайна» — предвечная загадка, постоянно истолковываемая через новые тайны мистерии, то рассматривается как святыня, оберегаемая от простого употребления и только чтимая, то оказывается обманной видимостью, за которой проявляется подложенная полная реальность. Все эти модальности сознаний, вступая в сферу вещного сознания, развертывают диалектику своих понятий, и можно было бы специальным анализом показать, какие метаморфозы претерпевает вещь, не только в разных, но и в пределах каждого из указанных выше сознаний.

Сущность вещи в ее употреблении, при этом каждое качество употребления создает новую вещь и этим проводит границу между ними. Метла в руках дворника, шляпа на голове человека — самостоятельные вещи в силу специфичности их употребления, а не в силу самостоятельности или особенностей форм. Метла — целая отдельная вещь, если снять ее с палки, то получатся две вещи в силу изменившегося их употребления, поэтому и цена им по отдельности будет иная, чем вместе.

Почему в галлюцинации нет вещи, хотя она имеет вид самостоятельной и дана с полным сознанием реальности? Потому что как скоро галлюцинирующий начинает использовать ее в своем жизненном обиходе, садиться на галлюцинируемый стул, говорить с привидением — он рано или поздно убеждается, что стул его не выдерживает, а привидение не ведет себя как человек. Но если галлюцинация превращается в сон? и спящему кажется, что он использует вещи совсем так, как в действительности, то здесь уже происходит превращение в видимость и самого акта употребления вещи. Тогда остается сделать вывод, что акт употребления не оказывается специфичным для реальной вещи, при помощи его мы не можем отличить только «видимость» от действительности, тогда мы не знаем и настоящего различия между сном и действительностью и, может быть, наша действительность есть новый сон, в котором снятся другие сны? Поставленный вопрос — есть вопрос способов оправдания вещи.

Всякое оправдание совершается в рассуждении, через установления смысла. Иметь смысл значит понимать, а понимать — отличать истинное, правильное сочетание смыслов от не истинного, ложного, непонятного и потому неочевидного. Спор и рассуждение — постоянные примеривания и прилаживания одного смысла к другому так, чтобы получилось новое понятие — осмысленное сочетание. Истина имеется во всяком положении не бессмысленном, но она может оказаться ошибкой при сопоставлении с другим положением. Поэтому всегда есть круг некоторых положений, дающих смысл данного нас интересующего. Установить этот круг и привести сами положения — значит доказать и оправдать занимающую нас мысль. Но нередко говорят, что истинность достигается установлением единства смысла предложения и смысла предмета, но откуда мы знаем смысл предмета, если в рассуждении даны только положения. Притом смысл может быть только в словах resp. положениях, что же значит, что сама вещь имеет смысл, если она не интенциональна и не есть слово или символ, а как раз противоположна ему. Но если о совпадении не может быть речи, тогда вещь непознаваема и не может быть оправдана?

Мы допустили бы ошибку, утверждая, что оправдание может совершиться только в рассуждающем сознании. В оправдании всегда есть диалектическая встреча двух или нескольких модальностей сознания, составляющих единство структуры, коррелятивно оправдываемой ноэме.

Так в математическом оправдании имеет место не только сознание доказывающее (теоремы), но и сознание определяющее и допускающее. Оправдание всего математического построения достигается единством допускающего, определяющего и доказывающего сознания. От

смысла принятых допущений и определений зависит не только смысл доказываемых положений — теорем, но и характер точности и общности самого доказательства. Изменение аксиомы о параллельности, как известно, привело к установлению сферы формально более общей, чем пространство Эвклида и Лобачевского. Иоганн Больяи устанавливает такие формулы, которые могут быть приложимы к обоим типам геометрии, и называет такую геометрию абсолютной. Таким образом, конкретный смысл каждого из первоначальных доказательств Эвклида изменяется от изменения смысла определения, и сами положения Эвклида стали качественно разнородны, включая в себя как бы две дисциплины, с двумя разными предметами разной общности, а потому и разных конкретных приемов доказательства.

Подобным образом оправдание естественных описательных наук, например, физической географии, анатомии, сравнительной анатомии, кроме рассуждающего сознания, доказывающего единство, сходство, различие, типичность тех или других форм внешностей видимости, обладает воспринимающим сознанием и на него опирается. Нельзя высказать никаких определенных положений о ландшафте или о сходстве органов в филогенетическом и онтогенетическом ряду, не опираясь на восприятие.

Соответственно и вещное сознание получает свое оправдание во взаимодействии всех структур, входящих в его построение. Вещное сознание, как мы наметили раньше, прежде всего припоминающее и узнающее. Мы узнаем вещь, угадываем ее в ее цельности и так воспринимаем. Далее, это сознание предметное, дающее постоянное подлежащее, как логический предмет речи, как тему для разговоров, для понимания и для узнавания и, наконец, это сознание употребляющее, использующее в поступке вещь в ее свойствах.

Воспринимающее, припоминающее и узнающее сознание вещи дает ее внешность и, вступая в диалектику ее оправдания, требует наличности видимости в созерцании и восприятии. Без сознания видимости нечего знать в вещи, так как внешность исчерпывает ее онтический состав, хотя еще не дает самой вещи. Внешность — онтический предмет вещи. Но для того, чтобы стать узнанной и воспринятой, внешность берется как интенциональный логический предмет, который выступает как тема в мнении. Эта тема фиксирует и дает некоторый всегда в себе тождественный пункт, как «то же самое» в вещи, несмотря на всегда изменчивую ее видимость. Тема как подлежащее не «под — лежащий» под видимостью онтический носитель «Hypokeimenon», а подлежащее разговору о вещи — то, о чем сказано. Она потому и остается тождественной, что о том же самом могут быть высказаны различные «сказания», предмету и теме могут быть приданы различные смыслы, в зависимости

от контекста сказанного. Здесь вовсе не возникает ложная и несуществующая проблема о том, совпадает ли предмет речи с онтическим предметом или нет, внешность не логический предмет и логический предмет не внешность, это иное сознание. Внешность становится предметом речи всякий раз, как обсуждается, а не воспринимется. Предмет обсуждения невидим, это мыслимый предмет, без сознания которого невозможно и восприятие внешности, так как действительно в разнообразных оттенениях видимости мыслится некоторый тождественный пункт — единая тема, без которой растерялась бы цельность восприятия и стало бы невозможным ее узнавание, ведь узнать можно только «то самое», что было раньше.

Итак, внешность как чисто онтический состав нужно отличать от вещи, и то и другое — от предмета речи. В единстве видимости и предметного сознания еще нет претензии на действительность. Эта претензия впервые возникает через «сказание» о предмете. Действительным или недействительным полагается в речи тот предмет, о котором происходит высказывание, и это существенно новый предмет в структуре вещного сознания. Высказывание, кроме того, что имеет предмет, обладает и смыслом. Только высказывание и обладает смыслом — ни предмет, ни вещь им не обладают. Это собственность высказывания, но не вещей.

Если какое-либо высказывание говорит, то оно и предполагает, что так и есть на самом деле. Если нет смысла в высказывании, то оно ничего не предполагает, ничего не говорит. Иметь смысл — значит понимать и утверждать, что дело обстоит именно так, а не иначе. Смысл конкретен и всегда точен, точность, собственно, только и достигается смыслом. Точность смысла в том, что сказано всегда ровно столько, сколько следует — ни больше и не меньше, это значит, что смысл и контекст одно и то же. Известно, что смысл определяется через контекст, но и смысл определяет контекст, он заставляет слова становиться на свои места, т.е. он совпадает с контекстом. Смысл дается в высказывании и сам есть высказывание, поэтому он дважды интенционален. Он устанавливается через контекст слов и сам устанавливает контекст вещей и только тогда становится сказанием о вещах, новым не только предметным, не только смотрящим сознанием.

Но претензия смысла на действительность может не осуществиться. Оправдание математического предмета, как видели, дается через диалектику допускающего, определяющего и рассуждающего сознаний. Оправдание в области описательных наук через диалектику сознаний видимости и рассуждения. В сфере вещного сознания дело обстоит сложнее, и сюда присоединяется еще новое сознание употребления вещи. Если смысл установил для вещей известный контекст и согласно ему мы на-

чинаем использовать вещь, то может оказаться на деле, что вещь не способна на такое употребление, она не может выполнять приписанную ей функцию; тогда и только тогда обнаруживается, что утверждаемый смысл о вещи был только видимостью, несмотря на все его претензии на действительность и полную правдоподобность внешности вещи. Действительность в конечном счете опирается на акт употребления вещи в поступке; так в диалектику вещного сознания привходит новый момент. Здесь удовлетворяется претензия предметно осмысленно воспринятого на действительность. То, чем оказывается вещь «на деле», есть ее действительность, в этом смысл «обычного» вещного сознания.

Теперь становится понятным, почему отражение в зеркале не есть реальная вещь, не потому, как думает Марциус, что оно находится не в том самом месте, где сама вещь, нам как раз кажется, что она и находится на своем собственном месте, но потому, что зеркальное изображение мы не можем использовать как вещь, и через попытку использования мы узнаем, как собственное место вещи, наличность образа, так и сами подлинные вещи. На изображение стула в зеркале мы не можем сесть: этому препятствует вещь — зеркало. Пусть в нашем восприятии мы обладаем видимостью стула, пусть в нашем суждении мы полагаем его действительность, тогда в нашем поступке мы обнаруживаем, что это изображение, а действительная вещь — зеркало.

То же самое и сон. Здесь дело затрудняется только тем, что образы сновидений лишены той рамки, по которой зеркало узнается как вещь, а изображение в нем как видимость. В силу этого во сне мы как бы входим в само зеркало, и у нас возникает видимость, образ самого употребления вещи, во сне мы видим, что поступаем; узнать, что это только вид поступка, а не сам поступок, мы можем только через установление поступка как события в мире культуры. Всякий поступок меняет нечто в реальном мире культуры, делает по-другому события вещей и потому имеет значение не только для меня, но и для другого, приобретает социальный характер.

Сегодня я крепко спал, вошли в комнату и открыли дверь, разбудили меня, и я проснулся, но никого уже в комнате не было. Я не знаю, сон это или действительность? Мне снилось, что меня будили, или меня действительно будили? Узнаю я это через установление событий, открытой двери, которая раньше была закрыта, сдвинутого стула и т.д. Или прямым вопросом к будившему меня, удостоверяющему само событие. Но если нам скажут, что и все последующие акты моего узнавания действительности были только сном, то утверждающий не сказал для нашей темы ничего существенно нового, пусть и эти события видения сна, действительность обнаружится на новых событиях, и уже задача интерпретации данной конкретной ситуации показать, где употребление имеет

только видимый и где социально-действительный характер. Важно, что только такое рассуждение приведет к нашей действительности, где будет установлено социальное значение употребляемой вещи. По смыслу ясно, что утверждающий видимость для себя предполагает действительность и для другого. К действительности можно привести другого, можно его в ней убедить, в видимости убедить другого нельзя, если это только не внешность действительной вещи.

То же самое и по отношению к наглядности. В конкретности употребления вещи заложено все то, что она может дать через свое употребление. Мы, узнавая вещь, инактуально сознаем разнообразные возможности ее употребления, — что ее можно взять, поднять, трогать, увидеть и т. д. и там, где мы хотя признаем за вещью эти качества, но лишены этого инактуального сознания и даже сознаем невозможность его актуализировать, мы имеем только представление, иллюзию, фикцию, изображение. Хотя все это тоже наглядно, но в силу отсутствия этого инактуального окружения наглядность эта менее полная и конкретно иная.

О том, что действительно или недействительно, всегда существует спор. Все споры в культуре и вся борьба мировоззрений — это споры за действительность. Действительность не бесспорная видимость, простая наличность или абсолютная самостоятельность. С одной стороны, то, что было действительным, перестает быть таким, с другой стороны, действительным оказывается только мнение о мнимом. Готический собор перестал быть нашей действительностью. Фетиш оказался действительным только в мнении. Так в диалектике вещного сознания, вещь постоянно меняет свою внутреннюю форму и становится действительной. Так и готический собор в иной форме становится для нас действительным как памятник, так и фетиш, именно как фетиш, а не бог, действителен для нашей культуры.

Но, так рассуждая, мы, очевидно, вошли в еще новую сферу вещи, которая заостряется на центральной для всей нашей темы проблеме: вещь — символ.

Смысл предложения — это вещь, оправдываемый в своей претензии на действительность не только предметным восприятием, но и употреблением вещи, дал нам только реальность тела, в противоположность отображению, изображению, образам, видимости, иллюзии, фикции, представлению, фантасме, сну. И готический собор, и деревянный фетиш тоже тела, но тела, потерявшие действительность вещи, тела, ставшие другими вещами. Это значит, нужно различать реальность тела и действительность вещи. Для вещи вопрос не столько в том, что она употребляется, сколько в том, к а к она употребляется. Если священную вещь ломают, иконы сжигают, знамена бросаются на тряпки, оставшись

телами, продолжают ли они в таком акте быть действительными вещами или здесь со смертью одних вещей происходит рождение других?

Для вещи важен характер ее употребления, культивируемый способ ее использования. Тут, наверное, вещь и приобретает смысл и становится знаком культуры. Если так, тогда под ней мы снова должны положить подлинную действительность настоящих вещей и снова объявить тела видимостью, материалом бездушным и бесцельным, а вещи словами духа, микрокосмом общего вселенского смысла. Тогда мы снова у врат нашего введения, в лоне метафизики и только на пороге философии. Действительно метафизика и мировоззрение здесь и должны найти свое понимание, и через это понимание открывается вход в философию, введение в нее.

3. Существуют разные вещи. Есть вещи для хозяйства, есть вещи для преклонения, есть для повелений (указы и декреты), есть сигналы для предупреждений (фонарь — берегись трамвая), есть вещи — сувениры для воспоминания (памятники), есть вещи для украшений, есть вещи для убеждения и воспитания в определенном мнении (газеты), есть вещи для любви и т. д. и т. д., но это и значит, что вещи используются для разного употребления. Среди разных вещей есть вещи — знаки — символы — слова, нужные для демонстрации смысла, нужные для понимания, нужные для сознания о чем-нибудь. Это значит, что вещь как знак имеет особое специальное употребление, это категория вещей среди других категорий. Есть вещи — знаки не потому, что вообще вещи, это знаки, а потому они знаки, что вещи. Они употребляются как знаки.

Вещи меняются от specificum'a их употребления. Посуда дорогого редкого фарфора перестает употребляться в прямом назначении и помещается в музей, где «охраняется» как раз от того, к чему была предназначена и потому становится культурно новой вещью — памятником быта, поставленным под стекло. Откуда происходит эта перемена, каким образом происходит переозначение и переоценка вещей, лучше всего понимается из той решительной противоположности, которая существует между вещью и символом.

Символ имеет смысл и говорит о чем-нибудь, вещь ни о чем не говорит, это как раз то о чем говорят, то, для чего нужны символы, то, для чего нужно понимание, вещь нуждается в толковании, в смысле для осмысленного употребления. Для того чтобы вещь правильно употреблялась, действительно так, как это нужно на самом деле, необходимо растолковать смысл ее употребления. Смотря на вещь такую, как она является перед нашими глазами, мы ровно ничего не знаем, что с ней делать, она нам сама не подсказывает своего употребления, мы откуда-то из другого источника «научаемся» ее узнавать и использовать — этот источник наша культура. Не вещь делает понятной культуру, а культура

делает понятной вещь, не вещь есть знак, за которым мы находим как бы другую вещь-культуру, а через особые знаки мы понимаем культуру, каковая есть смысл, особое сознание и само понимание, которое говорит о том, как использовать согласно с этим пониманием данную вещь. За вещами мы ровно ничего не найдем. Смысл имеет в виду вещи, а не вещи — смысл. Культура — это «сказание» о вещи, сказание о том, как с ней поступать, это «трактат» о вещи.

Археолог выкапывает кучи вещей и не знает, что с ними делать, он занимается описанием их внешности, он именует отдельные части, но понимает ли он через них культуру. Если бы вещи были знаки, они рассказали бы ему о войне и мире. Но откуда он знает, что это лезвие — нож мясника или меч, эта чашка — урна для праха или простой горшок? Это он узнает как историк из сказаний, из мифов. Сказание толкует вещь и потому обнаруживает ее действительность. К каждой вещи свое сказание и своя история.

Рисунки животных Палеолита обнаруживают удивительную точность и совершенство, но неизвестно, какая культура их осмысливает и одушевляет, что она говорит о том, как употреблялись эти вещи. Может быть это магические символы — изображения мамонта, которые обладают магической силой привораживать самого мамонта, — дают его в руки изобразившему его, обрекают на смерть. Может быть, это икона священного тотэма, может быть, искусство — образ мамонта для созерцания прекрасного, а может быть, это учебник в поучение детям и другим о том, какие бывают животные. Несмотря на то же самое тело и ту же самую внешность — это разные вещи, потому что различны их назначения и употребления, о которых говорится в сказании о них. Если мы имеем рисунок, не значит, что это искусство, книгу — не значит наука, треножник — не значит жертвенник.

Таким образом, в структуру вещного сознания входит и интерпретация вещи — сказание о том, как ее использовать. Если какое-либо тело не имеет этого, например, тело физики, то это не культурная вещь, она не несет бремени культуры, она еще проблема для культурного использования, материал для вещи. Каждая новая культура есть революция для вещей, их обновление, переназначение и переименование. Страстная борьба мнений и мировоззрений за действительность есть творчество новых сказаний о каждой вещи. Метафизика и есть один из типов сказаний о вещах. Для одних это сказание в том, что этот наш мир всяческих культур ничтожная видимость, «суета сует», только призрак подлинного мира. Этот призрак, или искаженное зеркало подлинных вещей (вещи отражение идей), или сон, временное, греховное, ущербное бытие, за которым пробуждение, воскресение мертвых, радостная райская жизнь; или галлюцинация — иллюзорное, неподлинное видение. Для

других мир реальность, но не действительность, тело вместо вещи (натурализм), инстинкт вместо поступка, животное вместо человека.

Эти мировоззрения метафизичны, потому что они не принимают нашего наивного мира.

Другие воззрения наивны и имеют то преимущество, что принимают вещь за то, что она есть в действительности, в ее употреблении, которое сложилось в данной культуре без рефлексии, без сомнения в нем. Они выставляют наивно твердые критерии хозяйства, права, политики и, разбившись на партии, расценивают вещи, отвергая одни, предают их сожжению, признавая другие, культивируют их и поощряют, одно как стоющее сохранения берегут и этим поучают, другое, развращающее, прячут и закрывают. И в этой сутолоке мнений всякая вещь получает свое «сказание», известное всякому наивному сознанию нашего дня. Ребенок здесь ошибается, мы и говорим: «Это совсем ребенок, он не знает действительности». Он неправильно употребляет вещи, он неверно думает о жизни и мире. Впитав в себя мнения, он стал культурным человеком, принял одни сказания о вещах, другие отверг и тем самым приобрел мировоззрение. Всякое мировоззрение прагматично и в своей конечной форме так же конкретно и индивидуально и лично, как вещь.

Это столкновение тела, в бесконечной возможности его использования, с мнением, выбирающим законченную и вполне типичную сферу употребления, можно назвать внутренней формой вещи по аналогии с тем, что Г. Шпет называет внутренней формой слова, так как эта форма то же, что культура и, то же, что слово, и лежит существенно в пределах слова о вещи. Эту внутреннюю форму в отличие от логической, поэтической, эстетической можно назвать аксиологической.

Так как аксиологическое мнение по существу телеологично, то эту же форму вслед за Аристотелем и опять за Г. Шпетом можно назвать энтелехией.

Если освободиться от метафизического толкования, то эту же форму вслед за Платоном можно назвать идеей. Одной и той же вещи множество экземпляров, но форма их одна и та же. Узнаем мы эту форму в словах, надо раньше знать слова и их связи, а потом их можно узнать в разных экземплярах вещей, к которым, несмотря на их различия, приложимы те же слова. В керосиновой и электрических лампах я все равно узнаю лампу. «Поэтому, — продолжал Сократ, — по отношению к некоторого рода вещам допустимо положение, что не только сама их идея требует для себя навсегда одного и того же имени, но что это имя служит также и для других вещей, отличных от нее, не имеющих ее форму, пока они вообще существуют» (Федон, 103).

Я имею идею еще не существующей вещи, значит, я знаю форму ее употребления, какое-либо тело, использованное согласно этой форме,

дает то, что называется реализацией идеи. Внутренняя форма вещи и есть реализованная идея.

4. Мы искали конституитивную сущность вещи в пределах вещного сознания. Через описывание ноэз и ноэм разных сознаний, образующих окончательную ноэму вещи, через диалектику разных модальностей вещного сознания мы пытались установить пути в ее оправдании. Через дистинкции внешности, сна, галлюцинаций, зеркала, образа, тела мы хотели видимость отличить от реальности и реальность от действительности. Хотя ничто в нашем рассмотрении не претендует на окончательную полноту и завершенность, исключая претензии на цельность круга проблем, и пожалуй, в данном наброске мы могли бы поставить уже точку, однако остается еще именно для цельности круга дать всему вопросу чисто онтологическое освещение.

Анализ вещного конкретного сознания имеет в виду наше обычное наивное сознание действительности. Онтологический анализ по необходимости предполагает также некоторое сознание sui generis культурно более квалифицированное, но в силу своей отвлеченности не раскрывающее переходы из одной стадии анализа к другой, хотя и намечающее пункты этого перехода и как результат дающее тот материальный состав, который содержит в себе вещь в сфере ее действия.

Здесь прежде всего встречаемся с чистой ὕλη, отвлеченным бесформенным «μη ὄν», data цвета, звука и т.д. Роль этой ὕλη — дать вещи полноту (Fülle), абсолютную сплошность, законченный континуум во всех направлениях, не различая их. В самой ὕλη нет направления и места, сплошность и значит занятость всякого места и всех мест в любом безразлично направлении. Ее формальность говорит не о наличии формы, а об общности, так как все бывающее, за исключением формы, вбирает в себя сплошность какой-либо ὕλη. Ее законченность говорит не о конечности, а о совершенно ясной мыслимости ее бытия только в пределе. Совершенно мыслима законченная система сплошности цвета и звука. Ὕλη не универсальна, так как в такой же степени формальной общности и чистая форма. Как чистая, возможная форма [1] она предмет формальной онтологии, как ὕλη осуществленная в случайном составе нашего вещного мира, зримого и слышимого — предмет материальной онтологии, момента действительной вещи; и можно было бы установить систему того случайного состава ὕλη, которую включают в себя вещи.

Бесформенная ὕλη приобретает оформленность через привхождение чистой онтической формы — фигуры. Всякая телесная вещь, кроме своей материи, имеет фигуру. От этого вещь приобретает измеримость в разных направлениях и место. Чистая форма — фигуры предел и сплошность направлений. В фигуре сплошен сам очерчивающий контур, бесп-

рерывно дающий направление, но внутренность фигуры пуста, поэтому, если можно так выразиться, материя гуще, чем пространство. Здесь также кроме формальной онтологии места (геометрия положения) по отношению к вещи возможна материальная онтология фигур наших вещей, являющихся в трехмерном Эвклидовом пространстве. Роль фигуры в вещи — дифференциация материи по направлениям. В вещи материал тянется за фигурой. Фигура не дает цельности и законченной внешности вещи, не проводит границы между вещами, но дает разделы между возможными, хотя еще пока на этой стадии и неизвестными частями вещи.

Если фигура отягощается массой, возникает материал вещи. Молекула воды, железа, спирта, золота имеет фигуру и массу, но еще не является телом. Роль материала для вещи — дифференцировать ее в некоторых качествах. Технология материалов будет материальной онтологией общего качественного состава вещи в отличие от специального, который она получает при конструировании и обработке материала. Образование материала (Stoff) вовлекает время. От текучести материала вещь приобретает процессуальный временный характер.

Если материал приобретает вид сложного образования под влиянием разнообразных действий и противодействий, мы имеем физическое тело — камень, дерево. Тело имеет структуру, но эта структура не является культурной, она подлежит культурной обработке и производству. Роль тела и вещи, с одной стороны, осуществить возможность множественности вещей, с другой — осуществить ее употребление, хотя в некоторой неопределенной возможности.

Если, далее, тело приобретает культурную структуру, специальную, рассчитанную на определенное употребление, — образуется вещь. Выломанный киркой кусок железной руды уже вещь, которая далее может дать новую вещь — рельсы, но не иначе как через разрушение прежней культурной вещи — руды. Роль культурной структуры — дать самую вещь в определенности ее употребления.

И наконец, вещи конституируют структуру их действительных отношений, которые снова являются вещами, но другого порядка. Вещи одного порядка фундируют вещи другого. Так столовая, кабинет, город, посад, деревня есть система вещей и кроме всего прочего также и вещи, не просто собрание вещей, но особая самостоятельная вещь со своей собственной культурной структурой, употреблением и историей.

Примечания

Публикуется по автографу, хранящемуся в личном архиве Г.Г. Шпета, в рамках сборника 1925 г. «Квартет» (ОР РГБ ф. 718, к. 23, ед. хр. 10), и отдельному машинописному экземпляру из семейного архива Н. Жинкина, любезно предоставленному нам С.И. Гиндиным. См. также нашу публикацию этой статьи в журнале «Логос» (№1, 1998).

1 В автографе Жинкина над словом «форма» надписано: ὕλη.

Проблема эстетических форм

I. Предмет — переживание. 1. Смысл противопоставления. 2. Эстетический предмет. 3. Эстетическое переживание. 4. Уничтожение противопоставления. II. Иной контекст. 5. Содержание и чистая форма. 6. Продолжение. III. Вещь — образ. А. Вещь. 7. Реторика...

I. Предмет — переживание

§ 1. *Смысл противопоставления*

Прежняя эстетика времен Гегеля ставила, главным образом, проблему *содержания и формы*, идеи и ее воплощения. Современная вырастает на почве нового противопоставления: *предмет — переживание*.

Действительно, это противопоставление питает, во-первых, современный формализм, в учении которого понятие формы теряет значительный гегелевский смысл — своеобразного воплощения культурного содержания, абсолютного духа, в чувственности и заменяется понятием пустой, ничего не выражающей формально-онтологической схемы — только внешней формы. Здесь общая теория предмета становится фундаментом, поддерживающим все здание эстетики.

Но наряду с этим, то же самое противопоставление питает, во-вторых, современную эстетику вчувствования (течение во всем противоположное), которая вместо гегелевского абсолютного духа, как sui generis сознания, строит гипотезу о внутреннем подражании, симпатическом чувстве, о вчувствовании, — претендующую на *объяснение* эстетического предмета и его форм. Здесь общая абстрактная психология становится фундаментом, поддерживающим все здание эстетики.

Это противопоставление, далее, стимулирует развитие, в-третьих, одной из отраслей эмпирической психологии — так называемой позитивной эстетики, которая совсем не эстетика, а психология. Место предмета тут занимает «раздражитель», место переживания, в зависимости от психологического направления, — реакция, рефлекс, переживание,

инстинкт и т.п. Здесь общебиологическая и психофизиологическая теории становятся фундаментом, поддерживающим все здание эстетики.

Наряду с этим, то же противопоставление питает, в-четвертых, современный эстетический нормативизм (течение, во всем противоположное предшествующему), задачей которого является установить те условия, при которых находит удовлетворение естественная потребность человека в прекрасном, т.е. ответить на вопрос — каким должен быть предмет, чтобы получить эстетическое переживание. «Эстетическая норма гласит: если ты хочешь получить эстетическое удовлетворение, то необходимо выполнить определенные предметные условия при восприятии, чувстве, фантазии, поэтому отбросить все то, что им мешает» (Фолькельт). Нетрудно видеть, что нормативизм, не выходя из пределов нашего противопоставления, пытается примирить психологизм и объективизм, заставляя регулирующую норму повиснуть между предметом и переживанием, ища в конечном счете опоры в старинном трансцендентальном субъекте. Здесь фундаментом для эстетики оказывается общее трансцендентальное учение о способности эстетического суждения.

Можно, конечно, подробно и не без интереса прослеживать оттенки и формы, которые приобретает это противопоставление в различных эстетических течениях, в нашем контексте важно указать лишь на то, что оно относится к природе такого культурного явления, как «современная эстетика», в противоположность — эстетике гегелевской.

Неизбежный принципиальный догматизм следует из смысла самого противопоставления. Действительно, при всех постановках вопроса в пределах противопоставления нет указания того специфического пути, которым можно прийти к специфически эстетическому. Ведь переживание связано с предметом существенно случайно, состав переживания постоянно текуч, его конструкция определяется случаем, поэтому само переживание указывает *только* на те случаи и поводы, которые его вызывали, оно ничего не говорит о предмете, а только сталкивается с ним, вызывается им, как «раздражителем». От переживания нет доступа к предмету, в смысле большего его понимания, исследуя переживания, мы нисколько не приближаемся к пониманию того, что такое эстетическое в его модификациях, хотя бы наше исследование было строгим и устанавливало эмпирические законы. Таким же образом и от предмета нет доступа к переживанию; никакой предмет существенно не связан с каким-либо переживанием. От исследования предметов не делаются более понятными переживания. Исследовать же предметы просто, не указывая путей для их нового отыскивания, это значит «вещать» и ничего не сказать в оправдание своего вещания, — это и есть догматизм.

Ко всему этому можно прибавить вполне понятную историческую справку, именно интересующее нас противопоставление возникло на почве кантианства. Для Канта прекрасное обозначает лишь то, что вещь

«формально целесообразна» для наших познавательных сил. Отсюда выход как для крайнего формализма *Гербарта*, так и для чистого психологизма *Т. Липса*, так и примиряющего нормативизма *И. Фолькельта*.

§ 2. *Эстетический предмет*

Наиболее отчетливо высказал мысль о том, что проблемы эстетики разрешаются только в пределах теории предмета, *С. Витасек* [1]. По его мнению, суждение: «А — прекрасно» — по своей объективности равнозначно суждению «луг — зеленый». В обоих случаях мы имеем предмет и только ему свойственное качество. Мы прочитываем признак «прекрасное» в предмете, как его свойство. «Прекрасное есть наглядно-абсолютное, дается в процессе аналогичном восприятию. Сам предмет среди различных своих качеств носит и это «прекрасное». Правда, прекрасное, как предмет, не есть реальная вещь, а только видимость в вещи, — это фундированный на реальном, абстрактно несамостоятельный предмет высшего порядка — идеальный предмет, подобный сходству или различию, важно, однако, что его искать нужно в сфере *онтологии* и именно онтологии *формальной*.

Если строго придерживаться такой постановки вопроса, то об эстетической форме можно говорить только в одном и совершенно определенном смысле, — как о своеобразном распределении внешних частей той вещи, которая называется прекрасной. «Предмет прекрасен потому, что он так и так устроен». Если видеть прекрасное — значит предицировать предмету это качество, то форма прекрасного есть своеобразная, но исключительно предметно-онтологическая форма.

В тенденции этим достигается многое: во-первых — освобождение от субъективизма, во-вторых, попытка отыскать некоторое своеобразие особого эстетического предмета — своею действительность, а стало быть, и особые, совершенно самостоятельные научные принципы самой эстетики. Но такая постановка проблемы в силу того, что остается все же в пределах антитезы нашей главы, не избегает призрака переживаний и тщетно разыскивает повсюду эстетический предмет. Интересно, что как для сторонников формализма, так и для его противников, форма — это *внешность* предмета, явление его поверхности, а содержание — *переживаемое значение* предмета представления, сопровождающееся чувством. Также и для Витасека суждение «А — прекрасно» основывается не на авторитете, не на воспоминании и не есть выражение абстрактного знания, «но по своему *содержанию* выступает как первоначальное переживание субъекта». Таким образом, эстетическая форма здесь — не форма сознания, не форма выражения или обнаружения предмета, а содержание здесь не *то, что* созерцается в предмете — сюжет, идея, — но содержанием оказывается переживание, а онтические

качества предмета оказываются формой эстетического, как такого. Такое понимание формы и позволяет говорить об эстетических формах только как об онтических, например, в смысле Gestaltqualität, о чувственной эстетической наглядности — только в смысле отражения *внешней видимости* вещи в представлении и фантазии. В силу этого «в некоторых» определенных областях искусства возникают значительные трудности и препятствия для полного чувственного оформления представлений и чувств. Так, по Фолькельту[2], «*лирика* представляет разнообразные затруднения для наглядного оформления, в особенности когда поэт изображает борьбу между различными чувствами, однако невыполнение этого требования, по его мнению, не ощущается читателем как недостаток и препятствие, читатель предъявляет к лирической наглядности *ограниченные* требования».

Отсюда легко видеть, как (мало удовлетворительно) разрешается в пределах поставленной антитезы одна из основных эстетических проблем — проблема наглядности созерцаемого образа.

В силу всего вышесказанного понятно, почему специфичность эстетической формы ищут в пределах чистой формальной онтологии и обозначают ее такими терминами, как «единство в многообразии», «монархическое подчинение форм», «принцип равновесия», «золотое сечение», «организованность», «органичность», «цельность», «дифференцированность общего», «гармоничность в распределении частей» и т. д., и т. д.

§ 3. *Эстетическое переживание*

Если представители объективной эстетики находят нужный им эстетический феномен только в самом предмете, то другое течение в пределах той же дилеммы — предмет — переживание развивает как бы противоположную точку зрения. Его представители находят сущность эстетического в переживании.

Лучшим примером служит, конечно, Т. Липс. «Если я чувствую себя возвышающимся при взгляде на колонну, то мое стремление есть стремление колонны». Я чувствую гордость при созерцании формы статуи выражающей ее, это не значит, что я, как реальный, т. е. в реальном мире живущий индивидуум, горд или чувствую себя гордым, но эта гордость чувствуется мною, поскольку я созерцаю статую и, созерцая, в нее преображаюсь; она является *предикатом* не моей личности, или моего «я» вообще, но того, которое созерцает статую и в ней растворяется», «колонна, как целое, для нас есть только тогда, когда мы ее духовно строим»[3].

Итак, теперь эстетическое не есть предикат предмета, а предикат созерцающего «я». Не только в самом предмете, но даже в его *представлении* нельзя искать эстетического. Поэтому Липс и отрицает эсте-

тическое значение представлений, они носят на себе еще печать предметности. Не репродуцированный гнев, а действительный, особым образом пережитый гнев дает вчувствование; особенность его заключается в особом виде самого переживания — именно в наслаждении. Проблема эстетического наслаждения и начинает в этом контексте играть доминирующую роль, на ее основе происходит деление эстетического и внеэстетического, рассмотрение тех внешних форм цвета, звука, линии, движения, которые при известном сочетании дают возможность вчувствовать наслаждение, выделение в комическом, трагическом, возвышенном моментов, дающих или не дающих наслаждение и т. д.

Небезынтересно подметить, что все излюбленные примеры теории вчувствования — «улыбка голубого неба», «веселый ландшафт», «гордость статуи» и т. д. — всегда обычные случаи метафоры. Теория здесь вплотную подходит к проблеме внутренней формы, она бьется над ее разрешением, но не видит ее, т. к. вместо семасиологического анализа особой метафорической формы выражения привлекается темный и сложный аппарат динамики психической деятельности. Несмотря на чрезвычайную изощренность и остроумие объяснений, защитники теории вчувствования не видят самого предмета, он им не дан. Для непредубежденного же получается какой-то до удивительности нелепый вывод: внешняя видимость предмета оформляет вчувствуемое переживание.

§ 4. *Уничтожение противопоставления*

Можно, оставаясь только точным и нисколько не рискуя блеснуть парадоксом, утверждать тезис, — что нет никакого эстетического предмета. Конечно, все, о чем может быть только поднята речь, в высказывании становится предметом речи, и эстетическое может стать таковым. Но тогда предметом будет и акт сознания, и само сознание, и многое другое, напр., переживание, тогда в пределах нашей темы нет ровно никакого спора, потому что не проводится различия между предметом как таким, о котором просто только говорится (логический предмет) и уже совершенно определенным предметом — именно предметом, взятым из сферы формальной онтологии. Первый предмет, как акт, или некая модальность сознания, не находится в пределах формальной онтологии, хотя может стать и становится предметом разговора. Так и здесь — эстетическое не есть предмет формальной онтологии, хотя является несомненным предметом эстетики, как речи определенного логического строения, но, становясь предметом научной речи, эстетическое все же не является предметом созерцания, хотя эстетика и говорит о нем как о созерцаемом.

Словом, необходимо разобраться как в способах данности эстетического, так и в том, о каком предмете говорят, утверждая объективность эстетического.

Совершенно справедливо утверждение *Витасека*, что *суждение* «А — прекрасно» по своей объективности равнозначно *суждению* «луг — зеленый», но также совершенно ясно, что мы здесь имеем дело с *суждением* о прекрасном, а не с созерцанием, воспоминанием и т.д. прекрасного. Но ведь весь вопрос-то в том и заключается, чтобы узнать, в чем специфическая данность прекрасного. Всякое суждение, конечно, имеет свой предмет, равный по своей объективности любому другому, и этот предмет вскрывается через установление его содержания, при помощи предикации, в разнообразных логических формах. Но прекрасное, как такое, дается ли оно в логических формах суждения или в какой-либо иной модальности, этот вопрос даже и не ставится, хотя можно сейчас же усмотреть, что прекрасное не дано в форме эксплицированного предикативного суждения. Изучая прекрасное, создавая статью или книгу по эстетике, мы, конечно, излагаем мысль логически, вкладывая ее в суждения, но — какую роль играет суждение при созерцании прекрасного — вопрос совершенно особый, какую роль здесь играет предмет, это еще нужно тщательно обследовать; во всяком случае можно сказать, что в данной модальности предмет берется не в логическом и не в формально-онтологическом смысле.

Витасек пользуется самым обычным видом суппозиции, что и дает ему видимость правоты. Действительно, как всякое выражение, так и такое, как «А — прекрасно», в разных контекстах может приобрести самый различный смысл. Оно может значить как то, что предмету «А» предицируется признак прекрасного, так и то, что созерцается некоторое прекрасное. Неразличение этих смыслов может ввести в софизм. В одном случае — прекрасное является предикатом, в другом — самими созерцаемым.

Вообще говоря: признак, качество, свойство, как словесные знаки-термины, входят в состав самого *логического* выражения, с другой стороны, как то, что ими обозначается, — входят в *онтический* состав предмета, например, цвет, звук gestaltqualität, в известном смысле сюда же можно отнести и прекрасное; но мысль как мыслимое, восприятие как воспринимаемое, воображение как воображаемое, *прекрасное как созерцаемое*, входя в словесные знаки — термины в состав логического выражения, указывают не на онтический состав предмета, а на способ сознавания, *модус, «как»* сознания и соответственно не на предмет, а на *ноэму*[4].

Таким образом, всякий предмет, к какой бы сфере бытия он ни относился, действительного или идеально-возможного, — может стать прекрасным, и нет такого специально эстетического предмета, который

только для себя захватил бы это право, подобно, например, тому, как есть математический предмет, социальная вещь или психофизическая функция, которые остаются неизменными во всех модальностях, наоборот, необходима определенная модальность, чтобы какой-либо предмет стал прекрасным. Поэтому-то, исследуя пределы формальной онтологии, никак нельзя натолкнуться на прекрасное. Правда, обозревая сферу материальной онтологии культуры, мы встречаемся с таким явлением, как искусство, но мы и его не сможем узнать среди других без пропедевтического анализа эстетического; для узнавания нужны слова. Только различив проблемы эстетики и философии искусства и пройдя нужные этапы пропедевтики, мы, наверное, поймем тот сложный материально-онтологический смысл прекрасного, о котором случайно обмолвились выше и который до конца может стать понятным только в пределах проблематики искусства.

Итак, эстетическое не есть предмет ни в смысле формально-онтологическом, ни в смысле логическом, поэтому и не обладает соответствующими формами объективности.

Но прекрасное также и не переживание, не наслаждение. Какой смысл в том, что мы тончайшим образом опишем наше переживание наслаждения от прекрасного, отграничим от других переживаний, если мы не знаем, что такое *само* прекрасное, не можем *его* отыскать и ограничить от всего остального? Смутный инактуальный анализ всегда будет предпосылкой такого описания, только на нем оно будет держаться так, откуда же мы узнаем, что это переживание и есть подлинно переживание эстетического, если *уже* не подразумеваем, *что* такое само эстетическое. Здесь мы все время вращаемся в пределах онтологии психического, и хорошо, если такое описание материально конкретно, тогда оно нас вводит в сферу культурной личности, стоящей перед лицом искусства, а то обычно это описание вскрывает довольно жалкую картину абстрактных определений — погружения, слияния, напряжения, разрешения, вживания в прекрасное. Серьезно — что это дает?

Теория вчувствования — объяснительная теория, просматривающая очевиднейшее описательное явление.

Действительно, если улыбается мне голубое небо, если я вижу гордую статую или гнев богини, то правильно, что ни я, ни небо, ни мрамор не улыбаются, но все же здесь как-то *высказывается*, явно *подразумевается*, что улыбается — *небо*, гневается — *богиня*. Если эти выражения совершенно очевидны из смысла самих высказываний, то должен стать столь же очевидным и вывод, что есть такие способы выражения, которые ничего не *утверждают* относительно реального или идеального бытия предмета (вещи или лица), но все же имеют свое совершенно определенное содержание и особую форму, вырастающую вместе с логической, всякому заметной и оформляющей не мое переживание, а

само выражаемое содержание. И Липс не мог не обмолвиться, говоря «я чувствую гордость при созерцании формы статуи, *выражающей* ее». Очевидно, раз есть способы дать и выразить именно гордость статуи, то и нужно сосредоточиться на том, в чем эти способы.

Небезынтересно отметить, что проблема выражения небезызвестна и психологистическим эстетикам, но они ее сознательно заменяют проблемой впечатления. Г.Шпет [5] обращает внимание на очень существенное различие функций языка, которое дает Дитрих.

То же самое по отношению к эстетике мы имеем в последней работе Фолькельта [6]. Фолькельт говорит: «Было бы бессмысленной затеей описывать эстетическое выражение, не имея при этом в виду чувствующе-созерцающего субъекта... Вопрос гласит: так что мы находим в переживании эстетического выражения? На этот вопрос можно ответить только путем *самоосмысления* (Selbstbesinnung)... и в самоосмыслении делается без сомнения ясным, что *выражение* (Ausdruck) в то же время производит *впечатление* (Eindruck) на нас, как на чувствующе-созерцающего субъекта».

Правда, бессмысленно думать, что выражение не произведет никакого впечатления. Как действительное событие нашего мира оно даже рассчитано на такое впечатление, и конечно, впечатление производится на лицо, на субъекта; но только почему изучать эти впечатления должна эстетика? Ведь и логические выражения производят впечатление, однако это впечатление не изучает логика, она изучает именно выражение. Если бы остановиться на этом различении, можно было бы поставить весьма важную для эстетики проблему, мимо которой проходят все 3 тома богатой системы эстетики Фолькельта.

II. Иной контекст

§ 5. *Содержание и чистая форма*

Нетрудно заметить, что противопоставление предмет — переживание возникает на почве реального противоположения вещи и ее воздействия. Кроме прочих особенностей, отмеченных выше, предмет здесь подменяется вещью, поэтому отношения формы и содержания носят реально-причинный характер, что и дает простор объяснительным теориям разного типа.

Вместо этого нужно поставить вопрос действительно о предмете и его выражении и узнать, есть ли какие-либо специфические формы выражения эстетического. Здесь противопоставление содержание — форма вставляется в совершенно иной контекст выражение — выражаемое, в силу чего вопрос о том, как форма выражает смысл resp. содержание, — выступает как проблема интенционального, а не реального отношения. Но иметь в виду предмет интенционально — еще не значит *знать*; только тогда, когда вскрывается его содержание, и возникает вопрос о том, в

какой форме оно воплощается; только тогда можно сказать — познаем мы предмет, созерцаем образ или воспроизводим воспоминаемое и т.д. Итак, форму мы будем понимать как форму выражения.

На этом пути обнаруживаются первые специфические особенности эстетического. Уже Гегель[7] и Фишер ставили эту проблему. «Так как искусство ставит своей задачей воплотить идею для непосредственного созерцания в чувственной форме, а не в форме мысли или чистой духовности, и это воплощение приобретает свою ценность и значительность в соответствии и единстве обеих сторон чувственной идеи и ее формы, то высота и высокое достоинство искусства зависят от степени взаимной проникновенности единства, в которое перерабатываются идея и форма».

Здесь и далее уже указываются те существенные моменты, которые будут положены в основание нашего дальнейшего анализа.

Прежде всего искусство воплощает идею для созерцания через чувственную форму: «прекрасное определяется тем, что оно есть *чувственная видимость* идеи». Чувственная видимость — этим сказано многое. Во-первых, этим указывается *вид и способ* воплощения содержания — наглядность в противоположность абстрактному выражению или чистой идеальности; соответственно возникает проблема наглядной, образной речи. Во-вторых, в контексте видимость берется как отрешенность, как «только» видимость; соответственно возникает проблема эстетической действительности. В-третьих, возникает и сама проблема художественного воплощения. Видимость — не вещь, содержание и форма образуют друг друга взаимно, видимость — это прежде всего воплощение (Darstellung) содержания. Чувственная природа, просто вещь, как такая, сама по себе не дает такого воплощения. «Пестрое многообразное оперение птиц сверкает, не будучи и замеченным, их песнь раздается и не услышанной... но произведение искусства не живет беззаботно само для себя, наоборот, оно существенно вопрос, речь и обращение к груди дающей отклик призыв к душе и духу»[8].

Это значит — искусство носит характер речи, искусство, в его культурном обращении к разуму, — ждущее отклика — понимания. Соответственно, проблема эстетического воплощения — проблема эстетической речи — «логика» этой речи эстетика.

И в современных эстетиках ставятся эти проблемы, но, как мы видели, они рассматриваются в пределах противопоставления предмет — переживание, что модифицирует понимание отношения содержание — форма. Для Гегеля нет этого противопоставления, его феноменология эстетического идеала развертывает формы воплощения идеи и содержания; такой смысл имеет его деление искусства на символическое, классическое и романтическое.

Этим мы намечаем положительный предмет дальнейшего анализа, прежде всего — содержания и далее — его выражения.

§ 6. Всякое произведение искусства имеет содержание. Чтобы это обнаружить и избежать эквивокаций, необходимо различать хотя бы пять смыслов слова «содержание».

1. Во-первых — содержание как смысл, — как то, из-за чего происходит данное конкретно оформление. Нельзя сказать что-нибудь, даже неверное или абсурдное, — неосмысленно — это значило бы ничего не сказать; если есть выражение, есть и его смысл. В этом знании, например, беспредметное сочетание линий в орнаменте имеет содержание. Самый «узор», который им составляется, есть то, что изображается украшающим орнаментом; этот узор, как художественный, может повториться не только в одном данном орнаменте, но может быть принятым в «школе», и мы говорим тогда: это *тот же узор*. Содержание в данном примере *онтологически* — есть *форма*, ограниченная линиями, эстетически — *содержание*, которое приобретает *свою особую форму* как способ воплощения; последняя делается заметной особенно тогда, когда в орнамент попадает, например, человеческая фигура, цветок, животное и т.д., тогда орнамент *преобразует* это содержание, выкидывая и прибавляя некоторые черты.

Существенным для данного понятия содержания является то, что оно конституируется актуально только в *данном* выражении; оно совершенно конкретно, поэтому включает в себя выражаемое со всей полнотой данных наличных моментов. Так, например, для орнамента это не просто узор, но «простенький», «строгий», «сказочный» и т.д., со всем составом своего содержания. Как это содержание облекается в эстетическое выражение — вопрос дальнейшего.

2. Во-вторых, содержание как сюжет, т.е. нечто такое, что было оформлено еще до того, как попало в данное выражение. Это может быть случай из жизни, который оформлен по-своему жизненной ситуацией, рассказ, оформленный по-своему словесно, миф, по-своему мифически, религиозно или метафизически. Словом, все то, что уже жило своей собственной культурной жизнью и культурно оформлено. Это может быть, например, сюжет другого произведения искусства, впервые в последнем встречающийся.

3. В-третьих, содержание как логическое содержание, т.е. то, что можно однозначно выразить в суждениях, в отвлечении от всякой иной формы, кроме суждения. Логическая форма, в силу своей универсальной общности, может иметь своим *содержанием* всяческие положения, между прочим и формы содержания в первом и втором смысле, только в силу своей абстрактности, логическое содержание, в противоположность первому смыслу, может быть выражено в разных словах, одно и

то же — в разных выражениях, в противоположность же второму, может быть предварительно никак культурно не оформленным и только здесь, в суждении, получать культурное и логическое оформление. В силу этого все три вида содержания *понимаются* в различных актах.

Если отвлечься в художественном произведении от первого и второго содержания и высказать его в терминированных значениях, — мы будем иметь логическое содержание.

4. В-четвертых, содержание как *поучение* — мораль. Как иногда говорят — «то, что хотел сказать художник» — «тенденция». Такое содержание облекается в свои совершенно особые реторические формы (о них ниже).

5. И в-пятых, содержание как *материал*, т. е. тот внешний чувственный запас различного материала, при помощи которого происходит воплощение. Эта материя оформлена сама по себе, но по отношению к произведению совершенно внешне и случайно оформлена как вещь.

Эстетическое не может обойтись без материи, но, достигая прекрасного, оно снимает, уничтожает материю, вернее, ту *случайность* формы материи, которую она получила вместе с ней. Так, цвет в картине или звуковой состав слова в стихе перестает быть случайным и попадает как раз туда, в такой контекст, где его случайные качества закономерно используются эстетически.

Имманентная тенденция всякого эстетического произведения — уничтожить чувственное, но вместе с тем пользоваться им как могущественным средством выражения — особенно выделяет некоторые специфические черты эстетического.

Во-первых, то, что оно есть не только чувственная видимость, а, по выражению Фридриха Теодора Фишера, — *чистая* видимость, т. е. нечто такое, что получается только тогда, когда материал отрешается от случайных признаков, чуждых эстетическому, форм вещи, и разрешается в систему выражений, что делает чувственность безвредной, не только не мешающей, но дающей sui generis созерцание.

Во-вторых, эстетическое становится, по выражению того же Фишера, *чистой формой*, т. к. всякая материя превращается в способ выражения идеи, и тогда, действительно, искусство, через чистую форму, начинает посредствовать между чувственным и идеальным. «Чувственные формы и цвет присутствуют в искусстве не для самих себя, ради своей непосредственной формы, но с целью дать в этих формах удовлетворение высших духовных интересов, т. к. они способны вызвать отзвук в сознании и духе. Таким образом, чувственное в искусстве одухотворяется, духовное же становится чувственным» (Hegel, s. 43).

Нетрудно увидеть, что наше различение отдельных понятий «содержания» строилось коррелятивно различению выражающих форм. Те-

перь возникает следующая задача для дальнейшего анализа — какое содержание — соответственно форма — имеет место в области эстетического? Предвосхищая вывод, утверждаю как тезис, требующий оправдания, — что в области эстетического имеет место содержание только в первом и отчасти во втором смысле, т.е. содержание как то, что конкретно оформлено в данном выражении и только в нем может быть эстетическим. Так как эта конкретность заключается ни в чем ином, как в том, что за разными моментами *данного* выражения скрывается особый смысл так, что никакое другое выражение не может заменить его, то необходимо вскрыть принципиальный состав этого смысла и тогда анализ того, что разумеется и *подразумевается* в тех или других случаях в эстетическом содержании, должен быть поставлен как задача.

Далее, т.к. мы ищем специфичность эстетической формы и, соответственно, содержания, необходимо показать, как конкретно происходит образование чистой формы и какие модификации этих форм имеют место.

III. Вещь — образ

А. Вещь

§ 7. *Реторика*

Обычно вещь рассматривается как предмет внешнего, чувственного восприятия в опытной, эмпирической интуиции. Тождественным остается предмет, меняющимся — воспринимаемое в нем оттеняющееся сочетание цвета, формы и т.д. Вещь все время раскрывается с различных сторон, развертывающихся бесконечно; поэтому вещь дана принципиально неадекватно, трансцендентно-феноменально. В такое описание совершенно явно вкрадывается *натурализм*. Существенным для вещи признается внешнее обличие, чувственная данность, открывающаяся в *чувственном внешнем* восприятии. Сюда же естественно вкрадывается и феноменализм; вещь берется только в порядке своего восприятия, как реального процесса, т.е. дается феноменологический анализ процесса *восприятия* вещи, а не анализ самой вещи в ее конкретной действительности, поэтому в корреляции с ее особыми способами данности.

Вещь меньше всего воспринимается. Внешняя воспринимаемая чувственность в вещах — это отвлеченное, совлеченное с живого мира вещей покрывало их видимости. С румянца живого лица, с зелени родного пейзажа, с теней и бликов стильной мебели совлеченная чувственность — только *видимость*, а не вещь. С восторженных и мрачных криков людей, с звона колоколов и бубнов совлеченная чувственность — только слышимость, а не действительность.

Эту чистую невещественную видимость можно расположить в систематически-отвлеченную систему: цвета в систему цветового окта-

эдра (теория цвета), звуки в гамму (теория звука). Роль этой чувственности в вещи совершенно особая. Для теоретической системы осуществление того или другого момента в вещи *случайно*, эмпирично. Вещь не нуждается в чувственности для того, чтобы ее воспринимали и созерцали. Случайная видимость вещи нужна лишь для того, чтобы, скользнув по ее поверхности, уйти от нее. После того как видимость взята как *признак* отличия одной вещи от другой, вещь в новом собственном для нее акте *принимается*, признается для употребления как в поступке. Если понимание слова обнаруживается в том, что мы его правильно употребляем в речи, как этого требует контекст, то понимание вещи в том, что мы ее правильно употребляем в *поступке*, как этого требует место и ситуация. Вещь неправильно, непонятно как употребленная, сохраняя всю свою *видимость* вещи, по существу, от одного акта такого ее употребления, перестает быть вещью. Позволю себе такой пример: один бойкий футурист проявил свою оригинальность в том, что подвесил рояль к потолку своей комнаты, так что его никак нельзя было употребить как рояль; в такой обстановке его нельзя было признать и понять. Вещь перестала быть вещью и превратилась в *украшение*, в своеобразное скульптурное произведение. Так называемые художественные «вещи» совсем не употребляются, наоборот, они «охраняются» от всякого прямого употребления, для чего даже создаются особые комиссии.

Понять и признать вещь — это значит произвести расчет на возможное ее использование для поступка, а так как не всякая вещь пригодна для известного действия, то вещи получают различное «признание» и различную «ценность». Ценность конституируется только в пределах вещи. Эстетическое, как такое, ровно не имеет никакой ценности — бесценно. Художественная вещь (без кавычек) имеет не только социально-экономическую цену, но как явление культурного *воззрения* на мир — и свою культурную ценность; последняя конституируется не в эстетическом, а в особом акте *мировоззрения*: одни вещи признаются как стоящие «сохранения» в культуре, другие как ничтожные, стоящие уничтожения.

Вещь, далее, *наивна*, что то же самое, абсолютно реальна; это значит, что она за собой ничего не *подразумевает* другого, кроме себя, т. е. она сама есть предмет разумения. Она ни на что не указывает, ничего не символизирует, ничего не высказывает, она здраво и наивно принимается *действительно* за то, чем она может быть признана в своем употреблении. В метафизических системах, где мир вещей рассматривается как являющаяся *видимость* абсолюта, сам этот абсолют и есть одна большая вещь, а действительные вещи, потеряв свою реальность, становятся несамостоятельными, отвлеченными моментами бытия, поэтому для такой метафизики всегда существенна натуралистическая абстрактность вместе с мистической недоказательностью; ее онтологизм и прочее также легко объясняется этим вещным происхождением.

Даже само слово может выступить в наивно-хитрой практической речи как вещь. И не только слово вещь, как предмет синтаксиса, — онтологии слова (на что указывает Г.Г.Шпет[9]), но и как предмет *быта*, как самая настоящая «обычная» вещь. Вспоминаю пример из Пфендера: за столом в буржуазном семействе, во время обеда Familienfater произносит, смотря на сына, общеотрицательное суждение «за столом никто не читает книгу». Такое суждение в данном вещном контексте понимается не в своем чисто логическом содержании, вскрывающем известный Sachverchalt, но прежде всего как реальное событие за столом — «сцена» из жизни. Выражение не подвергается критике по своей логической форме, или общему значению, к этому закрывается доступ, а *признается или не признается*, расценивается как такое и такое действительное событие, теперь, по своему новому употреблению, не указывающее на какой-либо захферхальт, а просто состоявшееся в мире вещей, среди своеобразной группировки лиц, событий и вещей: «так говорит отец!» — это действительно есть или было. Одно дело понять логический смысл самой фразы, другое — понять практически действующую форму приказания, просьбы, мольбы и т. д. Слушая другого недоверчиво-критически, мы всегда задаемся вопросом — к чему он клонит, и это значит не только, *что* он хочет доказать, но также и — *зачем* он это делает. Произнесенное слово отличается от непроизнесенного именно тем, что первое всегда есть событие и как такое уже предано истории и произвело здесь свой эффект — эффект убеждения. Подобно тому, как есть формы и способы доказательства или демонстрации самого предмета, так есть способы и формы убеждения в мнении, и они обнаруживаются тем ярче, чем необыкновеннее демонстрация и чем убедительнее речь. Для доказательства не нужно повторять положения несколько раз, для убеждения — это полезно. Для доказательства важно сделать определенный и однозначный вывод, для убеждения — нужно только искусно подвести к выводу, чтобы у слушателя он возник сам собой; тогда он самодовольно принимает его за свой собственный и искренно убедится. Доказательство имеет в виду *предмет*, убеждение — *слушателя и обстановку*. Если речь подошла под этот вещный контекст (обстановку), совпала с ним — она красноречива и убедительна, хотя может быть ложна и необоснована. Если речь совпала с предметом — она истинна, хотя может быть и не убедительна.

Так мы попадаем в область риторики, как особой формы выражения; указание на нее имеет своей целью в нашем контексте только отграничение реторической формы от других, с тем, чтобы через это отграничение ясно выделилась искомая эстетическая форма. Существенно-реторическая речь обращена к лицу и понимается в реальном контексте; здесь она реализует содержание в 4-м смысле, содержание как «мораль», которая без размышления приглашает поступать согласно убеждению и

мнению. Некоторые формы, которые обычно рассматриваются в эстетике, или поэтике, принадлежат сюда; таковы, например, — памфлет, эпиграмма, пародия, сатира, басня, панегирик.

Вещь, далее, вследствие особенностей строения своего тела, в процессе употребления обнаруживает свой *характер*.

Всякая вещь имеет свои особые характерные черты, которые делают ее удобной в использовании. Так, например, ручка, сохраняя свою сущность, приобретает разные характеры в зависимости от того, является ли она ручкой для письменного стола или вечным пером для ношения в жилетном кармане.

Книга, дерево, дом, лицо и фигура человека, пейзаж, бытовая сцена, то или другое словесное выражение, поступок, мнение и т. д. имеют особый характер, который не совпадает ни с внешностью, ни с конструкцией тела вещи, ни с ее сущностью, ни с идеей, не является sui generis формой, которая может быть дана или подмечена, а может быть и изображена в 2–3-х своеобразных «характерных чертах», выявляющих индивидуальные особенности приспособления данной вещи к обстановке.

Такова вкратце вещь.

Для нашей темы существенны 3 момента.

Во-первых, то, что вещь ничего не выражает (не имеет форм выражения).

Во-вторых, то, что она узнается через свой *характер*, т.к. есть особые *формы*, в которые укладывается характер вещи. Эти формы *воплощения* вещи, заключенные в ней самой, мы будем пока называть формами характерного.

В-третьих, то, что вещь, будучи узнанной, производит *впечатление*, воздействие и действие, т. к. есть особые формы, через которые происходит это воздействие.

Если формы характера конститутивны в отношении самой вещи, то формы впечатления, являясь формами самой вещи, направлены на лицо, получающее впечатление и воздействие. Эти формы мы будем называть *экспрессивными формами*.

Примечания

Публикуется по изданию: Художественная форма. Сборник статей под ред. А.Г. Цирeса. Научные труды ГАХН. Философское отделение. Москва, 1927. Вып. I. С.7–24. В тексте оставлены избыточно расставленные в оригинале знаки препинания, кроме тех случаев, когда это мешало пониманию.

1. Stephan Witasek. «Über Ästhetische Objektivität» in Zeitschrift f. philos. und philos. Kritik. Bd. 157 (1915).

2. Volkelt. System... Bd. 1, s. 392, 394.

3. «Философия в систематическом изложении», 1909, Петербург, 8. Липс. Эстетика, с. 371 и след.

4. Термин весьма существенный для анализа, но входить в дальнейшее разъяснение которого не хватит места. Употребляю его в смысле, высказанном Гуссерлем (Edm. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie.)

5. Густав Шпет. «Предмет и задачи этнической психологии». Психологическое обозрение, Москва, 1917.

6. Volkelt. Das Ästhetische Bewusstsein, 1920, S. 20.

7. Гегеля далее цитирую по изданию «Hegels Ästhetik... Dr. Alfred Baemler. München, 1922. S. 87.

8. Hegel, ibid, S.75, Bd. 85-91.

9. Г.Г. Шпет. Эстетические фрагменты.

АЛЕКСАНДР ЗАК

О строении общества

E pluribus unum
Concepta non fingo
Motto:
Ich bilde keine Begriffe.

Введение. *Постановка проблемы: анализ строения общества в терминах формальной онтологии.*

Тема настоящего этюда – общество как общая и основная структурная форма (остов-скелет) всех частных материальных регионов практической жизни, культуры, – коррелативных отдельным материальным модальностям – качествам практического сознания. Общество строит жизнь права, нравственности, религии, искусства, науки и хозяйства – на равных основаниях. На каких. Это формальное – как – нас и интересует. Ответить на этот вопрос значит уяснить основы науки об обществе как структурной форме практической действительности – основы социологии. (Такой науки поныне еще не существует.) Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо взглянуть на общество так, как на него до сих пор еще никогда не смотрели – именно прямо на данное как такое. Сразу видно, что общество есть форма, и видно даже какая форма. Мы не будем забегать вперед в существо дела, но разрешим преюдициальный (методологический) вопрос, установив: формами бытия надлежит ведать формальной онтологии. В арсенале общих математических форм следует искать подходящие к особой сущности заданного предмета и, найдя, – в терминах формальной онтологии разрешить его заданность в эксплицитную данность. Последний критерий и основание оснований, разумеется, – интуитивное выполнение всех добываемых положений сущности в дескриптивном феноменологическом анализе – на примерах. В области формальной онтологии мы останемся до конца. Изложение темы будет идти не строго систематически – определения, аксиомы, теоремы (это было бы характерно для твердо завоеванной, старой, "сухой" теории), а свободно – диалектически, следуя историческому развитию, течению первого, начального исследования в неизведанной девственной области.

1. Исходные положения: общество – математическая форма; корреляция социальное – индивидуальное, целое – часть

Термину социальное коррелятивен термин индивидуальное; содержание этой корреляции между значениями обоих терминированных слов, изложенное в эксалицитной полноте и строгой адекватности идеальной

смысловой данности и эмпирической явленности этой формальной структуры конкретного практического предмета – исчерпывает возможное содержание онтологии социального – социологии. Социология, как строгая наука этим, однако, еще только задумана, только задана. Можно смело сказать, что она целиком еще должна быть построена ab ovo, потому что та разносортная мешанина – винегрет из отбросов других наук, миросозерцаний, политических убеждений и просто предрассудков, который ныне преподносится под этим ярлыком различными авторами, каждый раз по-разному аранжированный – сколько голов, столько фантазий – есть даже не «научный демимонд», как полагает Georg Jellinek, а зачастую имеет примерно такое же отношение к науке, как, например, астрология, графология, хиромантия и иные "оккультные науки".

Однако для наших целей достаточно будет покамест в качестве отправной точки установить то несомненное положение, что корреляция: социальное–индивидуальное есть (неизвестная пока, весьма сложная) специальная компликация формально-онтической корреляции: целое-часть. Индивидуальное есть элемент, член, слагающее, составляющее, т.е. по самой общей предметной форме часть общественного как произведения, результата, состава, т.е. целого. Полагаю, это настолько ясно, что примеры излишни (доказательств дисциплинированный логически оппонент здесь, надеюсь, не будет требовать: первично данное не подлежит доказыванию).

Еще одно несомненное положение установим в качестве отправного: социальное само есть по отношению к каждому самостоятельному родовому материальному смыслу практической действительности и соответственно к каждой относительно-конкретной области ее: по отношению к религии, праву и нравам, хозяйству, искусству и науке – формальная структура. Социальное не имеет специфического материального отношения ни к одному из родов практического смысла, практической ценности. Вся практическая жизнь во всех своих относительно-самостоятельных материальных областях насквозь социальна, именно насквозь, как бы в поперечном разрезе, если условно, схематически расположить в графическом изображении отдельные материальные регионы практической жизни в виде лежащих друг на друге продольных слоев. Уясним и уточним несколько то, что нам здесь непосредственно дано.

Окружающая нас практическая жизнь во всех своих многообразных и разнородных проявлениях, во всех относительно самостоятельных родовых смыслах и выявляющих эти смыслы материальных областях и в связи этих областей в единое целое – дана нам как связная множественность поведения массы субъектов-деятелей, живущих массой вещей: как множественность и как единство, как масса отдельностей и как связное целое. Множество отдельных деятелей, живущих сами по себе, каждый своей особой жизнью, – и в мозаичной охваченности этих

частиц, более того, в переплетенности этой массы отдельных нитей, именованных волокон, – единая ткань цельного конкретного процесса практической жизни, тождественной и общей для каждого из отдельных субъектов поведения и носимой всею этой массой субъектов и вещей. Эта ткань имеет отчетливый рисунок, и каждая нить в его сложной структуре имеет свое строго определенное место и роль. Вот – *социальное.*

Если мы выдернем из ткани одну нить и подвергнем ее анализу, мы увидим, что каждый такой "сам по себе" субъект – центр особого поля поведения – живет, ведет себя, чувствует себя как определенный всею структурой общественного целого, как находящийся в постоянном общении с другими такими же субъектами, как занимающий определенное место в процессе практической общественной жизни, играющий в ней определенную роль и (более или менее ясно) это место и эту роль сознающий, как носитель определенных общественных функций, функционер – член общества. Все отдельные моменты целостной структуры и функционального единства общественной жизни распределяются в конечном счете на субъектов-носителей: членов-функционеров. Это легко показать хотя бы на примерах так называемого «социального разделения труда» в экономической жизни или распределения функций государственной власти на отдельных субъектов публичного права. И все же каждый практический субъект – только член-функционер, только нить в ткани целого – есть такой, есть субъект, лишь как самостоятельная единица, как замкнутое целое, как свободный носитель собственных целей и хозяин средств их осуществления, как первичный, а не производный центр особого поля сознания и поведения, как практическое "Я", противопоставляющее себя всему, что "не Я", как сам себе господин и хозяин. Вот – *индивидуальное.* Так, а не иначе оно нам дано.

2. Общество – система. Три формы состава целого из частей

Социальное – коррелятивно – дано нам как связное целое, как единство особой своеобразной формальной структуры: как система индивидуальных субъектов. Характеристика индивидуального, как производной (несамостоятельной) части, члена-функционера единого общественного целого и в то же время как первичной самостоятельной единицы, центра поведения, особого замкнутого целого, ядра, – на первый взгляд утверждает несовместимые признаки, имплицирует кричащее противоречие. Систематическое единство есть именно та форма структуры целого, которая это кажущееся противоречие обращает в ничто, совершенно устраняет. Система есть такая форма структуры конкретного сложного целого, которая предполагает полную инородность его материи и материи его элементов. Целое есть такое лишь как определенная

структура определенных элементов; элемент есть такой лишь как член состава определенной структуры определенного целого, – и все же при этом материя целого и материя элементов различны по существу. Целое по материальным свойствам не то, что элементы, и обратно. Это значит: части целого – конкретные куски и абстрактные моменты – не совпадают и не могут совпадать с элементами, кусками и моментами последних, и обратно – элементы, их куски и моменты не могут совпадать с кусками и моментами целого. Элемент системы есть часть целого, но часть suae formae – не конкретный кусок и не абстрактный момент материи этого целого, а именно и только элемент состава его систематической структуры.

Примеры: песок и песчинки (а также все остальные сыпучие тела), лес и деревья, луг и травинки, нива и колосья, ткань и нити, в физической науке – механистический атомизм, молекулярное строение тел; в науках о практической жизни – общество и лица–личности–субъекты. Отдельная песчинка – не кусочек песка: конкретный кусок «есть то же самое» – состоит из той же материи, обладает теми же свойствами, моментами, что и целое; в данном случае песчинка не состоит из той же материи, не обладает теми же свойствами, что песок. Куча песка состоит из песка; «кусок» песка – часть кучи — тоже песок. Песчинка же может быть кусочком камня, и в таком случае ей присущи все свойства, все моменты камня. Когда я говорю: песок состоит из отдельных песчинок, я разумею не материальный состав его, как определенного сыпучего тела, допускающего сравнение и соизмерение с другими такими же телами, или как конкретного единства абстрактных свойств и моментов, а именно *элементарный состав* его систематической структуры.

Следует различать все эти варианты смысла термина «состоять» или «состав»; таких вариантов единого смысла этого термина, выражающего общее формальное отношение «части» и «целого», – всего три, соответственно трем разновидностям этой формальной структуры. Первый вариант означает состав конкретного целого из конкретных же, самостоятельных кусков той же материи; тождество материи обусловливает полную сравнимость и соизмеримость целого и частей при помощи произвольно выбранной единицы по любому абстрактному моменту (свойству-признаку). Это простая экстенсивная, аморфная структура конкретного целого из конкретных самостоятельных частей. Второй вариант означает состав конкретного целого из абстрактных моментов (атрибутов, характеров, свойств, признаков), например, по объему, весу, окраске, тембру, скорости и т. п. Это структура конкретного как такового, как единства абстрактных несамостоятельных частей. Наконец, третий вариант означает состав конкретного целого из конкретных же самостоятельных элементов, но инородной материи. Здесь простое аморфное состояние или нагромождение элементов еще не дает единого

целого; единство обосновано особой, своеобразной структурной формой, зачастую чрезвычайно сложной, которая фундирована на элементах и упорядочивает их, отводя каждому строго определенное место, роль и функцию в пределах целого. Таким образом, возникает целое иной материи, чем его элементы; этой материей целого является фундированная его элементами структурная форма во всем своем сложном составе. Элементы фундируют материю целого; между материей элементов и материей целого существуют закономерные связи отношений, но это не меняет принципиальной инородности той и другой. Здесь, следовательно, особую роль играет структурная форма состава целого, исчерпывающая его материю и фундированная на его элементах. Такие целые могут поэтому называться структурными в особом квалифицированном смысле, в отличие от аморфных; систематический состав их из конкретных элементов характеризует своеобразную форму их структуры. Такие целые могут в то же время делиться и на простые конкретные куски той же материи и на абстрактные моменты. Таким образом, в подобных целых следует различать (в терминах, которые мы настоящим предлагаем): 1. простой кусковый состав (Stückbestand), 2. моментный состав (Momentbestand) и 3. систематический или структурный и элементарный состав (systematischer oder Struktur – u. Elementarbestand). Мимоходом отметим, что всякое конкретное целое принципиально разлагается на конкретные куски той же материи и на абстрактные моменты, в том числе и всякое структурное целое, но не всякое целое разлагается на элементы или, иначе, не всякое целое есть систематическое или структурное.

Анализ этой категории сложных целых и выяснение отдельных по сущности возможных осложнений и разновидностей их систематической структуры представляет плодотворную тему, как для общей формальной онтологии (логики – математики), где он должен составить особую главу ее содержания, – так и для целого ряда специальных онтологий, в том числе и для интересующей нас в данный момент – социологии. Для того чтобы ярче оттенить уже на первый взгляд разнообразие и богатство отдельных конкретных типов систематических – структурных целых и – по контрасту – все своеобразие интересующего нас специфического типа социальной структуры, мы приведем несколько примеров, выхваченных наудачу из самых разнообразных материальных регионов. Таковы: структуры актов сознания от простейших до самых сложных, вскрываемые феноменологическим (дескриптивно-психологическим) анализом; структуры слова в логике; композиция (формальная структура) художественных произведений – поэтических, архитектурных, музыкальных; кристаллическая структура в мертвой природе; органическая структура – фундаментальная, строящая весь регион живой природы; космическая структура отдельных систем вселенной; пространст-

венная структура реального мира в трехмерном (Эвклидовском) или же четырехмерном (по Эйнштейну) пространстве и т. д., и т. д, и т. д. Тип же социальной структуры (аналогичный структурным типам, примеры которых приведены нами выше (стр. 220–221) для первоначальной иллюстрации самого понятия целого как системы элементов) – представляет, по сравнению с только что приведенными разнообразными типами систематической структуры, некоторые существенные особенности, о которых речь ниже *.

Примечание 1.

Обоснование существенного формального своеобразия структурных или систематических целых.

В прениях, имевших место в «квартете» 22/XII 1924 г. по докладу настоящей работы, мне были сделаны (Н.Н. Волковым) возражения, настолько существенные, что я считаю долгом кратко формулировать свое к ним отношение в специальном примечании. Мне было указано: 1) что определение отношения к целому простых конкретных частей его при помощи критерия полной тождественности материи целого и материи частей совершенно несостоятельно, так как, строго говоря, у конкретной части и целого (и вообще у двух однородных конкретных кусков) принципиально никогда не может быть полной, абсолютной тождественности материального состава – в противном случае их просто невозможно было бы различить; и 2) что, строго говоря, никаких простых (не структурных) целых вообще нет и по существу быть не может, так как объединение даже простых конкретных кусков в единство целого с необходимостью предполагает наличие объемлющей их и на них фундированной структурной формы, только и конституирующей целостность целого; таким образом, все целые суть структурные целые и иных по сущности быть не может.

На эти возражения мы можем ответить следующее. Оба они относятся к характеристике состава целого из конкретных (самостоятельных) частей и оба имеют целью стереть (показать как мнимое) введенное на-

---

* Анализ структурных, систематических целых осуществлен в значительной мере уже E.Hasserl'ем в ч. 3 II тома «Logische Untersuchungen», носящей заглавие «Zur Lehre von den Ganzen und Teilen». Однако, анализируя различные формы фундирования, Гуссерль не выделяет отчетливо систематических целых как особой формальной структуры. Своеобразие структурных целых с ясностью показал Г. Шпет в статье «История, как предмет логики», напечатанной в «Научных известиях» Академического Центра Наркомпроса, сборник II, Москва, ГИЗ, 1922 г., стр. 11, и в особенности в «Эстетических фрагментах», вып. II, Москва, 1923 г., стр. 11–13. Но Г. Шпет отправляется от иных типов структурных целых и не затрагивает специального интересующего нас типа социальной системы и ей подобных.

ми различие между простым кусковым и структурно-элементарным (систематическим) составом целого. Они тесно связаны между собой и как бы с двух сторон протягивают навстречу друг другу руки, стремясь сомкнуть мост тождества между двумя краями вырытой нами пропасти: первое, отрицая вообще возможность полного тождества материи, а второе, утверждая вообще необходимость наличия структурной формы. Вот эту-то общность обоих выдвинутых против нас контртезисов мы и будем оспаривать, настаивая на уясненных нами частных различиях в пределах общей формы отношения: целое – конкретная часть.

Возьмем простейший пример и подвергнем его анализу. Целое: скатерть – льняная белая ткань с рисунком шахматными квадратиками, определенной выделки, прямоугольной формы, длиной 3 метра, шириной в 1,5, толщиной в 0,25 миллиметра. Если мы разрежем эту скатерть на куски (ножницами или мысленно), то утверждается, что ни один из этих кусков не будет вполне тождественным другому (и всему целому) по своему материальному составу (первое положение) и целая скатерть конституируется из этих кусков не иначе, как на основе единой объемлющей всех их фундированной структурной формы (второе положение). Посмотрим, так ли это обстоит на самом деле.

Куски скатерти могут быть круглые, квадратные, эллиптические, с ровными и с зубчатыми краями; можно вырезать из скатерти чертиков, рожицы и т. п. Все эти куски, несомненно, различны, и их легко можно отличить один от другого. Но и совершенно одинаковые куски скатерти также «различны», ибо не тождественны: их одновременно два или несколько, а не один. Ясно также, что ни один кусок не может быть тождественным целой скатерти. И все-таки вполне очевидно, что эти куски – конкретные части одной и той же скатерти. Всякий скажет (и будет прав), что все они «то же самое», «одно и то же» – именно «та же самая скатерть», «из одного и того же материала».

В самом деле, чем отличаются отдельные куски друг от друга и от целой скатерти. Легко видеть, что различие их есть исключительно различие пространственной протяженности (величины) и формы; никаких иных отличий у кусков одной и той же скатерти между собою и с целой скатертью констатировать нельзя. Все они совершенно одинаковы, а это значит, что у них есть нечто общее – именно общая, одна и та же материя. У них общее все, кроме пространственной величины и формы. И это существенно для простых кусков какого угодно конкретного целого. Они принципиально могут отличаться друг от друга и от всего целого только по величине и по форме. Они простые самостоятельные части конкретного целого. Их моментный состав: все их абстрактные свойства и признаки – те же, что и у целого. Различие по форме (опять-таки по общей форме) также только возможно, но не обязательно. Необходимо только различие по величине частей и целого – такое, чтобы соединение

вместе (арифметическое сложение) частей восстанавливало целое. Совершенно очевидно, что различие здесь – различие величины (и эвентуально формы), а тождество – тождество материи. А следовательно, первое выдвинутое против нас положение есть ложная интерпретация истинного непосредственного описания Sachverhalt'a. Необходимые различия отдельных кусков целого отнюдь не исключают, а, напротив, предполагают, имплицируют полную тождественность их материального состава между собою и в отношении самого целого. С этой стороны – со стороны тождества материи – формальная категория «простой кусок» – самостоятельная часть конкретного целого, совершенно непротиворечива. Сказанное мы считаем вполне достаточным для опровержения первого возражения.

Обратимся ко второму возражению – целая скатерть может быть составлена из кусков только на основе структурной формы, их объемлющей и на них фундированной; только такая форма конституирует целостность целого. Посмотрим, каков коэффициент предметной истинности в этом положении. Если оно хочет сказать только то, что простое рядоположение, составление конкретных частей еще не конституирует целого, что целостность кусков есть отдельная Gestaltqualität, на них фундированная, – то это вполне адекватно непосредственной данности и этого мы оспаривать не собираемся. Но здесь (намеренно) утверждается нечто большее: речь идет о структурной форме, будто бы фундированной на простых конкретных кусках и конституирующей остов – скелет целого. Решительно утверждаем: этого нигде не дано. Мы видели, что материя – интегральный моментный состав кусков и целого – здесь тождественна. Структурная же форма феноменологически – ab intuitione – и онтологически – ex definitione – есть внутренний формальный остов целого, материя которого совершенно инородна по сравнению с материей его частей (элементов). Мы видели, анализировали и будем еще подробнее анализировать целый ряд примеров таких структурных целых. Они даны нам на каждом шагу и коренное различие отношения частей и целого в их составе, по сравнению с составом простого целого из конкретных кусков, прямо бросается в глаза при сопоставлении на примере. Не всякая фундированная предметная форма есть структурная форма; не говоря уже о математических формах, необходимо уяснить себе строгое и четкое различие между простыми материальными Gestaltqualitäten и структурными формами. Форма, конституирующая целостность всякого кускового состава простого целого (ее можено так и назвать: «форма целостности») есть простая материальная Gestaltqualität, а не структурная форма. Формально-математически: в первом случае – отношение слагаемых к сумме, а во втором – математическая формализация приводит к значительно более сложным отношениям, различным для различных типов структур, но никогда не совпадающим с простым отношени-

ем слагаемых и суммы <...>. Для того чтобы фундаментальное различие, о котором идет речь, стало вполне наглядным и ясным, мы покажем его на избранном нами ранее примере. Он очень удобен для такого Gedankenexperiment'a, так как позволяет сопоставить вместе оба интересующих нас формальных строения целого на одном Sachverhalt'e.

Возьмем нашу скатерть и посмотрим, какие различные фундированные формальные моменты в ней есть налицо. 1. Скатерть сама по себе имеет определенное пространственное протяжение (3 х 1,5 метра), прямоугольную форму и рисунок – узор шахматными квадратиками. 2. Скатерть как простое целое по отношению к кускам, на которые ее можно разрезать бесчисленным количеством способов, имеет охватывающую их всех внутреннюю форму целостности (простую Gestaltqualität). 3. Скатерть как структурное целое (ткань) по отношению к своим элементам (нитям пряжи) имеет структурную форму (выработку, связи основы и утка, форму ткани узора). Нити пряжи (их можно выдернуть и подвергнуть хотя бы микроскопическому анализу) имеют в свою очередь форму 1) сами по себе, форму 2) по отношению к своим отрезкам-кускам и структурную форму 3) по отношению к своим элементам – растительным волокнам льна. Можно было бы продолжить этот анализ далее и прийти к химическому составу волокон льна, также представляющему структурное соединение. И через все это многоэтажное фундирование красной нитью проходит одна фундаментальная для структурного состава черта: скатерть (ткань) и ее элементы первого разряда – нити, элементы второго разряда (элементы элементов) – волокна льна, элементы третьего разряда – химические составные части растительных волокон, и т. д. – все они характеризуются радикально различной материей (моментным составом). Мы не отрицаем, что между материей элементов и материей целого существуют закономерные (эмпирические) связи, но это как раз и предполагает коренное, существенное различие той и другой. Разве не бросается теперь в глаза разница между структурной формой 3) и формами 1) и 2) скатерти как простого целого. Разве не очевидно, что форма целостности конкретных кусков коренным образом отличается от структурной формы элементов. Полагаем, что показанного достаточно для опровержения разбираемого второго возражения и для обоснования защищаемого нами коренного размежевания структурного и простого составов целого из конкретных частей также и со стороны различия фундированной формы в том и другом случае.

Сказанным мы считаем феноменологически (предварительно) обоснованной, т. е. очевидной, специфичность, своеобразие описанного нами структурного состава целого из конкретных частей (элементов) в отличие от простого кускового состава. Мы до конца проверили справедливость установленных нами критериев различия, которые пыталось смазать, стереть в своей расплывчатой общности выдвинутое против нас

«двурогое» возражение. Вот эти критерии: 1. в одном случае тождественность материи, в другом – инородность ее; 2. в одном случае отсутствие, в другом – наличие единственной в своем характерном своеобразии структурной формы. В диалектической заостренности эти критерии превращаются в частно-утвердительные (или частно-отрицательные) положения, рассекающие общность обоих комплементарных «рогов» разбираемого возражения – и отрицательного и положительного (см. начало настоящего примечания, стр. 223): 1. Не всякое различие частей и целого есть различие их материального состава: мыслимо полное тождество материи и даже (пространственной) формы при различии одной только величины. 2. Не всякая предметная форма есть структурная форма: простая форма единства кусков в составе целого (форма целостности) не есть структурная форма.

Что же касается замечания моих оппонентов (Н.Н. Волкова и особенно А.Г. Цирeса), что чистая форма простого кускового состава в реальной действительности никогда не бывает дана или, иначе говоря, только «заложена» в ней как «тенденция», то я против этого по существу возражать не буду. Напротив, я еще могу добавить, что и моментный, и структурный составы также никогда не бывают даны в чистом виде или также только «заложены» в действительности как «тенденции». Что же тут удивительного или компрометирующего значение этих эйдетических, формальных данностей? Такова судьба всех чистых эйдосов: все они не даны, а лишь «заложены» и искажены в действительности. Я не стал бы только употреблять весьма скомпрометированного термина «тенденция» – предоставим его эмпиристам. Идея заложена в действительности как идея, а не как тенденция или что-нибудь еще. Поищите-ка в действительности идеальных точек, прямых, треугольников. Но идею можно усмотреть до конца, интуитивно выполнить только «с трамплина» действительности. В частности, если бы не грубая интуиция деления целого на самостоятельные части-куски и, обратно, составления кусков в целое, неоткуда было бы взять натурального – дискретного – ряда чисел, а с ним и всей арифметики – ядра универсальной математики. Нужно строго различать: если все три формальных типа строения или состава целого из частей – кусковый, моментный и структурный – никогда не бывают даны в чистом виде и врозь, – это не существенно, это эмпирическая случайность, они возможны, мыслимы – идеально даны, как самостоятельные и друг от друга не зависящие математические формы отношения целого и части.

<...>

Заключение. *Онтологизм или онтология*

В заключение – два слова в ответ на серьезный философский упрек. Утверждают (Н.И. Жинкин), что наш анализ строения общества не

есть, строго говоря, анализ феноменологический, так как он почти совершенно не касается ноэтической стороны данности анализируемых предметностей и положений. Уже в основном различении трех форм состава целого из частей: простого кускового состава, моментного состава и структурного – необходимо было бы со стороны ноэтической коррелятивно различать сознание произвольности или, напротив, строгой закономерности восприятия отношения частей к целому, во-первых, и акт абстракции или, напротив, конкретного видения отдельных частей в целом, во-вторых. Такой анализ ноэтической стороны данности следовало бы вести параллельно описанию ноэтических Sachverhalt'ов с начала и до конца нашего изложения. Отсутствие его свидетельствует о невыдержанности феноменологической установки и навлекает на нас упрек в онтологизме. Справедлив ли этот упрек?

Мы его принять не можем. Онтологизм есть предвзятый приватный Standpunkt, не хуже и не лучше других «измов». Он может выступать в обличье «объективного идеализма», или «логицизма», или, наконец, метафизического «реализма общих понятий». Ни того, ни другого, ни третьего оттенка этого Standpunkt'а мы не защищаем и, смеем думать, нигде в нашем изложении он не скрыт implicite и не сквозит оттуда. Ларчик открывается чрезвычайно просто: мы не грешим онтологизмом именно и только потому, что мы излагаем онтологию. А этого никакая философская строгость не запрещает. Мы так же мало заслуживаем упрека в онтологизме, как не заслуживает такого упрека геометр за то, что он излагает онтологию пространства, просто описывая то, что видит в предмете. Мы пытались в кратких штрихах наметить основные идеи формальной онтологии общества. Другой вопрос, насколько это нам удалось. Но такова была наша тема и наша установка, и она вполне законна.

Упрек оказался недоразумением. К сожалению, в такое недоразумение весьма склонны впадать иные чересчур поспешные философы. Они спешат сразу феноменологически анализировать такие предметности и Sachverhalt'ы, в отношении которых еще в зачатках находится простое онтологическое описание их сущности и не установлены даже самые основные терминологические и предметные различения и зависимости. Такая «Immer-drauf-los-Phänomenologie» неизбежно повисает в воздухе за отсутствием твердой предметной почвы. Онтология и простая предметная установка неизбежно методологически предшествует всякой феноменологической рефлексии.

Если нам позволено будет – не в подкрепление, а просто в добавление к сказанному по существу дела – сослаться на пример авторитетов, то ведь и I том гуссерлевских классических «Исследований» и некоторые части II тома являются именно таким неустранимым онтологическим введением в изложение самых первых основ феноменологии, к

которым Гуссерль приходит очень издалека. Описание ноэтической структуры слова во II выпуске «Эстетических фрагментов» Г. Шпета также – почти сплошь онтология, лишь с некоторыми перспективами феноменологического анализа. Оно несомненно дает необходимый упорядоченный и научно-описанный материал для такого анализа, и в этом прочная философская ценность фиксированных Г. Шпетом положений строгой ноэтики – онтологии слова. Если наш эскиз основных идей онтологии общества способен хотя бы в некоторой мере дать такой материал для феноменологического уяснения и освещения этого региона, предстоящего сознанию, – то на большее мы не претендуем. Но следует остерегаться перевертывать единственно законный и необходимый порядок строгого философского анализа: сначала онтологическое описание и различение, потом феноменологическое рефлектирующее уяснение.

О предмете и логическом стиле чистой или рациональной экономики [1]

§ 9. *Окончание «предметно-теоретического» анализа основной структуры экономического предмета. Родовое единство и общность идеи экономической ценности, иллюстрированное аналогией со значениями слов. Беспредпосылочность наших принципиальных исследований*

Сейчас же окончательно установим основной результат нашего анализа смысла экономического сознания и поведения. Экономическое есть особого рода – summi generis (!) – ценность – "мотор" поведения – идеальный объект, с абсолютной очевидностью конституирующийся в сознании как качественно такой. Эта ценность имеет величину – сравнима как "больше" и "меньше" – и имеет знак – положительный и отрицательный. Формально-квантитативно она регулируется верховной самоцелью – кантовской идеей максимума выгоды, т. е. максимума чистой положительной ценности. Эта идея – экономический принцип – также сознается с абсолютной очевидностью, как категорический императив – верховный "мотор" – экономического поведения.

Экономическая ценность a priori дана сознанию как «ценность чего-нибудь», как абстрактный, несамостоятельный момент конкретного экономического мотива, фундированный в «материи» этого мотива. Эта «материя» — логический субъект, которому предицируется ценность, — может быть решительно чем угодно: нет такого предмета, которому a priori противоречиво или бессмысленно было бы приписать экономическую ценность. Это может быть физическая вещь или процесс, психическое переживание, идеальный объект всякого рода, напр. эстетическая ценность – картина или стихотворение, – техническая ценность – про-

мышленное изобретение – даже религиозная ценность, чему примером торговля иконами и церковной утварью. Только положительное предписание религии, нравственности и права может изъять предмет из экономического оборота, объявить его постоянно или временно extra commercium.

Фундирование «материей» конкретного мотива его ценностного момента состоит в аподиктически необходимом определении всех разновидностей и модификаций экономической ценности sub regulatione экономического принципа – основными – хозяйственно значащими – «материальными» типами и их вариантами. Эти – хозяйственно значащие – типы ценных предметов совершенно не совпадают с их собственными как таковыми родами, видами и относящимися к ним истинами и законами. Эти типы получаются путем выделения и группирования предметов именно соответственно фундированию ими той или иной модификации ценности, соответственно их функции в экономическом поведении, – путем «отнесения» к ценности и ее законам, – как бы путем просеивания «материальной» (эмпирической) действительности сквозь сито хозяйственной значимости «с точки зрения» экономической ценности и ее регулятивного принципа. На этом основании типы эти должны быть признаны «относительно-идеальными», «экономическими» типами «материальных» (эмпирических) предметов, фундирующими ценностные модификации, связи и законы. Такими типами являются различаемые экономической наукой «блага» и «услуги», «свободные» и «хозяйственные» блага, даже виды благ: непосредственно «потребительные» и «производственные» блага, «земля», «труд» и «капитал», наконец, специальный вид благ – «деньги». Хозяйственно значащими являются, далее, многие «материальные», в частности эмпирические закономерности, каков, напр., физико-технический закон убывающего плодородия почвы или психофизиологический закон, лежащий в основе закона Госсена о «насыщении потребностей», – закономерности, фундирующие законы ценности характерного дифференциального, «маргиналистического» типа.

Индивидуальное сочетание конкретных мотивов в каждом данном случае с большей или меньшей точностью определяет результирующий единый ценностный смысл хозяйственной ситуации и направление диктуемого ею поведения. «Зона неопределенности», возможных колебаний меры ценности при этом во всяком случае бывает ограничена закономерными пределами, как мы это видели на нашем примере. Самая амплитуда этой зоны и тенденция ее к расширению или, наоборот, к сужению в недопускающую колебаний «ценностную точку» подлежит аподиктическим законам.

Экономическая ценность конституируется в актах оценки как единый и общий для всякого возможного сознания идеальный объект.

Актов оценки столько, сколько hic et nunc «оценивающих субъектов», субъектов хозяйства, каждый со своей "субъективной" хозяйственной сферой и ситуацией и со своей специальной функцией в хозяйственном общении с другими субъектами*. «Субъект хозяйства» как хозяйственно-значащее понятие ни коим образом не совпадает с реальным психофизическим индивидуумом, «материальным субстратом» его может быть также социальная группа – торговый дом и социалистическое государство – бог, святой и т.д. Это целеноситель хозяйства. Более подробно см. ниже гл. 11.

Объектов оценки столько, сколько индивидуальных конкретных мотивов у данного субъекта в данный момент. Мера ценности каждого мотива фундируется конкретной материей данной хозяйственной ситуации, отнесенной к конкретным целям данного субъекта хозяйства. А самая ценность – и ее верховный регулятив – экономический принцип – сознается как единая и общая всякому возможному сознанию сущность, конечно, вне всякого отношения ко времени и к пространству. Это может звучать парадоксально, но это так.

Устранению видимости парадокса поможет аналогия с уже анализированными нами выше значениями слов. Мы видели, что значение слова и его выражающая функция совершенно не совпадают с проявляемыми речью психическими переживаниями говорящего. Слово своим значением называет предмет; говорящий, произнося слово, имеет в виду этот предмет через значение слова, – словесное значение есть интенциональный коррелят его акта «мнения»: представления, суждения и т. д. Собеседник, воспринимающий речь, слышит звуки слов и понимает их значение, т. е. его собственный акт идет на *то же* самое значение и через него на один и тот же предмет, что и акт говорящего. Актов много, а значение единое и общее. В этом единстве и общности значения весь смысл речи, языка, как орудия взаимопонимания. Таким образом, слово есть сложный, «разнородный» в строгом смысле, фундированный предмет, представляющий единство чувственного комплекса звуков и фундированного в нем, принадлежащего ему смысла, значения. Эмпирический звуковой комплекс – «материя» слова – бывает всякий раз, как слово кем-нибудь произносится, воспринимается, фантазируется (при этом обычно «мнится» значение этого слова) – значение же слова, то, что делает его этим словом – «гвоздь» – в отличие от иного – «панихида» – идеально «значит» как всегда одно и то же вне какого бы то ни было отношения ко времени и к пространству, и к личности гово-

---

* «Субъект хозяйства» как хозяйственно значащее понятие никоим образом не совпадает с реальным психофизическим индивидуумом, «материальным субстратом» его может быть также социальная группа – торговый дом и социалистическое государство – бог, святой и т. д. Это целеноситель хозяйства...

рящего. Известно, что и разная звуковая «материя» может иметь одно и то же значение: le clou, der Nagel, гвоздь – значит одно и то же. Казалось бы, полная аналогия между словом и хозяйственным мотивом, даже больше, чем аналогия, – формальная общность структуры: слово есть тоже мотив, именно мотив особого рода поведения, – языкового общения, понимания. И идеальное значение слова как мотива подлежит анализу во всех своих родовых и видовых различиях и во всех коренящихся в них аподиктических законах смысла, составляя объект специальной теории мотивации, особой идеальной, а не эмпирической, лингвистической дисциплины, именно общей или чистой грамматики.

Но, могут возразить, в том-то и различие слова от хозяйственного мотива, что слово имеет действительно тождественное «объективное» значение, ценность же хозяйственного мотива всегда «субъективна» и относительна, зависит от конкретного субъекта хозяйства и его индивидуальной, hic et nunc, ситуации. Слово всегда значит одно и то же, т.е. называет один и тот же предмет, кто бы, когда бы ни произносил его, хозяйственная же ценность всегда разная, смотря по тому, кто, где, когда и при каких обстоятельствах приписывает, предицирует ее предмету, оценивает предмет. А раз ценность зависит от оценки субъекта и от субъекта оценки, значит, она всецело «продукт» его психики, хотя бы и «проецированный» на оцениваемый объект. Вот аргументация, как будто бы обладающая убедительностью «само собою разумеющегося».

Однако она ошибочна. В основе ее лежит коренное недоразумение: неразличение значения слова и его предметного отношения. Слово – по идее, не нарушаемой и эквивокациями*, всегда значит *одно и то же*; но слово далеко не всегда или, вернее, почти никогда в обычном словоупотреблении не называет своим тождественным значением один и тот же предмет. И предметное отношение употребляемого слова зависит целиком от индивидуальных обстоятельств его употребления, от того, кто, где, когда и в какой обстановке, в каком предметном контексте употребил его. «Гвоздь» всегда значит гвоздь, не я сейчас, здесь имею в виду вот «этот» гвоздь, вбитый в стену, на котором висит картина. А гвозди бывают разные, и гвоздей в этом мире очень много, хоть несомненно и конечное число, но я могу вообразить их сколько угодно, бесконечно много, и любой из этого неопределенного объема, реальный или ирреальный, только воображаемый, одним словом, любой возможный индивидуальный гвоздь называется «гвоздем». Какой же именно имеется в виду, явствует из индивидуальной обстановки словоупотреб-

---

* Aequivocum – слово, имеющее два или более значения, при тождестве звуковой «материи» обладает каждым из них альтернативно, а не сразу все, т.е., в сущности, здесь столько разных слов, сколько разных значений, – напр., «пол» – sexe, «пол» – plancher, «пол» – demis.

ления. И вся эта относительность названия одним значением каждый раз разных предметов индивидуализирует, индивидуально фундирует единое идеально значение слова, но не делает ни это значение – единое и общее – ни его индивидуальный предмет, ни фундированное единство предмет – значение: «этот предмет: называемый так-то, – этот гвоздь, – ничьей психической проекцией, как это ясно было показано выше*.

Хозяйственная ценность совершенно так же «субъективна», «относительна» и «окказиональна» по самой сущности своей, как эти словесные значения. Это не мешает ей, как и им, сознаваться как всегда тождественно – единой, общей и объективной, т.е. быть идеей – трансубъективным, интенциональным коррелятом сознания, а не реальной частью его. Это значит, что последнее видовое различие ценностного момента и мера ценности – sub regulatione экономического принципа – отдельного мотива закономерно фундируется всей релевантной материей «хозяйственного поля поведения» данного субъекта hic et nunc. В это индивидуальное хозяйственное поле входит как реальная «материя» средств, так и ирреальная, фантазируемая «материя» конкретных хозяйственных целей, хозяйственного плана. И вся эта конкретная хозяйственная «материя» каждый раз всецело определяет разновидность и меру ценности каждого входящего в нее отдельного мотива. Ценность эта непрерывно варьирует во времени, пространстве и от субъекта к субъекту. Законы этого функционирования и его вариаций и составляют теорию хозяйственной ценности. Где же тут единство и общность? В верховном роде.

Родовая идея ценности тождественно присуща всякой своей разновидности и всякой своей квантитативной мере совершенно так же, как, напр., родовая идея числа тождественно присуща всякому виду чисел и всякому отдельному числу? Это – аксиома логики – не логики классов, объема, а логики содержания, логики идеи. Это сознание тождества и общности сказывается и в области словесного выражения, – мы только что говорили: ценность относительна, ценность варьирует, ценность каждый раз разная, – одна и та же ценность, в единственном числе. И как всякая истина, всякая теорема теории чисел, относящаяся к определенной их разновидности и к любому отдельному числу, аподиктически коренится в родовой идее числа и принадлежащих ей аксиомах, – так и всякая истина, всякий закон теории ценности, определяемый основными типами фундирующей хозяйственной материи, аподиктически коренится в родовой идее ценности, ее регулятивном принципе и

---

* Husserl. Log.U. 8. II. I ч. § 26. «Wesentlich okkasionelle u. objektive Ausdruecke». ss. 79–86 d. 3 Aufl. Ср. Vorwort z. 2 Aufl. 1913. S. IV d. 2 Aufl... «...okkasionelle Bedeutungen zu denen doch genau besehen, diejenigen *aller empirischer* Praedikationen gehoeren»... (курсив мой. – *А.З.*).

принадлежащих ей аксиомах. Не всякие разновидности и варианты допускает экономическая ценность, а закономерно определенные. И в этом определении верховные, родовые аксиомы ценности являются всегда в конечной основе, в корне дедукции большими посылками, а «материальные» фундирующие типы – всегда малыми. Мы видели, что сами эти типы являются «относительно идеальными», «экономически – значащими», т.е. выделяются именно как «материальные фундаменты» определенных ценностных модификаций. В то же время по своей собственной природе эти типы подлежат своим, большею частью эмпирическим законам, которые в свою очередь являются экономически значащими, они определяются временем и пространством, фундирующими важнейшие ценностные модификации (в особенности время, лежащее в основе процента на капитал).

Таким образом, ясна основная структура экономического предмета, как он интенционально конституируется в экономическом сознании. Это особого – верховного – рода мотив поведения, аналитически разлагающийся на хозяйственную «материю» и на фундированный в ней смысл – ценностный момент. Эта экономическая ценность есть идея, единственная и тождественная в своей родовой общности – во всех своих отдельных проявлениях и для всякого возможного сознания. «Материальные» фундирующие concreta в своих последних индивидуальных отдельностях специфицируют и индивидуализируют идею ценности как момент индивидуального hic et nunc мотива. Но она не перестает от этого быть идеей, низшей разновидностью единого рода, и познается как таковая не из опыта (наблюдения, эксперимента) индивидуальных отдельностей с последующей индукцией, а из идеации (идеирующей абстракции, интенции) своего верховного рода на основе примера, экземплификации любого одного отдельного случая. Так точно идея числа 2, зеленого цвета, фигуры треугольника познается не опытом и индукцией всевозможных парных, зеленых и треугольных индивидуальных предметов, а прямой идеацией данной разновидности и ее верховного рода – числа, цвета, геометрической фигуры вообще – на любом – реальном или фантастическом – отдельном примере*. Итак, если ценностный момент только и делает «материю» мотива «хозяйственно значащей», только и придает ей единый «моторный» смысл, материя эта в свою очередь индивидуализирует, относит ко времени, к пространству и к эмпирическим «естественным» закономерностям этот единый идеальный смысл. В этом и заключается специфическая «*гибридность*» экономического предмета, как и мотива вообще, его двойственная, идеально-реальная – структура. Как отражается эта структура предмета на методе, логическом стиле науки о нем, на смысле ее истин, отчасти уже неиз-

* Ср. P.F. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre. 1918, Vorwort. S. VI–VIII.

бежными попутными намеками, было подсказано выше, забегая вперед. Систематический анализ основных руководящих идей экономической методологии, как они определяются самой структурой предмета, составит задачу следующей главы. Заканчивая, отметим, что мы действительно не опирались в нашем феноменологическом и «предметно-теоретическом» (gegenstands-theoretische) анализе смысла и структуры экономического предмета ни на одно положение самой экономической науки (и никакой другой, в том числе и психологии), исходили лишь из непосредственно очевидного, а если и упоминали когда-то о каких-либо экономических типах и законах, то лишь для иллюстрации. Поэтому мы удовлетворили всякому разумному требованию беспредпосылочности подобных принципиальных критико-познавательных исследований и были верны «принципу всех принципов», гласящему: «Все то, что непосредственно дано, следует и брать просто так, как оно дано, и всякое положение, просто описывающее это данное, есть в подлинном смысле слова principium, абсолютное начало» *. И никакая "философия", никакая "точка зрения", никакая теория не в силах – логически – этого первично данного устранить и объяснить иным – wegerklären, wegtheoretisieren.

1 Публикуется впервые, по машинописи, хранящейся в фонде Г. Шпета (ОР РГБ, ф. 718, к. 26, ед. хр. 18.).

---

* Husserl, Ideen. § 24. Prinzip aller Prinzipien, ss. 42, 43.

Александр Койре

Философская эволюция Мартина Хайдеггера

Мне кажется, что исследование о «О сущности истины»[1] занимает в философском творчестве М. Хайдеггера место первостепенной важности. Значимо то, что всего через три года после появления «Sein und Zeit» его автор счел необходимым подвергнуть проблему истины — центральную проблему всякой, и в особенности его собственной, философии — новому, более глубокому изучению. Значимо и то, что потребовалось более десяти лет, чтобы идеи, изложенные им в лекциях в начале 1930-х гг.[2], созрели и приняли свою окончательную форму. Возможно, еще более значимо обратиться к произведению, сопровожденному предисловием, которое диалектически дополняет и проясняет это произведение, «превосходя» его. Впрочем, вот это предисловие. В дальнейшем станет ясно, насколько велика его важность, поэтому мне представляется необходимым процитировать его здесь полностью:

«Решающий вопрос («Sein und Zeit», 1927), касающийся "смысла", т. е. («S. u. Z.», p. 151) касающийся области проекции, т. е. открытости, т. е. истины бытия, а не только истины сущего[3], совершенно не разработан. Мысль остается, по видимости, на путях метафизики и тем не менее решительными шагами, ведущими от истины как справедливости к эк-зистирующей (ek-sistante) свободе, а от нее — к истине как сокрытости и мраку, совершает изменение вопрошания, которое составляет преодоление (превосхождение, Überwindung) метафизики».

«Знание, достигнутое в лекциях, находит свое завершение в сущностном опыте, который состоит в том, что, только исходя из Da-sein[4], в которое человек может проникнуть, готовится для исторического человека близость к истине бытия. Не только оставлена как предмет всякая разновидность «антропологии» и всякая субъективность человека, как это сделано уже в «Sein und Zeit», не только истина бытия разыскивается как «основание» новой фундаментальной исторической установки, но само развитие лекций стремится к мышлению, исходя из этого другого «основания» (Da-sein). Последовательность вопрошаний сама по себе является путем мысли, которая, вместо того, чтобы поставлять представления и понятия, сама себя ощущает и воспринимает как преобразование связи с бытием».

Исследование о «О сущности истины» занимает не только важное место в творчестве М. Хайдеггера. Думаю, что оно отмечает также важный этап в эволюции его мысли. Оно дает нам, на мой взгляд, адекватное объяснение великой тайны хайдеггеровской философии: не-выход в

свет второго тома «Sein und Zeit». Сопоставление тезисов «Vom Wesen der Wahrheit» с трактовкой той же самой проблемы в «Sein und Zeit» кажется мне необходимым. Начнем с «Sein und Zeit». Анализ понятия истины, который мы находим там, отправляется от парменидовского отождествления истины и бытия и переходит затем к традиционной концепции истины, истоки которой — у Аристотеля (хотя сам Аристотель никогда не исповедовал ее с той строгостью и исключительностью, которые она получила позже) и согласно которой «место» истины находится в суждении (утверждении, высказывании), чья «истина» состоит в «подобии» (ὁμοίωσις) или, как выражались в средние века, в adaequatio, correspondentia, convenientia intellectus ad rem.

Между тем ясно, что в этой adaequatio или convenientia таких несхожих сущностей, как intellectus и res, т. е. знания или суждения и его объекта речь не может идти ни о тождественности, ни даже о подобии (образ и оригинал) между «психическим содержанием», или «имманентным субъекту», и «реальным», или «трансцендентным» объектом[5]. Злоключения теории познания на протяжении двух тысячелетий показывают нам, что на этом пути нет выхода.

Оставим теории в стороне. Перенесемся в ситуацию суждения, самого познания. Познание истинно, т. е. оно является познанием, когда оно представляет нам вещь такой, как она есть; другими словами, в познании сама вещь представляется и раскрывается нам такой, как она есть. Это не представления, которые связываются или сравниваются между собой и ничуть не более с реальным объектом. Утверждение метит вещь, обращено на вещь, а не на содержание сознания; оно хочет нам сказать о вещи то, что она есть, показать нам ее такой, как она есть. Утверждение истинно, когда оно действительно таково, т. е. когда утверждение подтверждается (bewaehrt) актом познания, когда, например, в восприятии объект, отмеченный высказыванием, представляется самим собой и показывается сущей той вещью, которая была отмечена, и как сущей именно такой вещью, какой она была[6]. Именно в этом представлении вещи посредством суждения (утверждения), в представлении, которое нам доставляет вещь такой, как она есть, и состоит adaequatio, и истина, суждения. Связь суждения — и в целом intellectus'a — с вещью является полностью связью sui generis[7]. Суждение (утверждение) метит вещь; это формулирует М. Хайдеггер, говоря, что оно есть «бытие к сущему» (Sein zum Seienden), и его собственная функция состоит в том, чтобы показать нам вещь, открыть (Entdecken) нам ее и сокрытое (для нас) в ее прошедшем, сделать ее доступной нам, явной, рас-крытой, раз-облаченной. Истина утверждения в том, чтобы быть рас-крывающим, раз-облачающим. Познавать значит быть рас-крывающим по отношению к вещи (вещи реальной, сущему).

Именно во встрече процесса «рас-крытия», «раз-облачения» с «бытием рас-крытым», «раз-облаченным», или в «поставе раскрытия» («mise-a-découvert»), реализуется для нас подлинный феномен истины. Феномен, который, согласно М. Хайдеггеру, имели в виду уже греки, когда они описывали подлинный феномен истины посредством понятия Ἀλήθεια, «непотаенность» (Unverborgenheit). Λόγος, который говорит о том, каковы вещи, извлекает их из их потаенного бытия, рас-крывает, раз-облачает, обнаруживает их.

«Процесс рас-крытия» и «рас-крытое бытие» предполагает, что вещи (реальные существа, сущие) по сути рас-крываемы[8], а также — и даже главным образом — что кто-то их действительно рас-крывает. На самом деле, если бы никто их не рас-крывал, они оставались бы «скрытыми», «потаенными», облаченными в самих себе. Таким образом, необходимо, чтобы существовал «рас-крыватель», существо (сущее), чьи структура и способ существования как раз и позволяли бы ему выполнять эту функцию. В этом заключается сущностное условие возможности истины, его местопребывание. Итак, единственное существо *capax veritatis*, т.е. единственное известное мне существо (сущее), которое, в силу самой своей сущности, было бы «рас-крывающим», — это я сам, или, точнее, человек или, еще точнее, сущее, которое реализует сущностную структуру — осуществленную в человеке, — которую М. Хайдеггер называет Dasein[9]. Таким образом, сущностным условием истины является существование Dasein.

М. Хайдеггер говорит нам также следующее: «истина» обладает двумя аспектами — «процесс рас-крытия» и «рас-крытое бытие». Но эта вторая «истина», истина вещей, предполагает первую, «истину» Dasein. Таким образом, то, что рас-крыто, является «истинным» только в производном (вторичном) смысле. «Истинным» в исходном и первоначальном смысле понятия является Dasein, «рас-крывающее», но не «рас-крытое», «раз-облачающее», но не «раз-облаченное». Ибо — и здесь мы не должны позволить себя обмануть выражением — Dasein рас-крывает не предсуществующую истину. Как раз наоборот. Именно в самом этом рас-крытии конституируется истина; именно в и посредством своего рас-крывающего бытия создает ее Dasein. Таким образом, оно истинно в наиболее строгом и абсолютном смысле слова[10].

Анализ сущностной структуры Dasein означал бы изложение всей философии М. Хайдеггера, чего мы очевидно не можем здесь сделать[11]. Необходимо, однако, знать, что Dasein не является вещью, res, и даже res cogitans[12]. Ничто, согласно М. Хайдеггеру, не было столь гибельным для философии, как общее использование этой категории — res — для изучения различных существ (сущих); ничто так сильно не маскировало сущностную противоположность различных сущих и способов их суще-

ствования. Вещь — res — есть то, что она есть. Она, так сказать, замкнута в самой себе и безразлична ко всему остальному. Dasein, напротив, является по сути бытием в связи, бытием, которое соотносится с другой вещью, бытием (сущим), чье существование заключается в стремлении к другой вещи, в направленности на другую вещь. Его бытие является, как говорил М. Хайдеггер, «бытием к сущему», ein Sein zum Seienden [13].

Dasein находится в связи не только с другими сущими; оно также находится в связи и с самим собой. Здесь мы можем уточнить природу этой «связи». Dasein является сущностно озабоченным самим собой, своим собственным бытием, которое постоянно «в игре» для него. Эта связь с самим собой настолько фундаментальна для Dasein, что М. Хайдеггер не колеблется сказать, что «забота» составляет его сущность. Именно потому, что оно по сути является «заботой», связи Dasein с другими сущими будут, в общем говоря, способами «заботиться о» (besorgen); это значит, что в своем нуждающемся и озабоченном существовании Dasein будет заботиться об огромном количестве вещей, «касающихся его», т. е. его собственного бытия [14]. Потому же «сущие», т. е. вещи, представляются ему прежде всего и изначально не такими, как и какие они есть сами по себе, но как относящиеся к нему, к его нуждам, к его деятельности. Вещи, прежде чем быть вещами (Ding), являются предметами практики (Zeug); они являются для нас zuhanden (подручными), а не vorhanden (<наличными>, объективно данными) [15].

В «заботе» раскрывается для нас непрочный характер нашего бытия, его сущностная конечность, его глубинная нестабильность, его незавершенность. Dasein является своим собственным основанием, у него для «бытия» имеется свое собственное бытие, и поэтому оно сущностно является можественностью бытия (Seinkönnen). Оно никогда не является также «тем, что есть» (как вещи), но является всегда в некотором роде тем, чего нет, т. е. оно является своими собственными возможностями, которые оно набрасывает (entwirft) перед самим собой [16] и в которых оно постоянно преодолевает самое себя. Таким образом, Dasein постоянно существует, опережая самого себя (а также и отставая от себя самого); оно трансцендирует само себя; оно есть в самом себе трансцендирующее. Другими словами, оно есть (деятельно, динамично) свое собственное бытие, оно определяется самим собой, оно есть по сути свобода. Можно также сказать, что — поскольку его бытие является постоянно незавершенным и поскольку оно всегда есть можественность бытия другой вещью, — что Dasein не имеет сущности [17], и именно его существование образует его сущность. Существование, характеризуемое кроме прочего, и это существенно, своей конечностью и фактичностью: Dasein не выбирало своего существования. Оно есть как факт и все. Хорошо видно: Dasein является сущим совершенно особого рода. Его

«существование» — которое определяется и раскрывается в его структуре — не имеет ничего общего со статической existentia некоей res.

Внутренняя структура Dasein характеризуется тремя существенными моментами: расположенностью (l'affectivité, Befindlichkeit)[18], пониманием (compréhension, Verstehen) и речью (parole, Rede). Это значит, что Dasein с необходимостью «чувствует» само себя, находится в определенном аффективном состоянии, — следствие и выражение того, что оно всегда «аффицировано» (или «инфицировано») миром и раскрывает себя самого в этом состоянии; что, с не меньшей необходимостью, оно понимает себя — и понимает бытие — или, по крайней мере, интерпретирует себя и интерпретирует бытие (в традиционных выражениях: оно обладает сознанием себя и мира) и что это само-понимание или самоинтерпретация конститутивна для самого его бытия: оно не существует сначала, а потом понимается как таковое, но оно является своей самоинтерпретацией; наконец, что оно «говорит» — даже молча; ведь речь включает молчание как один из ее способов, — т.е. с необходимостью выражается и распространяется вовне.

Мы уже видели, что Dasein является по своей сути бытием по отношению, бытием к (vers). Это очень общее и абстрактное определение. Но мы можем уточнить: бытие Dasein является «бытием-в-мире» (In-der-Welt sein, esse in mundo) или «бытием-внутри-мира» (inesse mundo), что не означает, что оно есть «в» «мире» как вещь среди других вещей или как вещь есть «в» другой[19], но что оно присутствует в мире (и мир присутствует в нем), что оно «открыто» миру[20], что оно есть в некоторой степени вне самого себя. Именно поэтому ему не нужно «выходить из самого себя», чтобы «идти к вещам»: оно всегда есть и будет[21] в связи с вещами. И именно поэтому оно может их «рас-крывать» и «раз-облачать». Его рас-крывающее бытие — условие возможности истинного суждения — является способом «бытия-в-мире». Таким образом, именно «бытие-в-мире» является основанием возможности истины[22].

Нужно упомянуть здесь, чтобы избежать возможных упреков, что «мир» М. Хайдеггера не тождественен ни совокупности материальных вещей, ни даже совокупности всего существующего (совокупности сущих). «Мир» — это нечто вроде рамки или сети возможных связей, которая имеет свое основание в Dasein и которую Dasein набрасывает (Entwurf) на то, что существует (сущие, les étants, das Seiende), «мир» — это условие возможности «встречи» «сущих» сущим, имеющим структуру Dasein (человеком), категориальную структуру, которая делает возможным «рас-крытие». Он формирует, так сказать, основу («горизонт»)[23], на котором появляются «сущие», когда они выразительно раскрыты посредством Dasein[24].

В этом смысле все сущие также существуют «в мире», но совершенно иным способом, чем само Dasein существует «в» или «внутри» мира: сущие являются «внутри-мировыми». Нужно добавить также, что концепция М. Хайдеггера ничуть не является солипсистской: бытие-в-мире означает, сущностно и изначально, бытие-с-другими. Dasein никогда не существует одно. Оно существует всегда и уже с другими Dasein. Человек не является изолированным существом. Существование «других» для него так же достоверно и несомненно, как свое собственное.

Мы видели выше, что бытие Dasein характеризуется как возможность бытия, бытие в и для своих возможностей[25]. Мы видели, что оно «впереди себя самого» (и, следовательно, позади себя самого). Все это подразумевает, обосновывает или, лучше, раскрывает его сущностную временность. Здесь опять-таки не нужно представлять Dasein как сущее «во времени»: оно не существует «во времени» так же, как и не существует «во» внутри-мировом пространстве. Dasein само является подлинным временем, оно «темпорализуется», простирается (акт, но не состояние) в будущее, прошлое, настоящее: антиципация (anticipation), повторение (repetition), присутствие (presence)[26]. Оно является эк-статичным по отношению к самому себе, оно существует в эк-стазах будущего, прошлого, настоящего, и единство этих эк-стазов в Dasein, и содержит в себе «истинное» существенно конечное (наше будущее конечно), сущностно завершенное время. Опространствленное время науки и обыденной жизни существует в них лишь как извращенная деформация.

Dasein является, как мы видели выше, связью с самим собой и с миром, пониманием самого себя и мира, присутствием в самом себе и в мире; это включает в себя и основывается на том, что М. Хайдеггер называет открытостью (Erschlossenheit), что означает прозрачность (пассивную и активную). Dasein, в принципе, — ни в коей мере не в действительности, — прозрачно для самого себя. Эта прозрачность для самого себя, факт рас-крытого, раз-облаченного для себя самого бытия основывает свое рас-крывающее бытие по отношению к вещам. Dasein является, таким образом, по сути своей прозрачностью и своим просвечиванием, своим самораскрытием, и, следовательно, оно является по сути «истинным»; оно есть «поистине» («vraiment») то, что оно есть. Таким образом, оно существует в истине.

Однако, Dasein существует в истине лишь в принципе. На самом деле оно может быть и даже чаще всего оно существует в не-истине. Ибо Dasein может реализовываться двумя существенно различными способами, которые оба принадлежат к его изначальным возможностям быть (в этом смысле они в равной мере истинны). Оно существует «в истине», когда оно является для самого себя тем, что оно есть по своей собственной сути, т. е. когда рас-крывающее и рас-крытое совпадают в ясности и прозрачности. Это разоблачение самого себя самому себе за-

вершается в чувстве тревоги и в действии, в котором, посредством своего рода опережающей проекции самого себя, оно оказывается перед сущностной возможностью своего собственного не-бытия, т. е. своей смерти, когда перед лицом небытия, которое раскрывает ему тревога, оно признается в своей сущностной конечности. Итак, оно есть «аутентичным» образом, в том типе существования, который называется «аутентичность», тревожащееся и молчаливое существование, которое М. Хайдеггер называет «бытием к смерти» или «бытием для смерти»[27] (Sein zum Tode). Оно также может реализоваться «аутентичным» способом, который является способом нашего повседневного существования и который характеризуется растворением «в» вещах, деперсонализацией в безличном «On» («das Man»)[28], в болтовне, в рассеянности, в отвлечении от себя самого, в искажении для нас самих нашей сущностной реальности, а именно в бытии для смерти[29]. В этом способе существования Dasein является, в общем говоря, жертвой видимости (Schein), его интерпретация самого себя является иллюзорной, и ему необходимо действие насилия для того, чтобы оторваться от банальности повседневного, чтобы сорвать покрывало иллюзии и прийти к истине — откровению о самом себе и Бытии. Ни к чему говорить, что в неаутентичном способе бытия — обыденное, а потому и «нормальное» состояние Dasein не в «истине», а в «не-истине» (Un-wahrheit, fausseté)[30].

* * *

Теперь обратимся к работе «О сущности истины»[31]. <...>

Философия не отказывается от иллюзии. Мудрость, повторим, является признанием-принятием того, что есть. Признанием существенной необходимости сокрытия. Признанием невозможности сорвать покров заблуждения. Признанием невозможности, для человека, достичь искомой истины.

Философия — взгляд, устремленный из заблуждения к тайне, — является освободительницей в том смысле, что она нам раскрывает потемки в их «истине». Но дальше она не идет. Она находится на «полпути». Она нам ясно представляет «искаженный» («travesti») характер мира здравого смысла, мира безличного «On»; она нам ясно показывает неаутентичность неаутентичного существования. Но она не может указать нам дорогу к аутентичности. Метафизика как разоблачение Бытия для человека невозможна. Или, если хотите, она осуществляется в человеке как откровение тайны. Покров Изиды не может быть снят.

Все это подтверждает заключительное резюме, которым М. Хайдеггер завершает свое сообщение.

«Настоящее эссе выводит вопрос, касающийся сущности истины за рамки ее обычного определения через традиционное основное понятие и помогает нам спросить себя: не должен ли вопрос, касающийся сущности истины, быть одновременно и прежде всего вопросом, касающимся истины сущности. Но в понятии сущности философия мыслит бытие. Сведение внутренней возможности правильности утверждения к эк-зистирующей (ek-sistante) свободе пребывать в соответствии своему «основанию», также как предчувствие существенного источника этого основания в сокрытии и потемках могли бы указать на то, что сущность истины не есть пустая «общность» в «абстрактной» всеобщности, но единственное потаенное в истории, в единственной истории, разоблачающей «смысл» того, что мы называем Бытием и о чем мы, уже очень давно, привыкли думать только как о сущем в целом». Однако это плохая привычка[32]. Потому что сущее — даже взятое в своей целости — не является Бытием. И мышление о сущем в своей целости скрывает от нас или заставляет нас забыть Бытие в еще большей степени, чем мышление о единичных сущих.

* * *

Возможно, М. Хайдеггер прав. И человек осужден навечно «блуждать» в лабиринте, способный, самое большее, осознать свое ничтожество, способный, тем самым, постичь идею истины, но неспособный ее когда-нибудь достичь. Весьма вероятно, что так оно и есть. Фило-соф — не мудрец. Фило-соф — только человек. Мудрецом мог бы быть только Бог.

Данное нам в «Vom Wesen der Wahrheit» объяснение этой неспособности человека достичь истины является одновременно объяснением невозможности, с которой столкнулся М. Хайдеггер, желая выполнить обещание, неосторожно данное в «Sein und Zeit». Это объяснение, в целом, не выходит за рамки древнейших традиций философии: человек никогда не является «самим собой», своей «сущностью», он никогда не является «истинным» — в терминах Хайдеггера: человек никогда не является своим Da-sein, — и, тем самым, он никогда не совпадает со своим бытием и, следовательно, никогда не может снова вспомнить «забытую» истину.

«Sein und Zeit» было более оптимистичным произведением. Понятно почему. М. Хайдеггер на самом деле совершил в нем нечто восхитительное и, на первый взгляд, невероятное: он смог определить сущность человека — Dasein, — исходя из его существования (он обнаружил даже, что его сущность является его существованием); более того, он определил две существенные модальности, — аутентичность и неаутентичность, в которых осуществляется эта сущность[33].

Естественно предположить, что неаутентичное и аутентичное противопоставлены как «да» и «нет» — Dasein существует в истине (аутентичности) и в не-истине (неаутентичности). Tertium non datur. Однако сам факт возможности разоблачения — т. е. снятия покрова — неаутентичности и постижения ее в ее «истине», т. е. в том, что она есть, в ее бытии в качестве иллюзии, не подразумевает ли он, с необходимостью, возможность и способность ее преодоления и проникновения, до некоторой степени, в подлинность? — Заключение представляется неопровержимым. Действительно, многие философы не устояли перед ошибкой такого рода.

Без сомнения, недостаточно проникнуть в «аутентичность». Нужно также иметь возможность в ней полностью реализоваться. Но поскольку Da-sein, в своей сущности, является конечным и смертным, поскольку оно является «можественностью бытия», опережающим набрасыванием самого себя, «бытием в» или «бытием через» свои возможности, не может ли оно, набрасывая себя к своему абсолютному пределу, к своей наиболее чистой возможности, возможности невозможности бытия, не может ли оно в своем «бытии для смерти» или «бытии к смерти» реализовать целостность своего существования, осуществить свое «смертное бытие»? Понимая таким образом свою смерть[34] — т. е. свое собственное небытие, — не может ли оно, в отныне приобретенной истине существования, понять также свое собственное бытие и тем самым открыть доступ к пониманию Бытия[35]?

Надежда, что бы ни случилось после, не была необоснованной. Увы, она показала себя иллюзорной.

Однако — и именно в этом состоит признание или открытие, которое нам дает «Vom Wesen der Wahrheit», — недостаточно снять покров иллюзии, «понять» неаутентичность повседневного существования, почувствовать деперсонализацию, лишенность корней в безличном «On» для того, чтобы завоевать — или отвоевать — себя , чтобы утвердиться в аутентичности. Γνῶθι σεαυτόν, эта древняя мечта философии, остается недостижимой. Irre (сумрак, заблуждение, неясность, отчуждение) непреодолимо. Dasein является тайной. Непроницаемой тайной, поскольку сущностная свобода, основание нашего бытия является сразу и одновременно сущностью истинного и сущностью ложного. Однако здесь есть нечто, чего мы не можем понять. Нечто необычайно волнующее: поскольку, если это действительно так, возможно — это, несомненно, чистая возможность, но которая не может не прийти в голову, — что сущность сама по себе является не «истинной», а «ложной». Это означало бы, что установленное нами соответствие между истиной=аутентичностью и ложностью=неаутентичностью является само по себе ложным и что повседневность, безличное, «неаутентичное» является «поистине аутентичным», а «аутентичность» — иллюзией.

Ситуация, которую нам раскрывает «Vom Wesen der Wahrheit», была, по сути, предопределена уже в «Sein und Zeit»[36]. Поскольку, если истина и не-истина были там только соотнесены как две имманентные и существенные возможности Dasein, которое, тем самым, может существовать как «в истине», так и «в не-истине», но еще не были неразрывно переплетены в «самом существенном основании самой существенной истины», то эта соотнесенность неминуемо приводит нас к вопросу, как она возможна, и к поиску «внутреннего основания ее возможности». Однако непонятно, как одна и та же сущностная структура (Da-sein) может реализовываться двумя несовместимыми и совершенно противоположными способами, как она может быть основанием возможности, т. е. для М. Хайдеггера, как она может быть сущностью как истины, так и не-истины. Немыслимое станет тайной, когда «существенная свобода» проявит как «облачающая» и «разоблачающая», как истина и не-истина сразу и одновременно... Тогда, вместо того, чтобы пребывать или (обычно) в не-истине, или (редко) в истине, мы будем всегда в Irre, неясности, помутнении разума и заблуждении.

Сущность истины — и не-истины — есть тайна... Это значит, что Da-sein само по себе есть тайна. И что Da-sein, наше собственное Da-sein, становится для нас трансцендентным, таким же трансцендентным — и таким же непостигаемым — как умопостигаемое и трансцендентное «Я» Канта. Не дает ли нам «Sein und Zeit» не что иное, как антропологию[37] (несмотря на утверждение обратного), и решительный отказ от всякой антропологии как преодоление всякой метафизики, которое провозглашается предисловием к «Vom Wesen der Wahrheit», подразумевает отказ от основных позиций «Sein und Zeit».

М. Хайдеггер отныне апеллирует к истории. Именно в истории конституируется истина; именно в истории конституируется «смысл» бытия, поскольку история сама по себе является отныне лишь историей этого конституирования.

Обоснованно ли это обращение к истории? Не является ли это просто отчаянной попыткой найти выход? Лично я в это не верю, несмотря на все настаивание М. Хайдеггера (начиная с «Sein und Zeit») на историчности человека, на историческом человеке, на тождестве человеческой истории и истории философии[38]. Ведь чем может быть для него история? Может ли она быть чем-нибудь иным, чем серией вопросов без ответа?[39] Действительно, каким образом «смысл» бытия, это единственное сокрытое, может разоблачиться в истории, если Da-sein как таковое неспособно это сделать? Внутреннее условие возможности истории является ничем иным, как временностью Da-sein. Сущность истории, таким образом, «сокрыта» в Da-sein.

Однако ничто, без сомнения, по крайней мере, на первый взгляд, не является менее индивидуалистичным, чем философия М. Хайдеггера. Потому что, если Da-sein является сущностно «моим» Da-sein, это «Я», или это самотождество, никогда не является «мною», или самотождеством, отдельным. Da-sein является по сути Mit-sein, сосуществованием. Человек, таким образом, всегда существует «с» другими людьми (одиночество, говорит М. Хайдеггер, является способом сосуществования). Но в то же самое время ничто, возможно, не является более индивидуалистичным, чем философия М. Хайдеггера. Поскольку, хотя мы и живем с другими людьми, умираем мы в одиночестве. Другими словами, только в плане неаутентичного существования Da-sein оказывается вовлечено в Mit-sein. Напротив, в плане аутентичности, в своем существовании «для смерти», оно совершенно одиноко; настолько одиноко, что оно уже и не в одиночестве; или, если хотите, оно настолько одиноко, что никакое отсутствие не нарушит больше его существенного одиночества. В аутентичности не существует больше человеческого контакта, или, что то же самое, не существует аутентичного общения между экзистирующими. Несомненно, «другие» не исчезают для аутентичного эк-зистирующего; наоборот, они всегда налицо, они даже являются, с его стороны, объектами заботы и опеки. Но — одновременно и главным образом — и объектами равнодушия. Все, что в аутентичности экзистирующее Da-sein может сделать для других — это оставить их, как они есть.

Нет аутентичного общения и коммуникации. Несмотря на то, что речь (Rede, Sermo) является одним из определяющих «атрибутов»[40] Dasein, напрашивается то же замечание, что и в предшествующем. Дискурс, выражающий структуру бытия в его целостности, является ложной приманкой. Речь как язык имеет место только в плане неаутентичности: беседа, болтовня, сообщение сведений, и т. д., и т. д. Она никогда не служит общению между существами, она никогда не возвышается до диалога. На возражение, что общение и диалог, по всей видимости, невозможны в плане неаутентичности, нужно было бы заметить, что в плане аутентичности они также невозможны. Ибо речью подлинного существования является молчание. Или поэзия.

Как в этих условиях можно получить историю? История не является ни молчанием, ни поэзией. История не является даже речью. История — это диалог.

Любопытно, что столь антиисторическая философия, как философия Платона, гораздо лучше схватила «внутренние условия возможности», т. е., по М. Хайдеггеру, сущность истории, чем его философия историчности. Поскольку, если действительно существует история, — даже если она является лишь *absurd story, full of sound and fury, told by an idiot, signifying nothing*[41] — не можем ли мы из этого заключить, что

не в молчании, а в диалоге реализуется аутентичность Dasein? Возможно, это объясняет, в конечном счете, неудачу М. Хайдеггера.

Но вернемся к истине и ее сущности. Феномен истины раскрыт нам в совпадении намеченного и раскрытого, раз-облачения и раз-облаченного. Именно в самом этом совпадении раскрыт нам феномен Бытия. Именно в, и посредством Da-sein осуществляется это рас-крытие, и именно существенная структура Da-sein (эк-зистирующая (ek-sistante) свобода, которая «оставляет» вещи такими, какие они есть) раскрыта нам как существенное условие этого (и любого) раскрытия. Из этого мы заключили, что именно «эк-зистирующая (ek-sistante) свобода» составляет сущность истины, что она является основанием раскрытия самому себе (прозрачности), которое составляет основание esse ostentativum Da-sein. Но более внимательный анализ нам показал, что разоблачение сущего всегда сопровождалось облачением заново и даже было возможно только на основе облачения заново. Разоблачающее бытие Da-sein является одновременно и первоначально бытием облачающим и сокрывающим. Оказывается, разоблачение сущего подразумевает искажение. Оказывается, выставление напоказ имеет основанием и, следовательно, условием возможности еще более первоначальную потаенность (une occultation), чем оно само. Бытие Da-sein оказывается esse occultativum. Если дело обстоит таким образом, имеет ли смысл говорить об истине Da-sein? И искать в Da-sein условия возможности — т. е. сущность — истины? Тогда проблема условий возможности истины оказывается неразрешимой (при условии, что она вообще имеет смысл) и ведет нас прямиком в безвыходный лабиринт заблуждений.

В этом лабиринте все изменяется под нашим взором (или, возможно, только скрывается и искажается) и, тем самым, становится тайной. Поскольку, если условием возможности разоблачения является потаенность (l'occultation) и сокрытие, то разоблачение является искажением, а истина — заблуждением. Ибо, если истина является разоблачением искаженного посредством искажающегося Da-sein, следовательно, именно иллюзия является Бытием, а Бытие является ничем иным, как иллюзией. Но тогда именно иллюзия скрывается, а не Бытие, и сокрытие сокрытия возвращает нас к исходной точке.

Это лишь доказывает то, что мы проделали ложный путь, отождествляя сущность с условиями возможности и пытаясь найти в чем-нибудь ином по отношению к истине условия возможности истины, т. к. именно она — истина — является условием возможности всех условий возможности.

Примечания

Публикуется в сокращении по изданию: A. Koyré. Études d' histoire de la pansée philosophique. Paris-V: Armand colin. 1961. Впервые опубликовано: Critique, 1. 2 №№, Париж. 1946. Купированию подвергся реферативный фрагмент статьи, большей частью состоящий из цитаций работы Хайдеггера «Vom Wesen der Wahrheit», читать которую следует по-немецки.

1 Martin Heidegger. Vom Wesen der Wahrheit, стр. 32, Francfort, 1943. — Перевод на французский язык A. de Waehlens'a был опубликован в 1945 г.

2 См. Vom Wesen der Wahrheit, предисловие: «Предыдущий вопрос о сущности истины обсуждался сначала на публичных лекциях (осень и зима 1930 г. в Бремене, Марбурге, Фрибурге и летом 1932 г. в Дрездене).

3 Я предлагаю передавать Seiendes, das Seiende=ens=ce qui est (то, что есть) как «сущее» («l'étant»), как это уже делали Lévinas и Jean Wahl. Я буду использовать «existence» («существование») в смысле existentia=Vorhandenheit и буду писать «ek-sistence», как писал сам М. Хайдеггер, чтобы передать Ek-sistenz, термин, описывающий способ существования человека (всего имеющего структуру Dasein), способ существования, в котором человек преодолевает себя и «выходит» из самого себя (транс-цендирует себя), и природы в целом. Мне кажется, что смысл выражений М. Хайдеггера может быть легче передан на латыни периода схоластики, чем по-французски, поэтому иногда я буду сопровождать эти выражения их латинскими эквивалентами.

4 Понятие «Dasein», которое играет очень большую роль в философии М. Хайдеггера, было переведено H. Corbin'ом (см. «Qu'est-ce que la Methaphysique?» М. Хайдеггера, Paris, 1938) как «réalité humaine», «человеческая реальность». Этот перевод, несомненно правильный, поскольку Dasein обозначает фундаментальную структуру человеческого бытия, имеет, однако, тот недостаток, что смешивает реальность (способ существования) человека и реальность (способ существования) того, что является таковым для человека. Кроме того, он ошибочно антропологизирует учение Хайдеггера. Dasein является «структурой» или, используя более привычный термин, сущностью, которая актуализируется в человеке, но которая могла бы (и возможно, она это делает) актуализироваться в других «сущих», или даже вообще не актуализироваться. Я предпочел следовать примеру A. de Waehlens'a (см. «Philosophie de M. Heidegger», Louvain, 1942) и не переводить понятие Dasein, используя его как есть, как terminus technicus; тем более потому, что даже на немецком он есть не что иное, как terminus technicus heideggerianus. На самом деле в обыденном языке, как и в философском дохайдеггеровском языке, существительное Dasein означает existence (существование)=existentia и обычно ничего больше. Говорят также о Dasein Gottes в том же смысле, в каком говорят и о существовании Бога. Sein и Dasein противостоят друг другу или совпадают в точности как esse и existentia; второе из этих понятий допускает часто оттенок активной актуализации, так же как у Фихте, который, используя его, говорит о kräftige Dasein des Seins — о силовом (возможном) существовании бытия. Только у Гегеля вследствие диалектического отождествления бытия и ничто Dasein предстает как результат этого процесса: «Das Sein im Werden, als eins mit dem Nichts, so wie das Nichts eins mit dem Sein, sind nur verschwindend; das Werden fällt mit seinem Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein

Resultat ist somit das Dasein (Encyclopedie, § 89). Буквально da sein (глагол) означает бытие здесь, настоящее бытие (ich bin da=je suis la, я здесь). М. Хайдеггер пишет также Da-sein (с дефисом) в смысле актуализации, представления в настоящем акта существования (mein Da-sein) и, более того, говорит также о Sein des Da, о бытии здешнего, что означает не «бытие на этом вот месте (здесь)», «être du lieu (l'a)», а бытие наличного присутствия, наделяющее пространством и временем акт сущего, имеющего структуру Dasein, которая единственная придает смысл здесь. De Waehlens использует иногда для перевода Da термин «haecceité», «метафизическая индивидуальность», который, однако, имеет недостаток, поскольку заставляет думать о haecceité Д. Скота, с которой термин М. Хайдеггера не имеет ничего общего. Пожалуй, можно было бы говорить: hicceité.

5 Подстановка в суждение, реальный психический процесс, «идеального содержания» ничего не изменяет в принципе, только усложняя исходную проблему новой трудностью, а именно проблемой причастности суждения hic et nunc своему идеальному содержанию.

6 Это совпадение между самопредставлением вещи и способом, которым она «отмечена» (visée), Э. Гуссерль назвал «очевидностью».

7 Именно этому отношению Гуссерль дал — или вернул — имя интенциональности.

8 «Раскрытие» подразумевает, по крайней мере для М. Хайдеггера, что вещи (сущие) в самих себе утаены, облачены, погружены во мрак и непрозрачность.

9 Dasein является, таким образом, ens ostentativum или ens revelativum. В Dasein или благодаря Dasein бытие (сущее) становится известным: новая версия теории «спекулятивной» роли человека в Универсуме.

10 М. Хайдеггер его утверждает express is verbis. Он говорит даже, что, когда не было Dasein или когда уже не будет существующего Dasein (wenn kein Dasein existiert), не было и не будет истины. Можно задаться вопросом, имеет ли это утверждение смысл.

11 Читатель может обратиться к великолепной работе A. de Waehlens'a «Philosophie de M. Heidegger», Louvain, 1942, где он найдет исключительно точное и мудрое изложение мысли немецкого философа.

12 М. Хайдеггер упрекает Декарта в том, что тот установил, посредством самой своей терминологии, параллель между мыслью и протяженностью, res cogitans и res extensa, и таким образом скрыл их онтологическую гетерогенность.

13 В гуссерлианской терминологии — оно интенционально.

14 Ввиду частых недоразумений здесь представляется полезным сделать уточнение, что немецкий термин Sorge и особенно глагол sorgen означает не только «заботу» («souci»), но еще и «опеку» («soin»), «быть озабоченным» и «заботиться».

15 Трудно сказать, является ли для М. Хайдеггера способ существования Vorhandenheit превосхождением или деградацией Zuhandenheit: инструмент становится вещью, только когда он сломан... Едва ли есть необходимость настаивать на прагматистском и бергсоновском источниках понятий М. Хайдеггера, и все же нужно заметить, что работа не составляет сущностную структуру Dasein: оно не является faber.

16 Или в которые оно «проецируется».

17 Его «сущность» формируется посредством и в своем существовании, что не мешает Dasein быть «сущностной структурой» и, следовательно, «сущностью». Я настаиваю на этом потому, что этот смысл утверждения М. Хайдеггера чаще всего интерпретируется неправильно.

18 Буквально: «самочувствие» («se portance»). Таким образом, аффективное или эмоциональное состояние, обычно рассматриваемое как самое субъективное в человеке, является, для М. Хайдеггера, следствием связи с (аффицирования) сущим в целом. Невозможно представить себе большего отрицания субъективизма.

19 Речь не идет о пространственном отношении. Dasein не существует в мире как вода в бутылке или как все сущее существует, для Аристотеля, в (внутри) небесном своде (мире). Речь идет об отношении присутствия в, стремлении к, интереса для... Anima est ubi amat, сказал святой Августин; Dasein est ubi curat.

20 Dasein есть точная противоположность монаде Лейбница: последняя не имеет ни окон, ни дверей вовне; также и Dasein, но вследствие того, что оно не имеет стен, и поэтому не имеет внутреннего содержания. В сущности, или, если угодно, «диалектически», это одно и то же.

21 Dasein — т. е. человек — не создает свой «мир» из «ощущений» и не проецирует его во вне; он проецирует себя самого на мир, который «уже здесь» («deja la»).

22 Бытие Dasein характеризуется своей фактичностью; его бытие-в-мире (его Da-Sein) характеризуется заброшенностью (Geworfenheit), тем, что оно «заброшено» в мир и там в некотором роде покинуто. H. Corbin (см. М. Хайдеггер, «Qu'est-ce que la Methaphysique?», Paris, 1938) переводит Geworfenheit как «dereliction», «богооставленность» («одиночество»), что, представляется, включает идею деградации, падения, которой нет в Geworfenheit. Geworfenheit является фактом моего настоящего существования, а не фактом моего прошлого: я существую как брошенный в мир, как в него «уже» брошенный. Dasein осуществляется целиком, как у Канта. Можно было бы сказать, что Dasein не имеет прошлого.

23 Гуссерль говорит в этом смысле о «горизонте бытия вещей» (Seinshorizont der Dinge).

24 Таким образом, можно сказать, что «мир» существует в Dasein или что он есть способ существования (eine Seinsweise) Dasein и что в силу этого факта он есть сама «человеческая реальность».

25 Dasein, в своем бытии, осуществляет первенство возможного по отношению к реальному. Можно было бы сказать, что оно является сущностно ens in potentia или что оно является possest.

26 Первенство возможного подразумевает первенство будущего по отношению к другим «эк-стазам» (измерениям) времени. Мы живем и действуем, исходя из будущего. В этой характеристике, как и в других, например в характеристике Dasein как бытия, которое не есть то, что оно есть, и есть то, что оно не есть, М. Хайдеггер сходится с Гегелем — кажется, незамеченный или, по крайней мере, нераскрытый факт. — См. мое исследование о «Гегеле в Йене», Revue d'histoire et de la philosophie religieuses, 1934; supra, S. 135.

27 Dasein — или человек — может, таким образом, быть определено как: смертное бытие (сущее), которое сознает себя таковым. Философия «Sein und Zeit» является memento mori в наиболее сильном и абсолютном смысле, т. е. в смысле тотального уничтожения. Поэтому неудивительно, что хайдеггеровский экзистенциализм развился в философию отчаяния.

28 «Говорят, делают» («On dit, on fait»)... Безличное «On» не есть «я». Безличное «On» является никем.

29 Невольно думается о паскалевском «развлечении».

30 М. Хайдеггер всегда настаивает на факте, что неаутентичность (uneigentliches) является столь же исходной, как и аутентичность (eigentliches), и что оно принадлежит к сущностным возможностям Dasein. Он характеризует, однако, первое состояние как Verfall, деградацию, вырождение.

31 Терминология «Vom Wesen der Wahrheit» глубоко отличается от терминологии «Sein and Zeit». Так, мы не найдем там больше ни Sorge (souci, заботы), ни in-der-Welt-sein (esse in mundo и inesse mundo, бытия-в-мире или бытия-внутри-мира), ни триады Befindlichkeit (état affectif, аффективное состояние), Verstehen (compréhension, понимание) и Rede (parole, речь), ни даже Geworfenheit (заброшенность) и Entwurf (набрасывание). Entdecken (découvrir, раскрывать) заменено Ent-bergen (dé-voiler, раз-облачать), возможно, за счет связи с Ver-bergen (cacher, dissimuler, укрывать, утаивать), которое М. Хайдеггер использовал в своем переводе Ἀλήθεια=Un-verborgenheit (непотаенность). Взамен появилась целая серия новых понятий: das Offene и Offenheit (l'«ouvert» и l'«ouverture», «открытое» и «открытость»), Irre (l'«errance», «блуждание», потемки или гипостатизированное блуждание (l'errer hypostasié)) и т. д. Existenz пишется отныне как Ek-sistenz и оказывается противопоставлено и согласовано с In-sistenz... М. Хайдеггер не сообщает причину этих терминологических изменений. Возможно, она коренится в его исследовании о Гельдерлине; но также может быть, что М. Хайдеггер заметил, что «изначально открывающаяся» в «Sein und Zeit» терминология с большей легкостью может превратиться в «Gerede» (болтовню), чем терминология, «овеществленная» («reifiée») в традиции. Действительно, эзотерическая терминология работ М. Хайдеггера внесла немалый вклад в их удивительную популярность. Эзотеризм полон чар... И в равной мере — опасностей. Так, недавно М. Хайдеггер пожаловался, что никогда — или почти никогда — он не был понят. Его случай хорошо иллюстрирует тезис, согласно которому «распространение философского учения напрямую зависит от числа бессмыслиц, которые могут быть высказаны по ее поводу».

32 Так же объясняется заявление, сделанное М. Хайдеггером в его предисловии, что мы идем к превосхождению (Ueberwindung) метафизики, которая интересуется только высказыванием в его целости. Она (метафизика), таким образом, с необходимостью предполагает «забвенье» Бытия.

33 Da-sein, — как я уже говорил выше, — является сущностью или существенной структурой человека, точнее, такого существа, как человек. Но какого человека? Является ли человек в целом только биологическим существом, которое мы называем человеком? В таком случае актуализация Da-sein должна происходить в человеческом роде. Или человек является только «историческим» существом? В таком случае актуализация или существование Da-sein было бы «ограничено» существованием носителей (Träger) истории. Если именно последняя интерпретация является правильной, становится ясным, почему

М. Хайдеггер мог, шаг за шагом, уменьшая количество «исторических людей», прийти к отождествлению «исторического человека» и, следовательно, Da-sein с «арийской расой», «немецким народом», Гитлером и, не впадая в биологизм, стать Нацистом.

34 См. supra, с. 255, одно из лучших исследований по философии М. Хайдеггера, а именно M. Sternbeger'a, озаглавленное «Der Verstandene Tod» (Leipzig, 1934). Тем не менее можно задать себе вопрос, не исказило ли с самого начала это настаивание на смерти, явлении по существу биологическом, исследования М. Хайдеггера. Нужно отметить, однако, что М. Хайдеггер, по-видимому, любой ценой хотел избежать биологизма: его Dasein говорит и действует, зато оно не ест и не размножается.

35 Часто забывают, что целью, преследуемой М. Хайдеггером, является — или являлась — онтология. См. значительную для нашего времени книгу Jean Wahl'я, «La fin de l'ontologie», Paris, 1958.

36 Это предопределение видно, по правде говоря, только post factum.

37 На самом деле это и является в нем самым ценным.

38 Несомненно, в Da-sein М. Хайдеггера есть немного «забытого» у Гегеля.

39 Und der Narr wartet auf Antwort. И глупец ожидает ответа, — сказал уже Гейне.

40 Ничто так не похоже на отношение Da-sein к его «структурным моментам», как отношение субстанции Спинозы к ее атрибутам.

41 «Абсурдной историей, полной шума и ярости, рассказанной идиотом, ничего не значащей» — цитата из книги У. Фолкнера «Шум и ярость» (*прим. пер.*).

Перевод А.П. *Козырева.*
Редактура О.В. *Никифорова.*

О **С.В. Кравкове** нам известно только то, что в 20-х гг. он работал в философской и психологической секциях ГАХН. В осеннем полугодии 1925–1926 гг. Кравков выступил с докладом «О новых американских работах по цветному зрению» в комиссии по изучению проблем художественной формы. Известно также, что Кравков близко знал Г. Шпета, сотрудничая с ним в ряде исследовательских проектов в те же годы.

С.В. Кравков.

Самонаблюдение

I. Нужен ли интроспективный метод психологу?

Незаменимость интроспекции при качественном познании переживаний

Если мы интересуемся анализом явлений нашего сознания — то совершенная необходимость для нас метода самонаблюдения очевидна.

Содержание таких понятий, как сомнение, радость, представление, отвращение, припоминание и т.п., в их качестве необходимо дается через интроспекцию (т.е. самовосприятие или самонаблюдение). И притом *лишь* через интроспекцию, ибо, поскольку я хочу познать, что такое гнев или хотение, я не могу достичь этого знания объективным наблюдением. Объективно я могу лишь воспринять выразительные движения, связанные с гневом и хотением. Но эти движения будут лишь движениями, но не гневом как таковым в его качественности и не хотением с присущей ему качественной характеристикой. Различение одних переживаний от других, усмотрение между ними сходств, связей и т. п. — в равной мере требует для своего осуществления приложения интроспективного метода, самовосприятия* . Как слепому нельзя уяснить, что та-

* В иных случаях эти различения и сравнения могут приобретать аподиктически достоверный характер, благодаря приложению «феноменологического» или «аналитического» метода. Метод этот в последнее время особенно разрабатывался Э. Гуссерлем в ряде его сочинений (Logische Untrsuchungen: Philosophie als strenge Wissenschaft; Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw.; по-русски имеется: «Логические исследования» т. 1-й; «Философия как строгая наука» в "Логосе" за 1911 г.). Феноменологический метод следует отличать от интроспективного метода описательной психологии. Этот последний стремится к установлению состава и связей наших переживаний как временных процессов в индивидуальных человеческих сознаниях; если на основе интроспекции создаются общие выводы, то для этого прибегают к увеличению числа наблюдений и к индукции; выводы, так получаемые, могут обладать лишь достоверностью факта.

кое красный цвет, так и объективными методами нельзя прийти к познанию качественного мира переживаний.

III. Предмет психологического интроспективного описания. Нужен ли особый акт для его восприятия и каковы свойства этого акта?

Вопрос о специфичности интроспективного восприятия

В предыдущем мы пришли к тому, что от интроспекции, как способа познания действительности, должно ожидать для научного образования понятий не более чем в естественных науках от голого наблюдения. Она сама по себе одна не может ни конструировать законов, ни создавать объяснительных понятий. Отнеся, таким образом, интроспекцию к одному из родов *восприятия*, мы вместе с тем должны уяснить себе своеобразность и специфичность этого рода восприятия, как совсем особого источника познания.

Подобное отграничение интроспективного восприятия от восприятий иного рода будет нами достигнуто выяснением прежде всего того, на что оно направляется, что им познается — иными словами — *выяс-*

В отличие от этого, метод аналитический вовсе не ставит себе задач устанавливать фактически случающиеся, в определенных временно-пространственных условиях, картины переживаний, но рассматривает отдельные моменты сознания в их "идее" или сущности, желая вскрыть свойства и соотношения, присущие им по существу — независимо от переживания или непереживания их в тот или иной момент теми или другими индивидуумами. Так, феноменологом могут устанавливаться самые основные различения в психическом бытии, вроде утверждений: «Звук разнороден с цветом», «восприятие есть положение сознания качественно иное, чем воление», или соотношения связи вроде: «цветность неотделима от протяженности». И подобные утверждения не нуждаются в увеличении числа наблюдений — они самоочевидны, как геометрические аксиомы и так же, как эти последние, обладают аподиктической достоверностью.

Значение подобных основных аналитических положений для психологии чрезвычайно велико.

Но нам здесь, в связи со специально нами поставленной темой, хотелось бы лишь отметить, что и это идеирующее усматривание *сверхиндивидуальной сущности возможно фактически лишь* для тех, кто знаком с качеством отдельных индивидуальных переживаний, соответствующих этим сущностям, т.е. *для тех, кто имеет интроспективные познания*. В таком смысле мы должны утверждать, что и феноменологу нужен интроспективный метод: интроспекция дает ему подготовительный материал. Мы повторно отмечаем: выводы феноменологического рассмотрения не суть индуктивные построения — они не даются опытом, «не основываются на нем» (как говорит Гуссерль), но познание их *начинается* с опыта. Идеализация на основе воображения также предполагает, что хотя бы элементы комбинируемых образов даны опытом.

нением предмета научного психологического описания, поскольку как раз интроспекция и дает нам это последнее.

И здесь должно заметить, что в обычном повседневном нашем сознании мы оперируем не с тем, что является предметом исследования интроспективной описательной психологии. Хотя то, что обычно занимает наше сознание, и есть тем самым факт нашей психики, и казалось бы, что поэтому уже должно было бы являться объектом науки о психических явлениях, однако, будь так, все без исключения были бы всегда научными психологами. Ибо всякий, представляя что-либо, знает, *что* именно он представляет; *ощущая* — знает, *что* им ощущается; *желая* — знает, на что его желание направлено; совершая волевой поступок, всякий обычно сознает, *что* он хочет и *чего* старается достичь; наконец, *мысля* — всякий знает свои мысли, знает, *что* он мыслит*.

Иметь такое знание о фактах нашего сознания для нас нет ничего легче. Без него было бы невозможно и общежитие. Интересы последнего требуют, чтобы мы представляли себе следствия наших деяний и сознавали бы, *что* мы представляем; всякая беседа предполагает обдумывание, т.е. сознавание нами того, что мы мыслим; ощущения указывают нам, что на нас воздействует, с чем мы имеем дело и т.д. Для осуществления подобного знания каждым не требуется ни специального к тому намерения и старания, ни того меньше, каких-либо особых научных и экспериментальных приемов.

Но то, что познается здесь нами, хотя и является, в широком смысле, фактами нашего сознания, тем самым не оказывается предметом, интересующим психологизирующего наблюдателя. В противном случае — будь предметом психологии *все факты* сознания — существовала бы лишь одна наука — психология, и объектом ее изучения было бы буквально *все*.

Однако легко видеть, что такое широкое толкование предмета психологии приводило бы нас к исходному пункту недифференцированности областей научного исследования, в настоящее время уже превзойденному. Дифференциация исследования и классифицирующее расчленение «целостного единого опыта» донаучного человека значительно сузили и тем самым точнее определили предмет описательной психологии.

Поэтому «различение самих *переживаний* («содержаний сознания») от представляемых (или воспринимаемых, или суждением даваемых) в них *не-переживаний* остается... фундаментом для различения наук как областей исследования»**.

---

* Не должно смешивать: знает свои мысли, но не то, что он есть обладающий такими-то мыслями.

** E. Husserl. Logische Untersuchungen. 1901. Bd. II, S. 338.

Определить в связи с этим ближе предмет психологического описания, проведя подобное различение в фактах сознания, нам представляется необходимым и ввиду оживленной принципиальной полемики, возникавшей вокруг экспериментально-психологических работ над исследованием мышления, полемики, не пришедшей еще к согласованию различных точек зрения и указывающей на необходимость предварительного теоретического разрешения вопроса о предмете исследования описательной психологии. Для этого необходимо иметь в виду следующее.

Переживания и "предметы" или смыслы

Переживания в нашем сознании являются связанными с непереживаниями или "смыслами", каковые должны быть от них различаемы: Эти "смыслы" есть иначе "предметы" или "что" переживаний. Представляя знакомый дом, я мыслю сам дом, мыслю о самом доме, как имеющем независимое от меня "предметное" существование, а не о том,— каждый раз различном и неполном — образе его, который у меня при таком мышлении наличен. Этот мыслимый дом, в отличие от образа его репрезентирующего, есть "предмет" или "смысл" моего представления. Ощупывая карандаш, я получаю ощущение давления, гладкости и т.д., говорящие мне, что я ощущаю твердый и гладкий карандаш вне меня, в трехмерном пространстве — этот «ощущаемый» мною трехмерный карандаш как вещь и будет "предметом" или "смыслом" моего восприятия. Равным образом и в чувствах мы имеем в виду их "предмет", когда говорим об «отвратительно пахнущем лекарстве», «привлекательной прохладе леса», «досаде на себя самого из-за невозможности выполнить задачу» и т.д. Говоря о «своем решении переставить буквы в долженствующем появиться слове» или о «моем старании быть внимательным» я точно так же имею в виду "предмет", на который названные волевые переживания направляются.

Что в нашем опыте действительно существует такая двойственность: переживания, с одной стороны, и "предметы" или "смыслы", с ними связанные и на которые они направляются, с другой, — говорит прежде всего факт их взаимной независимой изменяемости.

Гуссерль* приводит известный пример с шкатулкой, которую я рассматриваю, вращая. Здесь в каждый момент я получаю различные ощущения, «переживаемое содержание» моего сознания каждую минуту меняется, но тем не менее я «вижу» *одну и ту же шкатулку*, имею один и тот же «предмет».

Мы видим, с несомненностью, что сами ощущения здесь отделяются от того, что ощущается. Зрительные ощущения и «видимый» через них предмет — две вещи разные. Равным образом различные субъекты в

* Husserl. Op.cit. S. 361.

одной и той же картине могут видеть совсем различное. Здесь уже одинаковые ощущения дают различный «предмет». Далее 2), в то время, как мир переживаний, ощущений, чувств, волевых моментов в каждый момент у различных лиц и в различные моменты у одного и того же лица бывает существенно различным — мир предметов или смыслов один. Мы все ощущаем один и тот же карандаш, ощупывая его руками, видим одно и то же здание, рассуждая, говорим об одном и том же, что и обусловливает возможность общения и понимания. Карандаш, здание, как «вещи» и содержание наших суждений, как «смысл», остаются во всех случаях себе тождественными и независимыми от сознания субъекта, в коем они осуществляются. В этом смысле «предметы», в противность «переживаниям», объективны. «Мир предметов един, — пишет по этому поводу Т. Липпс*, — независимо от множественности образов и мыслительных актов, осуществляющихся в этих образах, и независимо от их разнородности и изменчивости». Наконец, 3) самый способ данности нам "предметов" представляется иным по сравнению с данностью самих переживаний.

Переживания, как «реальные процессы» (Vorkomnisse), изменяющиеся каждый момент, в многообразной взаимной связности и взаимопроникновенности, «*конституируют реальное содержание сознания психического индивидуума* в данный момент» ** и осознаются им «как данные», «как находимые», как являющиеся реальной частью моего сознания. Напротив, "предметы", как являющиеся в переживаниях объективно существующие "вещи" или "смыслы", «не суть как ощущения наличны» (vorhanden) в нашем сознании, но, скорее, в нем лишь мыслимы (мнимы) (bloss vermeint), представляемы или принимаемы" ***. Это станет понятно, если мы будем иметь в виду то, что "предметы", занимающие наше сознание, суть *интендируемые* чрез сами переживания *содержания*. В то время как переживания в виде образов, чувств, влечений и нерасчлененных "положений сознания" *составляют реальное* наличное содержание сознания, формируют наше феноменологическое "я" — "предметы", являясь интендируемым содержанием, не суть фактически ограниченная данность, ибо то, что мы интендируем, не обусловлено сколь-нибудь однозначно реальной наличностью образов, чувств, влечений и положений сознания ****. Вот почему в то время, как переживания суть в моем сознании, — предметы, как вещи и смыслы, не

---

* T. Lipps. Leitfragen der Psychologie. 1909. S.10.

** E. Husserl. Op.cit. 326.

*** E. Husserl. Op.cit. 706.

**** Здесь и выше мы говорим о "предметах" и "смыслах", отождествляя их с тем, что Husserl (Log. Unt. 1901. B. II. S. 375) определяет термином Intentionaler Inhalt в его первом и втором значении.

находятся в моем сознании, составляя его реальную часть, но "*предстоят*" ему.

«..."Содержание" (переживание) есть in mir, предмет mir gegenüber... », — как выражает это тонкое различение Т. Липпс*.

Ценным кажется нам то чисто эмпирически полученное подтверждение нефиктивности рассматриваемого различения, которое идет со стороны экспериментализтов. Так в pendant к намеченным выше сходным утверждениям Э. Гуссерля и Т. Липпса о различной данности «предметов» и «переживаний», испытуемый Тичнера** говорит, что «смыслы — физические вещи (т.е. "предметы" нашей терминологии) могут быть представлены в сознании, но они не составляют части сознания (may be represented in consciousness but they do not form part of consciousness)... Я принимаю (I acknowledge) смысл как нечто включенное (implied)... говорит испытуемый далее, но я не наблюдаю его как нечто существующее, — наличное (existing)». Вместе с этим испытуемый указывает на имманентное самим «смыслам» и «переживаниям» различие их. «Смыслы» статичны и сменяются обрывочно: один смысл исчезает, появляется другой; напротив, «переживания» суть процессы, текучие, развивающиеся, переливчатые, переходящие один в другой***.

Наконец, такие факты, как невозможность иногда вспомнить шрифт только что прочтенного отрывка, между тем как смысл его совершенно ясен, равно как несознаваемость мною тех многообразных всплывающих образов, которые обычно бывают в сознании при мышлении, между тем как смысл мыслимого мною мне хорошо известен, или в волевых переживаниях — не подмечание, при сильно захватывающем меня стремлении к чему-нибудь, — необходимо наличных ощущений напряжения во лбу, глазах и т.п. — все подобные факты, взятые из жизни, говорят о такой необходимости различать сами переживания и их предметы или смыслы. Отношение первых к последним есть отношение интенциональной направленности, почему Гуссерль**** и называет "предметы" или "смыслы" «интенциональным содержанием».

Как таковое, вышенамеченное различение должно быть проводимо через все факты сознания, отмеченные интенциональностью. В мышлении и познавательных переживаниях наличие такого характера не возбуждает сомнения. Что же касается чувств и волевых переживаний, то они интенциональны, поскольку их фундирует познавательный момент.

---

* Lipps. Op. cit. 9.

** Titchener. Descr. vs. Stat. of Meaning, Amer. Jour. of. Ps. v. 23, p. 179–180.

*** См. Descr. vs. St. of M. p. 179–180.

**** E. Husserl. Op.cit. p. 374–375.

Непосредственность предмета интроспективного описания

Полагая, что таким образом различение «предметов» и «переживаний» может быть принято, нам остается указать, что именно на этом различении основано определение психологии, как науки о непосредственном опыте, в противоположность другим наукам об опыте опосредственном.

Интроспектирующая психология имеет своим предметом переживания, как таковые, берет их *ради их самих*, «an und für sich... без интереса к их генетическим связям или к тому, что они *вне себя, как таковые*, обозначают, и для чего могут служить»; ...описательно-психологический анализ, напр., произносимого звукового образа-слова открывает звуки (Laute) и абстрактные части или одинаковые формы звуков, но не мыслимый смысл, делающий из звукового образа название, и не лицо, к коему это название может относиться*. Описательная психология интересуется переживаниями, конституирующими реальное содержание сознания индивидуума во всей их индивидуальности**.

Напротив, науки о «вещах» и «смыслах», интендируемых через переживания, тем самым имеют дело не с фактически ограниченной реальностью непосредственно наличных переживаний, а с «вмышляемым», так сказать, в них «предметом», благодаря чему они входят уже в трансцендентный наличной данности переживаний мир — мир «вещей», «предметов», «смыслов», «понятий». Иными словами, предметом этих наук оказывается посредственно даваемый опыт. "Сознание, не имея предметов *в себе, противостоит* им, оно направляется за пределы того, что в *нем есть*, и, таким образом, за пределы себя самого, во-вне — в трансцендентный ему мир». «И в этом его своеобразная функция. Сознание по самому существу своему есть такое прыгание через свою тень». Так характеризует Т. Липпс*** «посредственность» всякого объекта познания, кроме самих, складывающих реальное содержание моего сознания, переживаний.

Вот почему психология может быть определяема как «наука о непосредственном опыте».

Если, таким образом, вместе с вышецитированными авторами, мы за предмет психологического описания примем переживания-процессы, в отличие от «предметов» и «смыслов», на том основании, что первые 1) реально конституируют содержание нашего сознания, как фактически ограниченная непосредственная данность, тогда как вторые лишь "вмышляются" в эту данность, оказываясь ей трансцендентными, и 2) создают индивидуально различный психический мир каждого, тогда

---

* E. Husserl. Op.cit. 374-375.

** E. Husserl. Op.cit. 97-98; Titchener. Учебник психологии, рус. пер. Стр. 5.

*** Lipps. Op. cit. 12.

как "вещи" и "смыслы" вне переживаний их не различны индивидуально*, — то для нас рождается еще существенный вопрос, долженствующий быть нами так или иначе предварительно выясненным для полного понимания и обоснования вопроса о самонаблюдении, как методе психологического исследования.

Вопрос о необходимости акта познающего предмет интроспективного описания

Дело в том, что если наблюдатель вращается в различных мирах, из коих мир описательно-психологический лишь один и притом для наблюдателя наименее привычный и обычный**, а это несомненно так, ибо мы обычно имеем дело с вещами — домами, кораблями, улицами и т.п. смыслами, как тем, что думаем, а не с эмоциями, волевыми импульсами и ощущениями в их "бессмысленности" ***, — если таким образом, при отмеченной двойственности содержаний нашего сознания мы обычно "установлены" на познании трансцендентных переживаний предметов, то спрашивается, *потребен ли особый познавательный акт для познания самих переживаний*, как предмета психологического описания, или это знание дается обычной установкой познания на "вещи" и "смыслы", вместе с знанием об этих последних, без особого познавательного акта и тогда, значит, переживания даются познанию просто своим наличием? В последнем случае интроспекция будет *не актом восприятия, а пассивным сознаванием* наличной данности.

Связь его с вопросом о бессознательном

Вопрос о необходимости особого познавательного акта для того, чтобы иметь знание о переживаниях, сводится в свою очередь к другому вопросу, именно к признанию или непризнанию нами существования непознанных переживаний — иными словами подсознательных или бессознательных.

Отвергнув возможность последних, мы тем самым признаем, что переживания существуют, лишь поскольку познаются нами и, следовательно, существование их будет уже eo ipso знанием о них, и, обратно, *одно их наличие будет давать знание о них.*

Напротив, если мы найдем основания принять существование переживаний и неопознаваемых нами, то и вопрос о нужности особого познавательного акта интроспекции решится для нас в положительном смысле.

Все ли переживания всегда бывают сознаваемы?

---

* При этом конкретность отнюдь не мыслится нами необходимо присущей характеристикой переживаний-процессов.

** Titchener. Description vs. Statement of Meaning. Am. Jour. XXXIII, p. 167.

*** Такую установку нашего познания, как диктуемую жизненными потребностями, отмечает и Н. Лосский, Осн. уч. псих., 121.

Сознательность, как необходимое свойство переживаний

В положительном смысле на поставленный вопрос отвечает профессор А. И. Введенский [*], говоря что "душевные явления обладают одной особенностью, которая называется сознательностью... Она состоит в том, что, переживая душевное явление, мы в то же время через это самое уже знаем, какое именно душевное явление мы переживаем". "Быть нам известными" является, таким образом, свойством, естественным образом принадлежащим нашим переживаниям.

Однако Введенский впадает в противоречие с только что им же высказанным, когда допускает возможность того, что мы «*можем невольно не замечать* в душевных явлениях того, что противоречит нашим предвзятым взглядам» [2*] ... Ведь в таком случае, значит, существуют и незамечаемые нами душевные явления, а следовательно, сознательность им временами не бывает присуща?! Полнее и определеннее останавливается на интересующем нас сейчас вопросе Ф. Брентано [3*] в своем учении о "внутреннем сознании". По нему внешнее восприятие, направленное к познанию природы и физического мира, является в то же время и средством психологического познания тех психических феноменов, кои имеют место в случае внешнего восприятия в виде актов суждения, представления, чувства и т. д. [4*] И это в силу того, что всякий психический акт (а ими и исчерпывается, по Брентано, психическое вообще), помимо отношения к своему первичному объекту, звуку, цвету и т. п., представляет и познает себя самого во всей своей полноте [5*] . Поэтому, хотя наше внимание и направляется на предметы, но нами сознаются и сами переживания, в коих эти предметы даны. «Психический акт слышания, помимо того, что в нем представляется физическое явление тона, есть в то же самое время во всей своей полноте сам свой предмет и содержание» [6*].

Такая сознательность психических явлений дается не каким-нибудь привходящим к ним познавательным актом, но дана "в их самих" [7*], как "своеобразное слияние" в одном акте знания о внешнем объекте с знанием о самом психическом явлении этого акта.

Опознанность, свойственная переживаниям и состоящая просто в нашем воспризнании — узнавании (in einer einfachen Anerkennung) [8*] их,

---

* А.И. Введенский. Психология без всякой метафизики. С. 15.

2* Введенский. Op. cit., 17.

3* Fr. Brentano. Phychologie vom empirischen Standpunkte, 1874.

4* Brentano. Op. cit., 36.

5* ib. 182.

6* ib. 170-167.

7* ib., 202.

8* Brentano, Op. cit. 186.

не присоединяется как «второй особый акт» — что вело бы к бесконечно усложняющейся цепи познавательных актов, — но дана самими психическими явлениями, как особое их свойство и особенность [*]. Стоя на такой точке зрения, Брентано задается вопросом, насколько действительно все переживания сопровождаются таким внутренним сознанием, делающим их самих самопознающими, и рассматривает вопрос о существовании бессознательных, неопознанных психических явлений. Признание таковых, по самому существу предметов, не может быть дано непосредственным познанием их и принимается, следовательно, лишь на основании данных фактов, как вывод из них или гипотеза. Уже по одному этому, признать бессознательные психические явления мы должны, по мнению Брентано, лишь тогда, когда «факты», о которых идет речь, немыслимы или, по крайней мере, очень невероятны при других гипотезах, без признания бессознательных психических явлений [2*].

Между тем, он находит, что как раз это условие и не выполняется ни одной из попыток путем умозаключения обосновать признание неосознанных переживаний. Обычным аргументом в пользу такого признания бывает необходимость *найти причину* тем или иным наблюденным фактам. Случаи неожиданных выводов, заставляющие предполагать бессознательное умозаключение, или случаи всплывания в сознании впечатлений, ранее, казалось бы, не бывших осознанными, как раз, по мнению Брентано, не исключают для нас и другого своего объяснения, помимо признания бессознательного. Именно, скорее, их следовало бы объяснить ассоциациями с выпавшими от навыка средними членами — в случае неожиданного вывода и с задержанными при первоначальном ощущении ассоциациями, всплывающими лишь позже — во втором случае [3*].

Равным образом, когда бессознательные переживания принимаются *как результат*, должный получиться от наличных условий, однако нам фактически не даваемый, по Брентано, нет необходимости принимать существование именно бессознательных переживаний, ибо мы можем допустить, что ожидаемый результат был как осознанное переживание, но лишь короткое время, почему и исчез из памяти [4*]. В результате подобной оценки главнейших путей доказательства существования переживаний, нами не сознаваемых, Брентано приходит к тому выводу, что «на вопрос: существует ли бессознательное сознание, в поставленном нами смысле, должно ответить решительным “нет”» [5*]. А отсюда

---

* ib. 174.
2* ib. 142.
3* ib. 138–151.
4* Brentano. Op. cit. 155.
5* ib. 180.

следует, что интроспективное познание, как внутреннее восприятие, осуществляется само собою без какого-либо усилия или старания к тому с нашей стороны.

Если бы, таким образом, внутреннее восприятие сопровождало непрерывно всю жизнь нашего сознания, то психология, — несмотря на трудность прямого самонаблюдения, признаваемую и Брентано*, — все же была бы в огромном преимуществе перед другими науками, где объект должно отыскивать и воспринимать с особой подготовкой и усилиями. Ведь путем повторения столь легко дающихся внутренних восприятий мы могли бы вполне компенсировать невозможность по отношению ко многим видам переживаний произвольного длительного самонаблюдения, и — принимая еще очевидность, приписываемую Брентано его внутреннему восприятию — в психологии должны бы были иметь наиболее развитую, наиболее свой предмет знающую и наиболее бесспорную и достоверную дисциплину.

Однако лица, даже немного знакомые с психологической литературой, должны признавать, увы, сколь далеко от подобного идеала настоящее положение психологии.

Критика взглядов Брентано. Необходимость признания неопознанных переживаний

Уже это одно, не соответствующее ожидаемому, фактическое состояние психологии должно внушить нам сомнение в правоте утверждений Брентано касательно того, что все без исключения и всегда переживания даются нашему познанию сами собой, что быть объектом нашего познания оказывается свойством их самих. Но и помимо этого, ряд соображений убеждает нас в неправоте точки зрения Брентано вообще и, в частности, его отрицания существования переживаний, не являющихся объектом нашего знания переживаний подсознательных или неопознанных.

Прежде всего непонятно уже теоретически, почему наши переживания, вполне характеризуемые с феноменологически описательной точки зрения их качеством и интенсивностью, оказываются, в убеждении Брентано и сходно с ним мыслящих, наделенными еще особым свойством, — именно «быть для нас сознательными», как особенностью, присущей им по самому их существу. Такое основное положение рассматриваемого понимания доказывается главным образом от противного: указанием на недопустимость бессознательного. Положительный же путь доказательства, приводимый Брентано, грешит, на наш взгляд, явным petitio principii. Именно Брентано** указывает, что как интенсив-

* ib. 168–169.

** Brentano. Op. cit. 158.

ность каждого психического акта (представления, желания, ощущения), прямо пропорциональна интенсивности его объекта (цвета, звука и т.п.), так же и интенсивность представления (как наше знание) о самом этом акте (т. е. представление представления, желания, акта ощущения и т.п.), будет прямо пропорциональна интенсивности его самого. Иными словами, как не может нам быть дано объекта без психического акта его усвояющего, так не может быть и психического акта без осознавания его. Однако легко видеть, что последнее и представляет как раз спорную проблему, не разрешаемую простой аналогией с связью объекта и воспринимающего акта. Если бы там действительно интенсивность тона и была всегда равна интенсивности его слышания — здесь такое соотношение между слышанием тона и моим представлением — знанием о моем слышании тона совсем не очевидно. Далее, существуют, на наш взгляд, достаточные основания и для того, чтобы, в противоположность взгляду Брентано, признать за крайне вероятное существование неопознанных переживаний.

И здесь в их пользу говорит прежде всего *факт узости нашего сознания*. В каждый момент на нас воздействует столько раздражений, что познать все вызываемые ими ощущения представляется, вследствие указанного свойства нашего сознания, невозможным. Между тем обращением своего внимания я тотчас же могу получить опознанные ощущения, условия для коих существовали и до этого момента обращения внимания. Поэтому, мы должны, по крайнем мере, утверждать, что существует нечто, что при нашем внимании оказывается опознанным переживанием. Вот это-то нечто мы и можем называть подсознательным или бессознательным, как не дошедшим до нашего сознания. За психичность этого "нечто" говорят другие факты и, например, известный факт иллюзии в определении сравнительной тяжести нескольких одинаковых на вид цилиндров, различной лишь величины. Здесь неизменно самый малый оценивается как самый тяжелый, и обратно. Спрашивается — почему? И наиболее правдоподобным пониманием будет допущение бессознательного, не опознаваемого нами умозаключения у сравнивающего тяжести субъекта. Именно: зная из опыта, что из одинакового материала сделанные предметы (каковыми кажутся и даваемые цилиндры) чем меньше, тем легче, — он сообразно с этим, сравнивая величину данных цилиндров, и посылает импульсы в свою руку. Из взаимодействия же посылаемого импульса и объективной тяжести и рождается ощущение тяжести и иллюзия того, что самый цилиндр (на подъем которого послан самый слабый импульс) есть самый тяжелый.

Для нас важно отметить, что данный случай ассоциативно едва ли объясним, ибо здесь соблюдается соотносительность в величине импульсов, а следовательно, осуществляется сравнение.

Не удлиняя дольше числа эмпирических фактов, говорящих за существование неопознанных переживаний, мы упомянем лишь, как часто принятие какой-нибудь посылки объясняется не чисто логическими соображениями, но чувствами, что становится для нас совершенно ясным некоторое время спустя, хотя в момент переживания сыгравшее решающую роль чувство и не опознавалось нами.

Вот почему мы вполне соглашаемся с Н. Лосским в том, что «можно переживать сильное чувство ревности, зависти и т.п. и не познавать, что переживаешь эти чувства»*, и что вообще, область сознания шире того, что есть знание**.

Необходимость особого познавательного акта для опознавания переживаний

Вместе с этим мы становимся на точку зрения психологического реализма в том смысле, что признаем за переживаниями существование независимое от того, сознаются они нами или же нет. И тем самым мы принимаем для психологии такое же отношение к объекту ее изучения, какое принимается во всех прочих дисциплинах, где предполагается, что познающий наблюдатель и познаваемый им предмет есть два раздельных фактора, сочетание коих и дает знание.

Раз в таком смысле решается для нас вопрос о нужности особого познавательного процесса со стороны наблюдателя, чтобы переживания стали нашим знанием, то очередным становится дальнейший вопрос. И именно: *чем характеризуется акт интроспективного восприятия*. Посмотрим предварительно, в чем состоит внешнее восприятие?

Имманентная интенциональность как особенность этого акта

Всякое внешнее восприятие есть известное «мышление» или «разумение» (Meinen) предмета, на который данные конкретные ощущения и являются интенционально направленными. К существу восприятия таким образом принадлежит интендирование (направленность на) того или иного предмета. Что это будет за предмет, — есть дело толкования воспринимающего. Так понимает акт восприятия и Э. Гуссерль***, когда говорит, что к существу восприятия относится «чтоб что-нибудь в нем являлось» (erscheine). Что же именно будет это являющееся, т.е. каков будет мыслимый предмет восприятия, — это уже создается интерпретацией субъекта. Воспринимаю дом — это значит, что я интерпретирую свои действительно переживаемые зрительные ощущения определенным образом. Слышу я шарманку — это значит, что я ощущаемые тоны *мыслю как* звуки шарманки и т.д. Если таким образом

---

* Н. Лосский. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма, с. 17.
** ib. 117–122.
*** Husserl. Log. untersuchungen, B. II, S. 705.

внешнее восприятие есть несомненно подобного рода интерпретация, толкование, то не только однозначность понятия, но и данные опыта говорят за то же и относительно восприятия нами наших переживаний.

Приводимые Гуссерлем же* примеры вроде таких выражений, как «страх душит меня» (die Angst mir die Kehle zuschnürt), «боль сверлит мне зуб» или высказывания о «потрясающем меня блаженстве» или «тоске на сердце», — склоняют нас к признанию, что и здесь, когда речь идет о моих душевных состояниях, воспринимающий продолжает быть интерпретатором, интендируя переживания на предмет. — В вышеуказанных случаях — это различные части моего тела и "я" и, следовательно, предмет, отличный от самих переживаний, трансцендентный им. Хотя здесь интересующим нас объектом оказываются не сами переживания в их бессмысленной качественности, но трансцендентные им смыслы (страх *душит меня*, боль *сверлит зуб* и т. п.), почему эти примеры и не суть примеры восприятия научного психологического описания, однако все же это примеры суждения внутреннего восприятия психических состояний. Последнее для нас и представляется здесь важным отметить для того, чтобы установленную во внешнем восприятии черту его — именно интерпретацию, через мышление предмета, констатировать и на внутреннем восприятии обыденной жизни.

Представляет ли тогда исключение в этом отношении интроспективное восприятие научного психологического описания? Нет, существо акта восприятия остается и здесь то же — это то же особое интенциональное мышление известного предмета. Особенность нашего интроспективного восприятия в том, что *интендируемым предметом интроспективного восприятия являются сами переживания как таковые, а не что-либо трансцендентное им*. Интроспектирующий психолог мыслит как предмет своего восприятия как раз сами переживания, вне всякой зависимости от тех значений и смыслов, которые могут быть чрез них интендированы. Он воспринимает *не сверлящую мой зуб* боль — но просто боль в ее качественной характеристике, не наполняющую мое сердце радость, но чувство удовольствия как таковое. *Интенция психологического интроспективного восприятия стремится быть имманентной самим налично данным переживаниям*, тогда как внешнее и не описательное психологическое восприятие интендирует всегда трансцендентный самим переживаниям предмет. В последних переживания переживаются, но не воспринимаются, т. е. сами не являются интендируемым предметом, но играют лишь репрезентирующую предмет роль** . В таких восприятиях с трансцендентным предметом «этот интендируемый или, если угодно, интенциональный предмет не имманентен являюще-

---

* Husserl, 704–705.

** Husserl, Op. cit. S. 709.

муся акту; налицо интенция, но не сам предмет, долженствующий осуществить (erfüllen) ее»*. Поэтому всякое внешнее восприятие, как восприятие с трансцендентным предметом, есть восприятие неадекватное; мыслится больше и не то, что налично дается переживаниями. И, обратно, восприятия психологического описания суть восприятия адекватные, поскольку в них мыслится как раз то, что дается наличными переживаниями. *К такой имманентности интенции сводится, по существу, в конце концов, и та особая психологизирующая точка зрения, — интересующаяся переживаниями, как таковыми, ради них самих, — указание на которую мы встречаем в той или иной формулировке у психологов различных направлений.* Мы не будем, однако, уклоняться здесь от нашего плана в сторону, связанного с этим затронутым вопросом гносеологического различения очевидных и неочевидных восприятий, отметим лишь еще раз, что между интроспективно психологическим восприятием и всяким другим существует решительное различие. Но это отличие лежит не в совершенно различном существе внутреннего и внешнего восприятия, как это склонен понимать Брентано — не видя во внутреннем восприятии акта, — но в имманентной самим переживаниям интенции психологического восприятия.

Имманентная интенциональность возможна

Отрицание интенциональности за интроспективным восприятием, защищаемое Г. Корнелиусом, не представляется нам убедительным, поскольку оно основывается на признавании интенциональности лишь за случаями мышления трансцендентного, реально не даваемого предмета**.

Ведь если я могу интенционально мыслить как раз то, что покрывается адекватно наличными переживаниями, а этой возможности отрицать нельзя***, то тем самым становится вполне допустимой и изложенная выше точка зрения Гуссерля на существо интроспективного восприятия как на интенциональный же акт лишь с имманентным самим переживаниям предметом.

Итак, рассмотрение вопросов о *предмете интроспективного описания, равно как и о природе усвояющего этот предмет акта восприятия* указали нам специфичность и особость того и другого.

Объект психологического описания, как конституирующие реальное содержание сознания переживания, отличен от объектов всех прочих наук.

---

* ib. S. 711.

** H. Cornelius. Psychologische Prinzipienfragen. Zeitschr. f. Ps. B. 43, S. 33–34.

*** E. Durr. Erkenntnisstheorie. S. 27.

Специфичность акта интроспективного восприятия дается имманентностью его интенции.

Имея все вышесказанное в виду, мы можем пойти дальше и задаться вопросом, как же наилучше использовать такое восприятие для познания *такого* объекта.

Василий Эмильевич Сеземан (1884–1963) окончил гимназию в Петербурге (1896–1902), затем историко-филологический факультет Петербургского университета (1903–1909), где учился одновременно с Н.О. Лосским. В 1909–1911 гг. был командирован кафедрой философии в университеты Марбурга и Берлина, в которых занимался психологией, античной философией и эстетикой у Г. Когена, П. Наторпа, Э. Кассирера, Г. Вельфлина и др. В 1912 г. выходит его первая немецкая статья «Die Ethik Platos u. das Problem des Bösen» в юбилейном сборнике Когена. В 1913 г. Сеземан защитил магистерский экзамен по философии (магистерская диссертация о платонизме), преподавал педагогику и философию в гимназии в Петербурге, затем получил доцентуру в университете, но поработать в нем он смог только после первой мировой войны, на которую ушел добровольцем и на которой был санитаром и даже командовал передовым отрядом до лета 1915 г. В советское время работал в вятском педагогическом институте (1918–1919) и саратовском университете (1919–1921). Как финну по отцу, Сеземану удалось выехать в 1921 г. в Финляндию, а затем в Берлин. Но по какой-то причине закрепиться ему там не удается, и в 1923 г. Сеземан, по рекомендациям Лосского и Франка получает профессуру в Каунасском университете. В 30-е годы он часто ездит в Париж и Берлин, участвует в ряде эмигрантских проектов (Russische Gedanke, напр.). После войны сбывается предчувствие Н.А. Бердяева, предупреждавшего об опасной близости Прибалтики к Стране Советов — Сеземан попадает в лагеря на 8 лет. Получив реабилитацию в 1958 г., он возвращается в Вильнюсский университет, где преподает логику, пишет ряд фундаментальных сочинений, прежде всего свою «Эстетику». Сеземаниана насчитывает чуть менее 150 публикаций, имя Сеземана упоминается более чем в 250 изданиях [1].

Сеземан известен и как ближайший сотрудник альманаха «Логос», в котором он печатался с 1911 г. со статьями и рецензиями вплоть до последнего пражского номера 1925 г., затем как прекрасный знаток феноменологии, о понятиях и представителях которой он написал ряд статей в литовскую энциклопедию, опубликовал несколько статей и рецензий в русских эмигрантских изданиях (сборнике «София», журнале «Путь», газете «Евразия», которые мы публикуем в этом томе). Говоря о его философских приоритетах, указывают на идейную близость марбуржцам, и в частности Наторпу, симпатии к платонизму и феноменологической философии Гуссерля. Публикуемый ниже фрагмент из цикла очерков Сеземана конца 20-х гг. по проблемам познания в целом подтверждает эту характеристику [2], но последний его пассаж о внутреннем переживании тела-плоти и «возможности постижения телесного бытия в переживании (а не только в явлении)», связывает его с более интересными мыслительными традициями...

1 Juozas Tumelis. *Sezemaniana* // 100-osioms gimimo metin'ems.

2 См.: А. Вашестов. *В.Э.С.* // Русская философия. М., «Наука», 1995. С. 462–464.

ВАСИЛИЙ ЭМИЛЬЕВИЧ СЕЗЕМАН

Очерки по проблеме познания

Часть I

О предметном и непредметном знании

[...]

Проблему самовосприятия и рефлексии затрагивает также Гуссерль в своих «Идеях <I>» (§§ 44–46, 77–80). Он характеризует рефлексию как имманентное восприятие переживания в противоположность трансцендентному восприятию вещей; рефлексия есть «попросту высматривание чего-то такого, что дано (или должно быть дано) в восприятии как «абсолютное», а не как тождественное в способах явлениях через нюансирование-проецирование (как то имеет место при восприятии вещей)» (<§ 44> S. 81) [1]. Поэтому имманентное восприятие переживаний, в отличие от восприятия вещей, абсолютно достоверно, не подвержено никакому сомнению. Переживание, в принципе, подготовлено для восприятия, еще до всякой рефлексии оно присутствует «в качестве фона»; эта особенность его способа данности и дает нам возможность установить различие между нерефлектированными и рефлектированными переживаниями, а также определить само понятие рефлексии. — Такая характеристика внутреннего восприятия в противоположность внешнему вызывает справедливый протест (см., например, M. Scheler, Idole d<er> Selbsterkenntnis, S. 61. Anmerk.), ибо восприятию чистых переживаний феноменологически соответствует не восприятие вещей как таковое, а восприятие феноменальных данностей, которые входят в них (например, видение вещи, осязание вещи и т. д.); эти феноменальные данные также являются чем-то абсолютным и несомненным. Но мы не станем углубляться здесь в этот вопрос. — Если этот отличительный признак абсолютной достоверности не является обоснованным, то вновь всплывает вопрос о том, на чем же покоится сущностное различие между внешним трансцендентным и внутренним имманентным восприятием? На этот вопрос мы не находим у Гуссерля никакого ответа. У него остается непроясненным то отношение, в котором находятся друг к другу переживание и сознание, и существует ли вообще какое-либо *принципиальное* различие между сознанием (при-мечанием <Inne-werden> переживания) и познанностью <Gewusstsein> (рефлектирующим постижением). Это дает о себе знать и в критической полемике Гуссерля с методическими возражениями Г.Й. Ватта (Ideen, § 79, S. 151 ff. [2]) против возможности «самонаблюдения», а следовательно, и феноменологии (как чистого учения о сознании). Сколь бы меткими ни были те возражения, которые выдвигает Гуссерль против скепсиса Ватта, и сколь бы убежденно он ни доказывал возможность рефлексии, тем не менее, он

проходит мимо основного пункта проблемы: принципиального различия между непредметным сознанием переживания и предметным рефлектирующим сознанием.

XII.

Наконец, укажем вкратце на то, что противоположность предметной и непредметной установки сознания — именно потому, что эта противоположность является фундаментальной, — имеет не только гносеологическое, но и онтологическое значение. Лучше всего это можно показать на частном случае непредметной установки — на центральном психическом переживании, а именно Я-переживании. —

Если для непредметной установки сознания конституирующим сущностным признаком является имманентность субъекта и объекта, то в Я-переживаниях (в самосознании) это отношение имманентности имеет характер полной тождественности: переживающее и переживаемое Я суть одно и то же, и вовсе не благодаря опосредованию рефлексивного акта, в котором Я обращается к самому себе, но совершенно непосредственно в чистом переживании как таковом. Сознание и бытие здесь совпадают. В сознании меня самого (самосознании) совершенно непосредственно дано и бытие Я. Это Декартово cogito ergo sum, которое в новом виде, соответствующем современному характеру мышления, преобразовало и истолковало положение Парменида о тождестве бытия и мышления. Но сама эта формула многозначна и с течением времени претерпела множество интерпретаций. Поэтому прежде всего необходимо установить его первоначальный смысл — насколько он отвечает феноменологической данности.

С самого начала ясно одно: если это положение выражает фундаментальное философское познание, то оно не может означать единственно то, что понятия сознания и бытия полностью эквивалентны, что они, таким образом, обозначают одно и то же положение дел и поэтому всегда могут заменять одно другое. Эта эквивалентность самое большее может быть следствием того, что одно понятие является определяющим или конституирующим для другого. — Но какое из них является определяющим, а какое — определяемым через другое? Напрашивающийся ответ на этот вопрос, похоже, мог бы гласить, что определяющий принцип — это *сознание*. В сознании и через сознание дано нам бытие. Бытие, таким образом, есть прежде всего бытие сознания. Только постольку, поскольку имеет место сознание, имеется и бытие. Из cogitare следует esse. Ergo sum Декартовой формулы обозначает, собственно, лишь особый случай этого *esse*. Взятая в строгой всеобщности, она должна поэтому гласить, как говорит Коген: cogito ergo sunt res. — Это идеалистическое толкование cogito ergo sum, которое в своих многочисленных вариантах соответствует различным модификациям идеализма (идеа-

лизм сознания, логический идеализм и т. д.). — Это толкование мы должны решительно отвергнуть. Прежде всего, потому что оно не учитывает подлинную основную интенцию Декартова положения: оно же прямо утверждает самодостоверность «Я есмь» в отличие и в противоположность любому иному бытию (бытию вещей, мира и т. д.). Идеалистическое толкование, напротив, снимает именно это различие между бытием Я и бытием вещей, помещая всякое бытие в сознание. Но и чисто объективно — говоря феноменологически — идеалистическое толкование обнаруживает свою несостоятельность. Если бы любое сознание было сущностно необходимо интенционально-предметным, то для него самого по себе оставалось бы только одно — быть *всегда* трансцендентным предмету; в то же время имманентный предмет («явление», «образ» предмета) был бы бытием только для сознания, т. е. бытием, носителем которого является сознание, бытием, существующим «по милости» акта сознания. Но это предположение обнаружило свою беспомощность в предшествующих рассуждениях; напротив, мы увидели, что именно самосознание (Я-переживание) не является предметным. — И все же мы хотели бы поначалу отвлечься от этого и попытаться установить, нельзя ли дать тезису о том, что сознание определяет бытие, еще и другое применение, которое могло бы больше соответствовать подлинному смыслу Декартова cogito ergo sum. Действительно, одно такое толкование пытается дать *Гуссерль* [3], когда он делает cogito исходным пунктом своего феноменологического способа рассмотрения.

«Способ бытия переживания, — говорит Гуссерль (<§ 45> S. 84)[4], — состоит в том, чтобы быть принципиально воспринимаемым путем рефлексии». Это имманентное восприятие, которое постигает переживание, обеспечивает одновременно его существование, т. е. вместе с этим восприятием дано уразумение того, что отрицание воспринимаемого переживания невозможно. Даже если все то, что я мыслю и что сознаю, сомнительно или просто выдумано, то *мой* акт мышления, *мое* сознание, мой акт переживания «изначально и абсолютно дан». — Только для Я и для потока переживаний в отношении самого себя имеет место этот замечательное положение вещей, только здесь имеется и должно иметься нечто такое, как имманентное восприятие. — Таким образом, ясно, что все, что есть для меня здесь, в этом мире вещей, является, в принципе, только *предполагаемой* действительностью; но зато *Я сам*, для которого эта действительность есть здесь (за исключением того, что причисляется «мной» к миру вещей), *или* актуальность моих переживаний является *абсолютной* действительностью, дана путем безусловного, совершенно неустранимого полагания. — «*Тезису мира, который является случайным, противостоит, таким образом, тезис моего чистого Я и жизни Я, который является «необходимым»*, совершенно несомненным. *Всего вещного, данного с живой телесностью, может и не быть, но не мо-*

жет не быть и живо дающего переживания: это сущностный закон, который определяет и эту необходимость, и эту случайность» (<§ 46> S. 86)[5].

Это положение дел является тем, что в конечном счете является условием возможности феноменологической редукции: отвлечение от всякой реальности, от любого вот-бытия <Dasein> и концентрация рассмотрения на переживании как таковом как абсолютной данности. — Это феноменологическое толкование сразу ограничивает Декартово cogito ergo sum таким образом, который совершенно чужд его изначальному смыслу. Когда Гуссерль называет Я и переживание абсолютной действительностью, то речь у него всякий раз идет о *чистом* Я, *чистом* переживании, т. е. о *сущности* или *идеальном бытии* Я и переживания, которое остается неизменным и после феноменологической редукции. «Я вижу, — говорит он, — что ... никакое выключение не может тут снять форму *cogito* и вычеркнуть „чистого" субъекта акта: „направленность-на", „занятие-чем", „выбор позиции-к", „постижение-чего", „страдание-от" — все это *необходимо* таит в своей сущности то, что все идет либо „от Я — туда", либо, с обратным направлением луча, — „к Я — сюда", — а такое Я есть Я *чистое*, никакая редукция не способна что-либо с ним поделать»[6]. Если рассматривать феноменологически, т. е. брать это в качестве идеальной сущности, то переживающее Я, по мнению Гуссерля, есть не что иное, как единый пункт отношений всех переживаний; если отвлечься от его «способов отношений» или «способов связи», то оно полностью лишено сущностных компонентов, не имеет никакого содержания, которое может быть эксплицировано, оно само по себе и в себе не может быть описано: чистое Я и ничего более[7]. Таким образом, феноменологический способ рассмотрения ведет Гуссерля к своеобразной форме идеализма, которая особенно ясно обнаруживается в последней части «Идей»: сущностным образом всякое бытие предполагает своего носителя — переживающее Я, интенциональный акт сознания; необходимость бытия всегда находится на стороне акта переживания, «сознания чего-либо». Поэтому и феноменология является, в первую очередь, чистым учением о сознании. —

Тем самым, однако, реалистически-онтологическая тенденция Декартова положения, которая отчетливо проявляется в ego *sum*, либо полностью устраняется, либо, по меньшей мере, идеалистически (логически) перетолковывается. Логический примат учения о сущности (феноменология) одновременно признается и в качестве онтологического примата; в этом смысле Гуссерль стремится понимать и старое положение о том, что познанию должна предшествовать «возможность» познания действительности. Идеальное бытие сущностей возносится тем самым до абсолютного бытия. — Но все же и Гуссерль не останавливается на этом толковании; напротив, мы находим у него ясные указания

на то, что в cogito ergo sum заключено нечто большее, чем только сущностная необходимость; ибо в cogito, как он говорит, «*мое* сознание дано изначальным и абсолютным образом, не только по своей *эссенции*, но и по своей *экзистенции*», «... это необходимость факта, которая называется так потому, что к факту причастен сущностный закон, а именно к его вот-бытию как таковому. В сущности чистого *Я вообще* и в переживании *вообще* коренится идеальная возможность рефлексии, которая имеет сущностный характер очевидно неустранимого тезиса *вот-бытия*» (<§ 46> S. 86, 87)[8].

Таким образом, своеобразие cogito состоит в том, что здесь сущностное познание непосредственно является познанием также вот-бытия, и даже укоренено в нем и им фундировано. Это, следовательно, означает: оно может не только, как и всякое сущностное познание, обнаруживаться в реальном частном случае, не будучи, тем не менее, зависимым от этого частного случая как такового и от его реальности, но смысл этого сущностного познания состоит именно в том, чтобы одновременно быть конкретным познанием вот-бытия и делать возможным познание вот-бытия как таковое. Cogito поэтому образует не только исходный пункт феноменологической установки, как думает Гуссерль, но оно одновременно обозначает пункт, в котором феноменологическая редукция (заключение в скобки вот-бытия) снимает саму себя, а сущностное видение непосредственно переходит в видение вот-бытия, и только в нем находит свое сущностно необходимое основание. Здесь налицо, таким образом, своеобразный случай *априорного* познания вот-бытия. В этом смысле cogito ergo sum имеет значение выдающегося онтологического аргумента, правда, в особом смысле: дело не в том, что из сущности «я мыслю» следует ее существование, а в том, что сущностное познание Я непосредственно предполагает свое конкретное реальное вот-бытие. Не самосознание *Я есть* его бытие, а в самосознании непосредственно проявляется бытие Я, и только потому, что *Я есмь*, возможно также его самосознание (и самопознание, основывающееся на нем). Речь здесь идет именно о конкретном реальном вот-бытии Я, а не о его бытии вообще. Реальное бытие вообще может и должно быть признано и за всем миром вещей, поскольку познание вещей, как и всякое познание, направлено на независимое от этого познания бытие и только в этой направленности на сущее само по себе имеет смысл. Только в каждом отдельном конкретном случае мир вещей противопоставляется в своей эмпирической данности сознанию в том или ином аспекте, который всегда относителен по отношению к сознанию и которому в этом отношении не отвечает никакое бытие само по себе. Мир вещей сам по себе всегда остается трансцендентным сознанию; поэтому его бытие само по себе может быть охарактеризовано только как реальное бытие вообще, онтологически же его способ бытия и абсолютность его бытия

остается неопределенным. Предметное познание затрагивает словно бы только поверхность бытия мира вещей, не проникая, однако, в бытие этого мира. Иное дело — познание Я, которое возникает из сознания Я и Я-переживания: оно постигает не только само по себе бытие Я вообще, но находится в центре своего вот-бытия, оно обладает им в его конкретном *способе бытия*, в его *для себя бытии*. В этом отношении оно действительно владеет полноценным, абсолютным бытием. Но это было бы невозможно, если бы сознание Я и акт Я-переживания, как и всякое сознание вещи, было интенциональным, предметным «сознанием чего-либо»; в таком случае Я противостояло бы познанию точно так же, как мир вещей, как нечто чуждое, трансцендентное, и было бы постижимо только в своем для себя бытии вообще. То, что делает возможным замечательное онтологическое значение познания Я, заключается исключительно в не-предметном, не-интенциональном характере сознания Я и Я-переживания. В самосознании сущее Я примечает само себя, оно освещает себя само в своем для себя бытии[9].

Тем самым обнаруживается, что в формуле, приравнивающей сознание и бытие, поскольку она стремится передать истинный смысл Декартова cogito ergo sum, определяющим принципом является не сознание, а бытие. Однако это бытие не есть бытие само по себе, бытие вообще — в таком случае в силу абстрактности и неопределенности этого бытия такой вывод был бы невозможен — но это полноценное и конкретное для себя бытие Я.

Это различие, которое мы должны установить между познанием Я и познанием мира вещей, требует, тем не менее — если мы хотим устранить недоразумения, — некоторого дополнения, а именно негативных определений, т. е. нужно показать, как его *не* следует понимать. — Если познание Я имеет определенное онтологическое преимущество перед познанием вещей, то это преимущество, 1) никак не связано с большей *очевидностью*. В восприятии вещей само по себе бытие мира вещей дано нам точно так же очевидно, как и само по себе бытие Я в Я-переживании. Это, 2) не является преимуществом большей адекватности, если под адекватностью понимается полнота и точность познания. Наоборот, именно в этом отношении, без всяких сомнений, отчетливо проявляется превосходство познания вещей над познанием Я. Познание вещей является, в первую очередь, познанием *так-бытия* <*Soseins*> (количественного и качественного). Познание так-бытия, однако, является специфическим предметным познанием и потому в наибольшей степени доступно рациональному формулированию и логической точности. Как познание так-бытия познание Я много беднее и несовершеннее познания вещей. Поэтому, 3) и в отношении *ясности* и *отчетливости* его качественного содержания за познанием Я не может быть признано никакого превосходства. Поскольку в восприятии Я (во внутреннем вос-

приятии) речь идет о постижении так-бытия, постольку здесь также возможны заблуждения, что убедительно показывает Шелер (Idole d<er> Selbsterkenntnis, S. 75 ff.)*, и случаются они с нами столь же часто, как и в области внешнего восприятия вещей. Своеобразное превосходство познания Я лежит словно бы в другой плоскости, относится к другому измерению. Познание Я онтологически превосходит познание вещей не в познании так-бытия, но в познании бытия как такового, познании *способа бытия*. Как познание бытия познание вещей является познанием только его пустого самого по себе бытия вообще. В познании Я, напротив, непосредственно дано познание абсолютного (конкретного) для себя бытия Я. В этом и состоит выдающееся метафизическое значение cogito ergo sum.

Когда в последнее время делались попытки дать Декартову положению всеобщую, менее определенную формулировку для того, чтобы повысить его метафизическую сочетаемость, и cogito ergo sum замещалось такими положениями, как «нечто есть» (С. Франк) или «не есть ничто» (Шелер), то для нас это не означает никакого шага вперед. И не потому, что очевидность этих положений могла бы быть подвергнута сомнению. Мы видим: само по себе бытие вещей точно так же очевидно, как и само по себе бытие Я. Но благодаря этим формулировкам сглаживается, логически нивелируется именно то специфическое онтологическое различие, которое имеет место между познанием вещей и познанием Я: различие между пустым бытием самим по себе вообще (бытием мира вещей) и конкретным абсолютным бытием для себя (бытием Я).

Должно быть устранено еще одно недоразумение, которое могли бы вызвать наши рассуждения. — Из сказанного ясно, что Я, чье бытие для себя обнаруживается в самосознании и переживании самого себя, не является «чистым» Я, к которому относится любой акт переживания и которое дано вместе с любым переживанием (Гуссерль). Чистое Я, как и чистое переживание, достигается путем феноменологической редукции, т. е. путем снятия тезиса о вот-бытии. Тогда оно становится «идеальным» Я. Здесь, напротив, речь идет о реальном Я, конкретное вот-бытие которого становится очевидным именно в самосознании (переживании самого себя) и поэтому eo ipso сополагается вместе с каждым переживанием. Это реальное Я — если следовать той интерпретации, которую дает мыслям Гуссерля *Э. Штайн* (Zum Problem der Einfühlung, Diss., 1917, S. 32 ff.), — не было бы больше предметом имманентной «рефлексии», которая должна схватывать только «чистое» Я, а предметом внутреннего восприятия, которое, как и внешнее восприятие, направлено на трансцендентный ему предмет. Таким образом, конкретное реальное Я было бы — если следовать этой теории — точно так же трансцендентно сознанию, как и внешний мир вещей. Такое по-

нимание мы должны отвергнуть на основании того, что изложено выше. Именно реальное Я в своем конкретном для себя бытии не трансцендентно непосредственному самосознанию, а имманентно ему. Верно только одно: Я никогда не может полностью раскрыться в одном-единственном переживании, но необходимо *трансцендирует* любое переживание, чтобы в новом виде вновь проявиться в других переживаниях[10]. Однако тем самым никоим образом не снимается его имманентность переживанию. Было бы совершенно неверно полагать, что сущность переживания может быть постигнута только путем «стигматической» интуиции (по меткому выражению Н. Гартмана). «Стигматическая» интуиция должна быть необходимым образом дополнена «конструктивной». Ведь в сущности любого переживания заключено указание за пределы самого себя, оно является лишь частью целого, только моментом взаимосвязи переживаний. Но даже если Я трансцендирует любое отдельное переживание, оно все же остается имманентным акту переживания в целом. — Конечно, эту имманентность не следует понимать в смысле абсолютного тождества объемов бытия и мышления. Сознание Я имманентно бытию Я, но оно совершенно не нуждается в том, чтобы заключать его во всем его объеме; т. е. его имманентность принципиально независима от его эмпирического радиуса действия и полноты.

Таким образом, понятно, что философское мышление в своем поиске dos moi pû stô метафизической спекуляции постоянно должно ссылаться на свидетельство Я, которое имеет место в непосредственном самосознании и Я-переживании. Но эта тенденция философского мышления не только понятна, но и, как мы стремились показать, объективно правомерна. Уже платонизм, и особенно неоплатонизм, пошел этим путем, рассматривая углубление в самого себя, сократическое самопознание в качестве предварительного условия и основания усмотрения идей, познания истинно сущего. Ему последовали отцы церкви, воспринявшие влияние платонизма, среди которых, прежде всего, Августин, который уже предвосхитил Декартово cogito ergo sum со всеми его метафизическими выводами. В современной философии мы находим те же начинания не только у Декарта, но и у Лейбница, Канта[11] и особенно у Фихте. Конкретное непосредственное самосознание взято за исходный пункт метафизических построений у Мен де Бирана, Шопенгауэра, Лотце, Тейхмюллера[12]; среди русских философов можно было бы назвать Вл. Соловьева (в его раннем периоде) и Лопатина[13]. В последнее время Бергсон настоятельно указал на фундаментальное метафизическое значение самосознания и интуитивного самовосприятия. Правда, проблема самосознания и познания Я почти у всех названных мыслителей тесно переплетена с другими гносеологическими и метафизическими проблемами (например, с проблемой самодостоверности познания, проблемой становления и др.) и поэтому не проявляется в своем специфическом

гносеологическом своеобразии. Но этот недостаток затем роковым образом сказывается и на онтологической стороне проблемы. По большей части эта проблема служит лишь точкой опоры для прыжка в так или иначе окрашенную спиритуалистическую метафизику. Но именно в этом пункте нужно быть особенно осмотрительным; здесь следует считаться с чрезвычайно важными фактами наличия внутреннего сознания тела (своей плоти) и возможности постижения телесного бытия в переживании (а не только в явлении). Не заключено в самосознании также единственного и последнего абсолюта, который доступен познанию. Именно платонизм указывает на то, что самопознание является исходным, а не конечным пунктом истинного познания бытия. — Все это, однако, проблемы, которые требуют специального исследования и к которым нельзя приступить без предварительного основательного феноменологического анализа.

Примечания

Перевод выполнен В. Куренным по изданию: W.E. Sesemann, Beiträge zum Erkenntnissproblem. — Leid.: Humanitariniu fakulteto — raštai // Lietuvos un-tas. Kn. 2. Kaunas, 1927. S. 130–142.

В том же 1927 году Сеземан опубликовал статью «Zum Problem des reines Wissens» (Philosophischen Anzeiger. 2 Jg. Bonn. 1927, № 2. S. 204–235; № 3. S. 325–344) и продолжение публикуемых Beiträge (Beiträge zum Erkentnissproblem. II. Das Logische Rationale // Commentationes Ordinis philologarum, 1927, Lib. III, Kaunas, Lietuvos Universitetes; Die logische Gesetz und das Sein // Eranus. Commentationes Societatis philosophorum, Lib. I, 1930, Kaunas, Lietuvos Universitetes).

* Scheler M. Abhandlungen und Aufsätze. Bd. I–II. Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1915.

1 Пагинация у автора приведена по первому немецкому изданию. Ср. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Пер. А. В. Михайлова. М.: «ДИК», 1999. С. 96. — *Прим. переводчика.*

2 Гуссерль Э. Указ. соч. С. 167 и далее. — *Прим. переводчика.*

3 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, § 45, S. 85 ff., §§ 77–78.

4 Ср. Гуссерль Э. Указ. соч. С. 99. — *Прим. переводчика.*

5 Указ. соч. С. 101–102. — *Прим. переводчика.*

6 Указ. соч., § 80. С. 176. — *Прим переводчика.*

7 Там же. — *Прим. переводчика.*

8 Указ. соч. С. 101–102. — *Прим. переводчика.*

9 Если достигнуто понимание этого, то тем самым, как нам кажется, теряют силу те возражения, которые были выдвинуты Фришайзен-Кёллером против Декартова cogito ergo sum (Wissenschaft u. Wirklichkeit, S. 235 ff.). Они были бы ли обоснованы, если способ данности Я был бы тот же, что и способ данности мира вещей, т. е. был бы предметным.

10 Аналогичным образом трансцендирует и вещь — воспринимаемая вещь. Но это трансцендирование (неполная данность) есть нечто существенно иное, чем трансценденция Я по отношению к познающему субъекту.

11 Ср. H- Heimsoeth, Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages) 1924.

12 Несомненная заслуга Тейхмюллера состоит в ясном понимании и понятийной фиксации выдающегося онтологического характера, заключенного в самосознании познания Я. Его рассуждения по этому вопросу (ср «Wirkliche und scheinbare Welt», S. 59 ff., S. 67 ff., S. 73 ff.) имеют свою ценность, как бы ни относились к его спиритуалистически-идеалистической метафизике.

13 См. об этом В. Шилкарский. Проблема сущего. Юрьев, 1917. С. 320–336.

Павел Сергеевич Попов* (1892–1964), историк философии и логик, прошел огни и воды советского профессорства. Начинал еще у Челпанова на историко-филологическом факультете Московского университета, через него, вероятно, познакомился впервые с феноменологией Гуссерля. Первая работа посвящена Бергсону (Бергсон и его критики. М., 1916). Печатался в «Вопросах философии и психологии». В уже советское время защитил диссертацию (*Этюды по гносеологии и психологии Аристотеля в их значении для современной философской мысли*), занимался и литературоведением. Звезд с неба не хватал (Шпет назвал его «скукин сын»), но иногда совершал нетривиальные выборы (дружба с М.А. Булгаковым, публикация М.И. Каринского), как, впрочем, и тривиальные (интриги в МГУ по поводу А.Ф. Лосева). В философской и психофизической секциях ГАХН выступал с докладами (напр., в 1926 г. «Учение Зольгера об иронии», «О синопсиях в зрительном воображении»).

В публикуемой главе из статьи в сборнике 1926 г. «Пути реализма» Попов ставит под сомнение самобытность Гуссерля, квалифицируя его логическое учение как вторичное по отношению к логике Германа Лотце. И хотя кроме одной ссылки на «Идеи» и на гуссерлианца Линке никаких разборов феноменологической логики в этой работе не встречается, мы посчитали возможным опубликовать ее фрагмент, ибо он дает представление об имеющей место тенденции в русской философии 20-х гг. дезавуировать гуссерлевские новации, сводя их к бесконечно регрессивной историко-философской традиции. Тенденцию эту как раз и можно обозначить как историко-философскую. Однако в отличие от ее современных протоагентов, Попов отдает все-таки должное основателю феноменологии: «Гуссерль только более определенно закрепил различие между областью неизменных идей и усвоения их сознанием своими терминами: предмет с его содержанием и акт» — и анализирует соответствующие идеи на материале философии Лотце.

* Более подробные биографические сведения можно почерпнуть из статьи В. Гудковой (Искусствознание. №1. 1998).

ПАВЕЛ ПОПОВ

О реальности категорий

V. Гораздо более значительной и особенно ярко проявляющейся в наши дни оказывается другая точка зрения. На самом деле и она является субъективистической, хотя у ее последних представителей такая аттестация вызвала бы самое острое негодование. По существу, с нашей

реалистической точки зрения, пожалуй, наиболее характерной стороной было бы следующее обстоятельство. Это понимание решительно отмежевывает *вещи в себе от предметов мысли*. То, что окружает нас, — действительный мир, — не представляет материала для философа; эта эмпирическая наличность только пестрит перед умозрительным взором своим hic et nunc. Дело философа — вечные предметы мысли. Мы должны как бы закрыть глаза на этот реальный мир и вериться умозрительному созерцанию, подобно тому, как математик не ищет опоры мысли в окружающем, а устремлен в своем умозрении на некоторые идеальные сущности. Эти предметы мысли якобы и составляют настоящий объект мысли, это идеальные, необходимые предметы ведения. Все это к наличной действительности не имеет касания; с этой точки зрения, собственно, никакой проблемы объективности категорий в смысле реальности их не может быть; конечно, они объективны, они составляют необходимый предмет мысли, не заинтересованной никакой фактической действительностью. Между *предметами мысли и вещами* действительности нет никакой связи; переплетать одно с другим — значит спутывать вечное со случайным. Категории совсем не должны выясняться *через* наличную действительность, их, наоборот, нужно *выяснять помимо всякой наличности*, в их безотносительной связи и чистой форме. Это царство истины, к которой нельзя примешивать мнений по поводу нашего повседневного опыта.

Эта точка зрения наиболее решительно проявилась в наши дни в известном труде Гуссерля «Ideen zu einer reinen Phänomenologie...». Однако мы не из этого труда извлечем возражения против реалистической концепции на природу общих идей: как бы высоко ни ценить это исследование, оно не является самобытным: с гораздо большей рельефностью и, я бы сказал, принудительностью для мысли это высказано было мыслителем, оказавшим несомненное влияние на Гуссерля, — я разумею Лотце. На эту связь обоих мыслителей уже не раз указывалось[1]. Последнее интересное признание — это слова цитированного мною выше гуссерлианца Linke в его недавно вышедшем труде — я имею в виду § 52 его книги «Anknüpfung an Lotze», где он называет Лотце так: «Vorläufer Husserls». Лотце стоит на точке зрения безусловной субъективности категорий мысли или на безусловно идеальной предметности их, как сказали бы теперь.

По мнению Лотце, мерой, которой мы мерим непосредственно очевидную или нуждающуюся в выяснении истинность других мыслей, является всегда одна из наших собственных мыслей, ибо не реальность предположенного внешнего мира выступает здесь между нашими представлениями, как масштаб, которым бы измерялась истинность этих представлений: таковым масштабом для нас всегда является представление[2]. Конечно, это не вещи, которые бы вдруг стали тесниться между

нашими мыслями и вскрыли бы их лживость; если бы мир вещей сложился как-нибудь в другие созвездия, которые бы разительно противоречили нашему пониманию, это противоречие стало бы нам заметным только тем, что воздействие этих созвездий на нас возбудило бы теперь *представления, связь коих не следовала бы больше тем правилам*, которые ранее для них приняты. Ошибка может нам стать заметной только благодаря внутреннему противоречию в нашем собственном мире представлений[3]. Нам возразят — продолжает Лотце — значит, мы остаемся запертыми в охватывающем заблуждении нашего в самом себе запутавшегося представления? Значит, мы никогда не видим истины в себе, того, что нам должно казаться истиной? Но пусть мы — отвечает Лотце — призовем даже ангела на помощь, чтобы он прозрел сущность вещей, что выйдет? Вполне допустимо, что все нам представится иным, нежели теперь. *Но это под одним условием.* Если бы это было совсем новым миром, который бы сейчас взошел перед нами, без сродства и связи с той вселенной, в которой мы раньше жили, то мы бы и не увидели, что все обстоит иначе, нежели мы думали. Совсем новое зрелище, которое бы не допускало никакого сравнения с предыдущим, не изумило бы нас ни радостью, ни страхом, — ведь удивиться мы могли бы только через противоположное, т.е. через отношение к содержанию нашего прежнего заблуждения. Но, прозревши, мы должны бы оставаться по существу теми же, какие мы были в состоянии слепоты. В чем состоят средства к истинному познанию? Их истинность измеряется тем, что отдельные части нашего познания, обсуждаемые согласно с общими законами нашего мышления, находятся в соответствии с остальными частями того же познания, мир нашего представления в отношении к его истинности мы не можем в обсуждении сравнивать с реальностью — ведь эта реальность, покуда она не познана, для нас не налична; как только же эта реальность будет представлена, она будет подлежать тому же сомнению, которое имеет отношение ко всем другим представлениям, как представлениям.

Ведь это просто нелепость: что это значит, что высшее прозрение дает саму вещь, как она есть? Сколь бы ни возвышали проницательность, — поскольку мы под этой проницательностью мыслим нечто понятное, она всегда будет подпадать под понятие знания, воззрения или понимания, т.е. она никогда не будет самой вещью, но всегда некоторой совокупностью представлений *о* вещи. Ведь совершенно ясно, что *всякий* познающий дух может увидеть все, как оно выглядит для него, когда он созерцает, а не так, как оно выглядит, когда его никто не созерцает; кто требует познания, которое было бы больше, нежели полная в себе связанная совокупность представлений, кто требует познания, которое скорее исчерпывало бы самую вещь, тот требует уже не *познания*, но чего-то совершенно непонятного. Нельзя было бы даже сказать, что он

хочет не *познать* вещи, а *стать* самому ими — таким способом он не достиг бы своей цели; если бы он даже смог достигнуть того, чтобы стать металлом, он стал бы металлом, но не познал бы себя как металл. Если бы его тут одухотворила еще более высокая сила, то он себя познал бы в качестве металла лишь постольку, поскольку это ему бы казалось по его представлениям, а не так, каким бы он металлом был без сознания своей металличности[4].

Отсюда Лотце делает вывод, что всякое знание по самой структуре безусловно идеально — т. е. субъективно; ведь с точки зрения самого знания по существу не может быть различия между *реальным* и *идеальным*. В самом деле: все, что мы знаем о внешней природе, покоится не представлениях о ней, которые находятся в нас; совершенно безразлично, отрицаем ли мы идеалистически наличность этого мира и рассматриваем как истинное только наши представления о мире, или держимся реалистически за бытие вещей вне нас и предполагаем, что они действуют на нас; — и в этом последнем случае вещи не переходят же сами в сознание, они только возбуждают в нас представления, которые не суть вещи[5].

Итак, по Лотце ясно, что *представляемое — не вещи*, и понятия суть нечто самодовлеющее, как содержание нашего знания, вне зависимости от внешней реальности. Для Лотце отношение между объектом внешним и субъектом сводится по существу к взаимоотношению двух отдельных вещей, причем каждая из них имеет свою специфическую природу. Пусть *A* действует на *B*; это значит, что в результате возникает некое *b*, которое является реакцией второго предмета (B) на первый (A); но *b* будет носить на себе специфические черты *B* и нисколько не будет похоже на *a* и не будет напоминать его, а только соответствовать *a* в A. Иначе говоря, если солнце нагревает камень, то реакция камня на солнечные лучи нечто специфическое; большая теплота камня не будет *изображать*, не будет *характеризовать* особенностей солнечного луча. Или пусть огонь нагревает воск; от этого воск расплавится; это состояние жидкого воска — специфическое состояние воска, а никак не образ горящей рядом спиртовой лампочки; подставим вместо воска чувственно воспринимающее существо — и в нем проявятся специфические черты его реакцией на все ему трансцендентное, причем эти черты вовсе не будут характеризовать этого трансцендентного; если это существо и представит себе это трансцендентное, то только по-своему, ввиду свойственных ему предметов постижения, восприятия или мысли. Нам предносятся и нами постигаются понятия по поводу вещей, и эти понятия, так сказать, автономны, никакой непосредственной связи с миром вещей они не имеют — это самодовлеющие идеальные сущности.

Мысль о том, что все, именуемое познанием, только представляет вещи, а не может быть само вещами, склонны понимать в такой фор-

ме — будто мы познаем только явления, а не сущность самих вещей. Я, говорит Лотце, — остерегаюсь этой формы, потому что она всегда содержит предрассудок. Выходит так: познание постигает только явление вещей, а не их сущность. Это «только» обозначает, что наше познание предназначено постигать высшее, сущность вещей, а должно удовлетворяться худшим — явлением. Эта оценка является предрассудком.

Мыслим противоположный взгляд, который рассматривает вещи, как средства, чтобы вызвать все зрелище мира представлений. Мы бы не познали тогда вещей, каковы они суть, но мы бы зато не упустили цели; в том, что является содержанием наших представлений, лежало бы тогда то высшее и более ценное, что мы хотели назвать именем сущности, и познание истины заключалось бы в нахождении смысла, связи и законов, которые господствуют над этим внутренним миром явлений[6].

В нашем восприятии чувственные вещи меняют свои свойства; но в то время, когда *черное* становится *белым* и *сладкое — кислым*, ведь не сама чернота переходит в белизну и не сладость становится кислой; каждое из этих свойств, скорее, оставаясь вечно тождественным себе, уступает у этой вещи свое место другому, а *понятия, посредством которых мы мыслим вещи, не принимают участия в изменчивости.* Эта впервые Платоном высказанная мысль очень проста, но вместе с тем очень важна.

Итак, заключает Лотце, может существовать познание, истинность которого стоит вне зависимости от скептического вопроса об его соответствии внешней ему сущности вещей[7].

Нельзя думать, чтобы Платон полагал, будто идеи независимы только от вещей, но по своему роду бытия должны были бы быть зависимыми от духа, который их мыслит; действительностью бытия идеи, правда, обладают только в тот момент, когда они становятся составными частями этого изменчивого мира бытия и становления в качестве предметов или выявлений только что имевшего места представления; но мы все убеждены, что в момент, когда мы мыслим содержание истины, мы впервые не творим этого содержания, но только признаем его; когда мы содержание и не мыслили, оно нечто значило и будет значить, оторванное от всего существующего, как от вещей, так и от нас и, равным образом, вне зависимости от того, находит ли оно в действительности бытия свое приложение или становится предметом познания в действительности мысли. Всякая истина нечто значит — и та, которая никогда не была представлена так же, как и малейшая часть ее, которая входит в наши мысли[8].

Наша душа создана так, и такою мы предполагаем всякую другую душу, состав которой похож на нашу, что одни и те же *a* и *b*, сколь бы часто и кем бы они ни представлялись, будут доставлять всегда мышлению одно и то же отношение, оно будет значимо только посредством

мысли и в мысли. Отношение это независимо от отдельного мыслящего субъекта и независимо от отдельных моментов его мышления; в этом и заключается то, что мы имеем в виду, когда мы наблюдаем отношения, пребывающие между *a* и *b*, и полагаем, что отношения эти обретаются нашим мышлением как в себе пребывающий объект. Такое отношение крепко, но только как явление, которое в мысли всегда будет возобновляться при одинаковых условиях. Всякий раз, когда совершенный круг представляется духу, постоянно диаметр будет относиться к окружности как $1/\pi$; поэтому это положение *по себе имеет значение*, однако, хотя оно обладает значимостью в вещном отношении, оно имеет *бытие* только в форме мышления, которое постигает это положение[9].

Как бы мы ни увеличивали познавательную *ценность* понятия, благодаря особому значению его содержания и характеру связи одного содержания, все же логическая структура, которую будет иметь содержание в качестве *понятия*, не будет соответствовать никакой реальной структуре своего предмета. В этой познавательной ценности лежит другая сторона дела, — это то, что мы имеем в виду, когда единогласно заявляем, что посредством общего понятия и классификации во всяком случае утверждается нечто касательно *самой* вещи. Может быть, будут пробовать выразить это так: весь ряд высших понятий *актуально* не содержится в сущности вещи, но содержится *потенциально*; 7 не есть 4+3, но последняя подстановка допускается для цели исчисления.

Эта последняя фраза Лотце очень любопытна, так как в ней его ряд мыслей сопоставляется с аристотелевским пониманием, по которому высшие понятия потенциально наличны в вещах.

Лотце отвечает так: — этим выражениям мы придаем более определенный смысл: все наши понятия, классификации и конструкции являются *субъективными движениями нашего мышления*, а не происшествиями в вещах; но вместе в сем природа вещей сложилась так, что мышление, когда оно отдается логическим законам этих своих движений, в конце своего правильно пройденного пути снова совпадает с положением (Verhalten) вещей[10].

Лотце повторяет: это Платоновский мир идей, к которому мы неизбежно приходим: все представляемые содержания стоят в твердых и неизменных отношениях, и, какими бы произвольными или случайными движениями ни переходило наше внимание от одного к другому, или в каком бы порядке ни доставлялись нам содержания неизвестными поводами, — мы всегда между ними будем находить те же отношения, которые в этом реальном, бесконечно разнообразном расчленении мира идей раз навсегда даны[11].

VI. Таково понимание сущности познания Лотце; для него мир идей и понятий есть самодовлеющая область, не имеющая никакой не-

обходимой связи с миром вещей, с одной стороны, а с другой — это есть стройная система связей, неизбежно предстоящих *каждому* уму — в этом заключается независимость этой системы от каких бы то ни было индивидуальных привнесений. Ни о какой другой реальности мыслимых содержаний не может быть и речи.

Разберем эту антиреалистическую, в аристотелевском смысле, концепцию Лотце, обращая внимание на принципиальные стороны этого учения, без учета своеобразных индивидуальных особенностей. В самом деле, гносеологию Лотце можно именно понять как известный общий результат теоретико-познавательных исследований XIX века; ведь гуссерлианство стоит в несомненной связи с изложенным рядом соображений. Гуссерль только более определенно закрепил различие между областью неизменных идей и усвоения их сознанием своими терминами: предмет с его содержанием и акт.

1. Прежде всего обратим внимание на ту мысль, что человек, со своим умом и сознанием, есть вещь среди вещей, находящаяся в причинном взаимоотношении с окружающим миром, подобно тому, как любая другая вещь находится в таком же положении. Ум по-своему мыслит свои идеи, так же как любая вещь в своих состояниях по-своему совсем своеобразно реагирует на все происходящее. Допустимо даже, что чувственные состояния даны только воспринимающему существу, что переносить чувственные восприятия на окружающий мир нельзя, — что это есть специфическое достояние воспринимающего субъекта. Но можно ли сказать то же и о самом разуме? Разве он не выходит за пределы сознания со своими категориями и идеями? Ведь мы же говорим о том, что нечто вне нас есть, с оговоркой только, что вещи не мысли, не царство идей; но все же об этих вещах, самостоятельных по своему бытию, и об их взаимных связях мы говорим; мы говорим далее и имеем их в виду, когда противопоставляем им наш ум с его специфическими чертами. Значит, мы вещи как-то учитываем, как-то делаем их предметом мысли, поставляем между ними известные мысленные связи. Если мы вещи называем лишь средством, а царство идей — целью знания, то мы ведь распространяем мысленную категорию средства на независимую от нас действительность? Значит, все же мысль касается вещей, т. е., иначе говоря, вещи причастны мысли с ее категориями.

Очень язвительный критик Лотце Иствуд в своем трактате «Lotze's antithesis between thought and things» говорит: «Ошибка Лотце заключается в упущении из виду того, что категория *причинности*, которую он делает основой объяснения познания, сама есть работа ума» [12].

В самом деле, — ведь подобная работа ума господствует в постигаемых сознанием, взаимоотносящихся предметах; значит, мысль простирается и находит себе опору вне чисто идеального опыта. Наше знание прежде всего субъективно, — это несомненно, однако знание как-то

сродни предметам, возбуждающим нашу мысль, ибо без этого сродства не могло бы быть причинности между вещами и мыслями. Вещи как-то задевают ум, когда они вызывают в нем его специфические реакции. В самом деле, — возьмем для сравнения воздействие, например, *электрического тока* на магнитную стрелку: пусть отклонение стрелки есть реакция совсем своеобразная, все же нечто *общее* должно неминуемо быть между агентом и продуктом: расположение в пространстве и т. п., поэтому и *вещи* сродни *духу*, если мы видим в них хотя бы причину или даже внешний повод выявления умственных актов с их содержанием.

Отношение объекта к субъекту не есть взаимодействие причинного характера, потому что дух не только своеобразно реагирует на воздействие извне, но мыслит, — т. е. соотносит эти свои реакции с внешними происшествиями. Ведь ртуть, поднимаясь в термометре, не устанавливает сама, что это поднятие ее является в результате нагревания той среды, в которой находится термометр. А ум соотносил бы это, если бы находился на месте термометра.

Когда огонь пожирает бумагу, то на его пламени не отражается то, что на бумаге могут быть написаны фразы известного содержания. Тут одно не *задевает* другого, не учитывается другим *никак*. Если же есть хоть какой-нибудь хотя бы субъективный учет, то это значит, что между *а* (причиной) и *в* (результатом) есть некая связь в смысле общей *однородности состава*, следовательно, общие понятия, идеи будут иметь право *приложения* и к внешней действительности, раз под воздействием этой действительности на нас ум и создает свои идеи. А во внешней действительности, со своей стороны, должно предположить наличность известных намеков на эти понятия или наличность потенций их, если выражаться аристотелевскими терминами.

Как может философствующий ум ограничиться пределом идей и их содержаний, невзирая ни на что остальное? Этот предел мнимый, этот замкнутый круг — фикция, ибо если бы человеческое познание действительно было бы ограничено известной сферой, то человек бы и не знал и не подозревал бы этой своей ограниченности. Чтобы сознавать состав нашего мышления как всецело ограниченный кругом идей, мы должны обладать возможностью занять место вне этого круга, стать над ним, чтобы понять эту границу[13]. Граница может ограничивать от чего-либо; — если этого второго нет, то и самой границы не может быть. Если же это второе есть, то есть самобытная реальность, постигаемая нашей мыслью. Сознание себя ограниченным указывает на возможность преодоления этой границы путем выхода за ее пределы. Значит, если мы только заикнулись о законах реального мира, то это уже доказывает, что мир доступен сфере нашей мысли, значит, он не отторгнут от идейного бытия.

2. Лотце рассуждает так: познание никогда не может быть самими вещами, а только представляет их. Конечно, это верно — познание не может быть вещами, так как вещи — это совокупность отдельных предметов; познание же предполагает общность, связь отдельных элементов, единство многообразия, которое не может быть простым многообразием. Но это же рассуждение ясно показывает, что познание не может быть просто представлением вещей по себе. Единство многообразного есть некоторая целокупность, нечто целое, единое и неделимое. Но целое, как целое, не может представлять только некоторые части, так же как не может быть ими. Что, если познание является некоторым специфическим единством, а вещи остаются всегда слепыми единичностями? Это противоречие показывает, что нельзя ставить такую альтернативу, будто познание — или представление, или вещь, — или понятие, или реальность. На самом деле возможно среднее: актуально познание направлено на единичное, но потенциально оно — понятие; с другой стороны вещь — актуально единична, потенциально она есть нечто общее. Мысль может быть *единством*, для которого существует многообразие вещей, таящих в себе зерно этого единства. Между мыслью и вещами нет барьера, нет непроницаемой стены [14].

3. А если так, тогда вещною действительностью следует дорожить не менее, чем идеями, ибо одно сращено с другим. Лотце говорит, и теперь любят повторять это вслед за ним, — что царство умозрения — это область идей и *только*; пусть белое становится черным, — этим временным процессом философствующая мысль не занимается, *идея белого и идея черного* всегда будут диспаратны; узреть эти вечные типы, эти сущности — вот задача философского умозрения. Так современная мысль перетолковывает платоновскую концепцию. Однако совсем очевидно, что одно не покрывает другого — что установить самозаконные связи идей еще не значит *познать бытие во всей его полноте*. Почему нашу наличную действительность мы исключаем? Ведь она составляет поприще идей.

При таком выключении вся философия сведется просто к установке умозрительных определений в замкнутой сфере необходимых, вечных и неизменных идей. Но вокруг этого спокойного царства кишит область изменчивого, трепетного и живого, доступного, однако, нашей мысли, — и этот хаос ищет своего разрешения, и *для этого хаоса нужно найти его принцип и объяснение*. Он представляет собой то многообразие, удивление перед чем и вызывает тревогу мысли — а из удивления и родилась философия по вещему слову Стагирита. *Что же? Удивились, но объяснения не дали, а просто замкнулись, пренебрегли, занялись «своим» делом?* Ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες — удивились прежде всего непосредственным трудностям, тому, что *находится под рукой*. Эта наличная, постигаемая, но не сразу уразуме-

ваемая действительность и подлежит объяснению и пониманию. А раз эта действительность захватывается нашими идеями[15], общими понятиями, то основных препон нет. Лотце говорит, перефразируя мысль Аристотеля, и Гуссерль любит повторять вслед за ним[16], что мышление в конце своего правильно пройденного пути снова совпадает с положением вещей. Да почему? Это нужно доказать с умозрительным оружием в руках, а таковым необходимо является лишь мысль об объективной значимости идей. Или категории значимы объективно, реально, или нет философии в собственном смысле слова, нет постижения полноты бытия.

Примечания

Публикуется в сокращении по изданию: Попов П.С. О реальности категорий // Пути реализма. Сборник философских статей Б.Н. Бабынина, Ф.Ф. Бережкова, А.И. Огнева и П.С. Попова. Москва. 1926. С. 121–132.

1 Миртов. Учение Лотце XVIII–XIX; cf. Husserl. Logische Untersuchungen I, 219. Liebert. Das Problem der Geltung, 2 Aufl., 1920. S. 4.

2 Lotze. Logik. 1880. S. 494.

3 Logik. S. 495.

4 Logik. S. 498.

5 Logik. S. 493.

6 Logik. S. 503.

7 Logik. S. 508.

8 Logik. S. 515.

9 Logik. S. 556.

10 Logik, S. 564.

11 Logik, S. 573.

12 Mind, 1892, I, p. 479.

13 cf. Mind. 477.

14 Ibid., 475–476.

15 Один оппонент (И. Ильин) при чтении этой статьи очень протестовал против употребленного здесь выражения *захватывать*, о котором было сказано, что оно вследствие своей образности не позволяет характеризовать философских отношений: отношения мира мыслей к действительности. По этому поводу нужно отметить, что выражение это отнюдь не является новым и экстравагантным. Оно сконструировалось в связи с постановкой вопроса об объективности идеальной сферы понятий в системе Гегеля и немецких идеалистов вообще. Véra в своем Introduction `a la philosophie de Hegel говорит: «Категории Канта, "я" Фихте, абсолют Шеллинга в сущности все это мысль, которая стремится *захватить* (saisir) законы и сущность вещей различными путями в своем творчестве, в своих законах и своей сути, т. е. идее» (p. 74). Наличность именно этого выражения в русской философской терминологии подтверждается следую-

щим примером: в «Положительных задачах философии» Лопатина мы читаем: «чтобы закономерности наблюдаемых вещей приписать действительную всеобщность и безусловность, нужно согласиться, что она не вносится в наше познание откуда-то извне, она налагается на предметы опыта из собственных недр нашего субъекта и потому только захватывает все явления чувственного мира без всяких исключений» (II, 128). Г. Шпет («Явление и смысл») пишет: «Смысл, центральное ядро ноэмы, вместе с «просто предметом», захватывается логическим понятием и в нем находит свое выражение» (стр. 138).

16 См., напр., Logische Untersuchungen II, S. 672 (по первому изданию).

III. Негативная критика феноменологии в русской религиозной философии

Борис Петрович Вышеславцев более всех парижских эмигрантов проявил философскую любознательность, правда, с тем же плачевным результатом. Правильнее было бы сказать, что он пытался изображать из себя, или, еще вернее, играть собой на Западе «современного философа», свободно владеющего как историко-философским, так и оригинальным философским дискурсом.

В «Этике преображенного эроса»[1] он предложил чудовищную мистификацию фрейдовского психоанализа, вполне в русском духе, попытавшись использовать понятие сублимации в целях обоснования новой позитивной этики, построенной не на основании закона, запрета, долга и императива, но «благодати», как свободной эротической энергии, обращенной, правда, не на сексуальные объекты, которые в ханжеской морали неизменно признаются «низкими», а на такие недосягаемые простым смертным «высоты», как Бог, человеческое я, сердце и т. д.

Но Вышеславцев, без иронии, фигура трагическая, ибо он хотя бы попытался вырваться из «тупиков православного модернизма», поставив вопрос о русской эротике в контексте современного ему психоаналитического, феноменологического и метафизического дискурсов, пусть где-то и неадекватно заданном. Но на пути этом он с самого начала столкнулся с ожесточенным сопротивлением «православного» материала. Конечно, выбор ап. Павла в качестве комментируемого первоисточника очень удачен, в силу принципиальной амбивалентности всего корпуса новозаветных текстов, интерпретацию которых можно повернуть и так и эдак. Но и здесь Вышеславцев потерпел неудачу — в силу своей природной честности, наверное. Он так и не смог различить «плоть» и «плотские помыслы» и впал в противоречие против собственной воли (с. 43), поэтому прорвавшаяся все-таки ложь была просто во спасение: «Библия, при своем глубоком знании человеческого “сердца”, чувствует присутствие того, что современная психология называет подсознанием, и указывает на эту сферу при помощи своей собственной терминологии» (с. 44). Таков удел любого этического (ханжеского) дискурса, поскольку он является всего лишь рассуждением, ибо его автор всегда будет сам у себя на подозрении — не «ведет» ли его письмо все та же самая пресловутая «грешная плоть».

С одной стороны, Вышеславцев пытается во что бы то ни стало «опустить» Фрейда, противопоставив его «сексуальности» христианскую «сердечность» и другие псевдонимы православной эротики, а с другой — все-таки пролоббировать свою необузданную природную сексуальность в новом христианском законодательстве, над которым ак-

тивно работали все русские религиозные философы, правда без всякой надежды на его церковную ратификацию.

В этой связи он даже вынужден был частично признать «Фрейдовы заслуги», что должно было замаскировать бессовестный плагиат его мыслительных ходов. Но, опять же в силу природной честности, Вышеславцев однажды сознается, что его интерпретация психоанализа курьезна (с. 46). Курьез состоит в том, что, вознося ("сублимируя") человеческую телесность до *обожения*, он теряет то, что хотел оправдать и спасти — сексуальность. Извращенное понятие сублимации отрывается от своей сексуальной подосновы и таким образом теряет смысл, обессмысливая заодно и весь вышеславский проект. Вся его «ЭПЭ» сводится к риторическому вопросу импотента — может ли существовать любовь без секса.

А вот Фрейд как раз достиг цели, о которой Вышеславцеву только мечталось. Ему удалось, преодолев лицемерие метафизики и индифферентизм традиционной психологии и медицины, представить сексуальность не как нечто постыдное и нечистое и не как возможный патологический объект, а как бессознательную силу, лежащую в основе всех выдающихся культурных достижений человечества (извините за трюизм). Сублимацию, для справки, он понимал как переключение десексуализированного либидо на внешне несексуальные, «социально значимые объекты», что, разумеется, ничего не объясняет, но решает поставленную Вышеславцевым проблему, не прибегая к кастрации человека.

На этом фоне «критика» Вышеславцевым Фрейда является простым недоразумением. Начать с того, что прямых ссылок на фрейдовские работы мы в его книге вообще не находим. В лучшем случае он слышал о психоанализе от Юнга, которого читал и даже был лично знаком, а в худшем — через комическую статью С.Л. Франка «Психоанализ как миросозерцание» (Путь. № 25. 1930). Вышеславцев обвиняет Фрейда в профанации высших духовных ценностей и высказывает сакраментальную фразу о том, что сублимация, как возведение низшего к высшему, в мировоззрении Фрейда невозможна, а возможно лишь их (пресловутых ВЦ) низведение, в духе механистического натурализма. Далее он ставит Фрейду «коварные» вопросы: «Откуда же берутся те «моральные идеи», которые стремятся управлять сексуальностью (libido), которые осуществляют ее подавление (Verdrängung) и затем сублимацию?» Здесь возникает еще один источник непонимания Вышеславцевым психоанализа — Макс Шелер с его книгой «Сущность и формы симпатии», в которой тот якобы обнаружил у Фрейда circulus vitiosus: «Все высшие моральные чувства объясняются из сублимированной сексуальности; и, с другой стороны, сублимация сексуальности объясняется из существования "морали", которая своими запретами подавляет и направляют ее на "высшие задачи"» (с. 110). Но и Шелеру

достается от нашего соотечественника, ибо идею «истинной сублимации», как тотального стремления к «божественному» всех человеческих ценностей, представляющих собой жестко иерархизированную систему, тот не оценил (с. 113). Ссылка Вышеславцева на Платонов «Пир» в заключение критики психоанализа как на яркий пример «истинной сублимации» весьма показательна. Вышеславцев остроумно восклицает: «Настоящей профанацией будет сказать, что Συμπόσιον есть только сублимированный аппетит и сублимированное пьянство» (с. 114). Но кто же говорит о пьянстве? Лакан, как известно, в своем разборе «Пира» указывал на настоящую гомосексуальную интригу, которая была закручена между Алкивиадом, Сократом и Агафоном («Субверсия субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда»[2]). Какая же сила мешала Вышеславцеву исследовать эту тему? Ложный стыд, неведение или собственная сексуальная перверсивность?

Трагикомичность позиции Вышеславцева и многих других русских религиозных философов (Соловьева, Бердяева, Карсавина и др.) была связана прежде всего с тем фактом, что они не могли найти себе места ни в философском сообществе, ни в православной церкви. Ибо для последней таких проблем, как оправдание культуры, философии, а тем более человеческой сексуальности, просто никогда не существовало. Для христианина все это, как говорится, — «прелесть, суемудрие и искушение». Поэтому когда они пытались говорить с Западом от имени русского православного мира, чувствовалась некоторая самозванность, ибо никто их к этому не уполномочивал. Что же касается философии, то Вышеславцева ее проблематика никогда серьезно не беспокоила. Он вообще не был заинтересован в исследовании человеческой природы, а лишь в фальсификации оригинальных проектов западных мыслителей, таких, как психоанализ З. Фрейда, феноменология Эд. Гуссерля, онтология М. Хайдеггера, этика того же М. Шелера.

Неудивительно поэтому, что тот же самый прием извращения авторских понятий Вышеславцев применяет и в отношении феноменологии. Он истолковывает интенциональность как выстраивание конечной онтологической перспективы содержаний человеческого сознания, всегда упирающейся в творца-причину его конкретных объектов. В то время как у Гуссерля вопросы о реальном (пространственно-временном) существовании интенциональных предметов, и даже реальном (психическом) бытии сознания, локализованном в пределах какого-то эмпирического я, а тем более о проблемах их творения-происхождения, в таком плане вообще не дискутируются. Речь идет у него о новом понимании существования — интенциональном бытии сознания, в открытых горизонтах которого только и получают осмысленность любые наши высказывания о внешнем мире, Боге и человеке.

В понимании феноменологической редукции Вышеславцев останавливается на хорошо всем знакомом студенческом восторге перед первой «потерей мира», том неосознаваемом чувстве свободы, которое испытываешь после первого прочтения Платона, Декарта и Канта. Загадкой остается, как Вышеславцеву удалось сохранить себя в философии на этой стадии infans. Наша первоначальная гипотеза, если не пускаться в рефлексии о «русской лени», состоит в том, что Вышеславцеву, как и многим другим русским интеллектуалам первой трети XX века, пришлось резко сменить занятия в связи с развернувшейся социальной революцией и вынужденной эмиграцией и посвятить себя целиком осознанию этой великой несправедливости, которое выражалось в различных формах, но носило в основном характер беспомощных moralite. Впрочем, это расследование завело бы нас здесь слишком далеко. Важно лишь то, что в связи с вышеупомянутыми обстоятельствами, Вышеславцев не смог отличить тех же самых гигантов античной и новоевропейской философии от Гуссерля и его последователей в философии современной. Т.е. он чувствовал здесь какое-то отличие, но выразить его оказался не в силах, если не считать следующих замечаний: «...редукцию можно вести в сторону универсальной сомнительности явлений, из которой не существует транса (безвыходной сомнительности), как это делает античный скепсис, но ее можно вести и в сторону «универсального сомнения» для нахождения трансцендентной истины, как это делает Августин, Декарт и за ними Гуссерль» (с. 122). Естественно, что о более тонких различиях в пределах феноменологического дискурса, например, между трансцендентально-феноменологической редукцией и эпохе, Вышеславцев не имеет никакого понятия, и судя по ссылкам, едва ли ему удавалось читать Гуссерля не только в оригинале, но и в переводах. Как и в случае с Фрейдом, речь может идти о его знакомстве с рядом сомнительных русских «переложений». Зато он вводит собственное различие «двух трансов», феноменологической и «абсолютной» редукции (кстати, он не случайно обозначает редукцию таким жаргонным студенческим словечком, как «транс», то и дело обращаясь к индуистской мудрости — характерная мода первокурсников философского факультета): «Редуцировать мир до степени явления, и только явления, — значит в принципе открывать некую сферу «не от мира сего». Но погрузиться глубже в «царство не от мира сего» — значит открыть Абсолютное, найти Богочеловека, найти Бога» (с. 128). Но, разумеется, никаких логических и методологических последствий для философского дискурса это квазиразличение не несет даже в пределах самого вышеславцевского текста — складывается впечатление, что оно было нужно ему только для имитации значимого диалога с феноменологическим и рядом других направлений в современной ему западноевро-

пейской философии в глазах страждущих соотечественников. Знакомый прием.

Другой (и большой) вопрос: насколько последовательно может быть проведена трансцендентальная-феноменологическая редукция в том виде, в каком необходимость этой рефлексивной процедуры была обоснована самим Гуссерлем, т.е. насколько она действительно способна оторваться от экзистенциальных определений и выйти на событийный уровень смыслообразования. Но на уровне обсуждаемого текста этот вопрос не только не обсуждается, но и не ставится. Критика Вышеславцева не отвечает даже тому уровню проблематизации этого понятия, которое было задано в трудах ближайших учеников Гуссерля (Хайдеггер, Шелер), к именам которых он также всуе обращается.

Как бы там ни было, соответствующую критическую экспертизу некорректно проводить, откровенно эксплуатируя концептуальные инновации критикуемого автора, как это делал Вышеславцев и ряд других русскоязычных авторов начала XX века в отношении авторитетных западных философов и психологов того же времени. Настоящая критика вырастает только из собственного концептуального поля, ибо в плане содержания ни у кого из смертных никаких преимуществ нет. А вот при отсутствии этого первого мы можем получить только банализацию феноменологического, и любых других философских методов и, вместе с тем, профанацию традиционной религиозно-философской проблематики, которая действительно может быть верифицирована только в пределах так и не осиленного Вышеславцевым этического дискурса.

Публикуемые ниже фрагменты 8 главы слишком хорошо известной «Этики преображенного эроса» служат исключительно иллюстративным материалом к вышесказанному, хотя и отвечают в некоторой степени первоначальному замыслу нашей антологии — представить все содержательные ссылки на феноменологическую литературу в трудах отечественных мыслителей различных эпох, местоположений и направлений. Изрядное купирование текста, допущенное нами даже в пределах публикуемых параграфов, объясняется невыносимой расплывчатостью и повторяемостью мыслительных ориентаций письма Б. Вышеславцева. Те, кто знаком с этой его работой, согласятся, что она *вся такая* и что никаких фундаментальных обоснований заявляемой им ниже «критики» феноменологической школы и прежде всего самого Эд. Гуссерля ни в каких других частях книги найти нельзя. Между тем она любопытна как яркий пример окончательного вырождения русской философской школы в эмиграции, различные этапы и уровни которого мы наблюдаем в трудах других русских мыслителей (Н.О. Лосский, С.Л. Франк), пытавшихся сохранить национальную идентичность без того, чтобы воспользоваться уникальной возможностью непосредственной интеграции с

западной культурой (как существенным условием такого «сохранения»), в ситуацию которой они поневоле попали.

1 Ссылки на издание: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994.

2 Ж. Лакан. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 180–181.

Вышеславцев Борис Петрович

Этика преображенного Эроса

Гл. VIII. Сублимация как зависимость от Абсолютного

6. Феноменологическая редукция у Декарта и в философии вообще

Сказать: *мир есть только явление* — значит произвести феноменологическую редукцию; даже просто сказать: явление, феномен (φαινόμενον καὶ γιγνόμενον), nur Erscheinung, apparance — уже значит мыслить, исходя их феноменологической редукции. Именно так мыслят Упанишады, впервые дающие грандиозную феноменологическую редукцию мира и глубочайшую, доселе непревзойденную интуицию ego. Миф Платона о пещере есть художественный символ феноменологической редукции, бесконечно богатый философскими и мистическими возможностями. Что Платон, Декарт и Кант производят прежде всего феноменологическую редукцию, этого, конечно, ни Гуссерль, ни феноменологи отрицать не хотят. Напротив, они устанавливают свою связь с платонизмом. Чтобы правильно их понять, нужно именно так широко раздвинуть историко-философскую перспективу. Всякий провинциализм школы вредит пониманию.

7. Трансцензус как сущность редукции

К каким бы результатам ни вела феноменологическая редукция, какое бы философское здание на ней ни воздвигалось, как бы различно она в этом смысле ни истолковывалась, все же в основе ее лежит одна и та же операция: *транс*, *трансцензус*, μετα, выход за пределы всего мира явлений, выход из «пещеры» Платона, поднятие над полем явлений того, кто «обозревает поле».

Причем необходимо понять, что только этот *транс* делает явления «только явлениями», nur Erscheinungen. Для того, кто этот «транс» совершить не может или не хочет, для того нет никаких «явлений» и «феноменов», а существуют только вещи, и мир вещей, и он сам, как «вещь между вещами». Кант называет это точкой зрения «наивного реа-

лизма»; Гуссерль — точкой зрения натурального мировоззрения (natürliche Weltansicht), в котором живет всякий человек и даже ученый, пока он не философствует.

Философия начинается с *транса*, с выхода μετὰ τὰ φυσικά. Без этого нет философии, а есть только физика в широком смысле слова. Всякая подлинная философия есть метафизика.

Но для того, кто совершает этот *транс*, весь мир, все, что лежит в его поле зрения (внешнего и внутреннего), — редуцируется до степени явлений, и только явлений. Почему и откуда это «только»? А потому, что в своем трансцензусе он узнал иное бытие, иную «точку зрения», иное измерение, в которое он сумел подняться. И теперь весь мир феноменов ему предоставляется как низшее измерение, как первое измерение, как пространственно-временной мир, обозреваемый его сознанием. Теперь, обозревая этот мир *в целом*, выйдя за его пределы, можно спросить, откуда он и зачем, имеет ли он смысл, реален ли он? Весь этот мир явлений ставится под вопрос и делается объектом сомнения, берется в кавычки. *Явление* именно и означает то, что *несомненно* является нам, что дано нам, но что *сомнительно* в своем реальном смысле и значении. Спросить об этом смысле и значении — значит выйти за пределы явления, спросить о том, что скрывается за ним.

То, что философы встречают и открывают при помощи своего транса, может быть весьма различным, но самый *транс*, как исходный момент феноменологической редукции, остается в существе своем тем же самым. Если индусы, выходя за предел мира явлений, встречают вечного и «нестареющего» атмана-брахмана; если Платон, выходя за пределы явлений, встречает эйдосы, мир идей; если Кант, выходя за пределы явлений, встречает посредством своего транса «трансцендентальные» категории «трансцендентные» вещи в себе; если Гуссерль, выходя за пределы явлений, встречает идеальный мир эйдосов (смыслов и сущностей) и еще встречает ego, самоочевидное и самодостаточное сознание, — то нельзя отрицать, что в основе всех этих философских операций лежит один и тот же первый шаг *выхода за пределы* пространственно-временного мира явлений, один и тот же неизбежный *транс*. Начало феноменологической редукции остается одним и тем же; но и ее результаты, ее достижения, не так уж различны у разных философов: самоочевидное ego Декарта и Гуссерля во всем существенном было предвосхищено и найдено индусами. Идеальный мир эйдосов был открыт Платоном, Кантом и Гуссерлем.

8. Что остается после редукции?

...Все здесь зависит не от самой редукции, а от того, что нам удается узреть за пределами поля явлений, в «метафизическом» поле зрения. Здесь открывается новое измерение бытия, новая сфера исследова-

ния, новая сфера достоверного и, быть может, самого достоверного знания. Гуссерлю удалось это показать с величайшею силой. Но что он узрел в этом новом измерении, в этом своем *трансе*? Что он узрел в этом cogito? (Одним этим декартовским термином он фиксирует новое измерение, новую «точку зрения».) Он узрел царство смыслов и сущностей, интуитивно-достоверных, вечных и непреходящих. Это несомненно новая сфера точного знания, которую открывает транс феноменологической редукции. Кант назвал ее трансцендентальной, ибо хотя она поднимается над явлениями, но существует как бы только ради явлений и их понимания. Это вечные и непреходящие лучи, весь смысл которых только в том, чтобы освещать поля явлений, весь смысл которых только в том, чтобы освещать поля явлений, понимать пространственно-временной мир. Но Гуссерль в этом своем cogito узрел и нечто иное, принципиально отличное от всех смыслов, эйдосов и категорий; узрел вслед за Декартом: *ego cogitans*. Он заметил таинственную сущность, абсолютоподобность этого ego. Оно есть центр всего, все озаряющий своими «интенциональными» лучами (лучами сознания). Оно *самоочевидно* и *самодостаточно* (не нуждается ни в чем ином); оно доказывается *онтологическим аргументом*: идея *Я* есть реальность *Я*, понять, что такое *Я*, сознать себя — значит узреть свое несомненное бытие (cogito ergo sum), смысл и реальность, essentia и existentia здесь совпадают, как они совпадают в Боге, в Абсолютном. Ego — абсолютоподобно. Не есть ли оно просто *Абсолютное*? Ответа на этот вопрос Гуссерль не дает, ибо он не ставит проблему Абсолютного. В этом роковая недоговоренность его феноменологии*. Если Я есть Абсолютное, то мы получаем чистый идеализм и имманентизм в духе раннего Фихте (который может быть обвинен в человекобожеском «атеизме»).

Гуссерль прекрасно показывает, что ego не может быть редуцировано до степени феномена. Но возможна ли феноменологическая редукция Абсолютного. Об этом он не говорит. Он говорит только, что возможна и необходима *редукция теологии*. Но редукция теологии, даже отрицание теологии не есть отрицание Абсолютного. Бытие Божие (как замечает где-то Н. Гартман) совершенно не зависит от устойчивости или неустойчивости *доказательств* бытия Божия. Так же думал и Кант. Можно даже сказать, само Абсолютное прямо требует редукции, требует взятия в кавычки всех человеческих учений о нем.

12. Три точки зрения в философии

...Гуссерль дает чистейшую форму трансцендентализма. Он знает два измерения, реальное и идеальное, как и Платон, но в отличие от

---

* На это вполне правильно указал Гурвич в своей книге «Les tendances actualles de la philosophie allemande». Paris, 1930.

Платона и Плотина не знает третьего, не знает абсолютного транса. С точки зрения последнего транса такая философия есть все же *имманентизм*, ибо самосознание, cogito, остается ее высшей предельной точкой.

...Что касается Шелера, то он прямо ставит проблему Абсолютного и решительно утверждает, что транс в Абсолютное есть сущность человеческого духа.

Главной заслугой Хайдеггера является его утверждение (обоснованное им на двух статьях: «Was ist Metaphysik?» и «Vom Wesen des Grundes»), что *трансцензус* абсолютно существен для самосознания, что он есть сущность духа, сущность свободы, сущность обоснования (закона достаточного основания), быть может сущность всего. Трансцензус дает выход к последнему основанию всего, выход свободный и выход, находящий метафизическую свободу (Grund-Ungrund). Здесь совершается поворот к Шеллингу, к великим традициям немецкого идеализма, но поворот совершенно новый — обновленный, с одной стороны, феноменологией, с ее требованием предметной интуиции и отстранением бесконтрольного романтического конструктивизма, а с другой стороны, — стремлением к онтологизму и отстранением всяческого субъективного идеализма и имманентизма.

13. Очевидность иррационального

Все познавательные суждения об Абсолютном могут и даже должны быть отрицаемы (момент апофатический); но само Абсолютное не может быть отрицаемо и подвергаемо сомнению. Наличность окружающей нас *тайны Абсолютного* — очевидна и несомненна; сомневаться можно лишь в гаданиях и угадываниях относительно того, что оно такое относительно того, что скрыто в его таинственной бездне («в гаданиях запутались умы!»). Самая строгая наука и самая «критическая» философия приводят нас к некоторым иксам, лежащим в основе знакомых нам явлений; причем эти иксы содержат в себе главное — разгадку, сущность и последнее основание явлений.

Все эти неизвестные не стоят рядом, индифферентно друг к другу, но связаны в единую систему неизвестных, имеющих единое, последнее иррациональное основание. Философия есть система неизвестных, «система чудес», как выразился Н. Гартман, в основе которых лежит последнее великое чудо бытия, последний скрытый его смысл.

14. Онтологический аргумент как неотмыслимость абсолютного. Кант

...Неудивительно, что Кант воспротивился, когда Фихте предложил уничтожить «вещь в себе» неминуемо превращает все явления и их объемлющее сознание (которое их в таком случае продуцирует — produktive Einbildungskraft) — в последнюю, абсолютную реальность, т.е. вещь в себе. Если зачеркнуть Абсолютное, то все *оставшееся реля-*

тивное превращается в единственную, последнюю и исчерпывающуюся, т.е. *абсолютную реальность*: si Deus non est, Deus est! (Бонавентура). Смысл этого парадокса раскрывает мощь онтологического аргумента. Если устраняется подлинное Абсолютное, то тотчас на его место вступает заместитель, объявляющий себя Абсолютным: так мы получаем «абсолютное *Я*» Фихте, «абсолютного духа» Гегеля, абсолютную природу Спинозы (Deus sive natura), абсолютную материю материалистов, абсолютное хозяйство и абсолютный коллектив Маркса, абсолютное сознание имманентной школы и Гуссерля. Все это самозванцы, претендующие на престол Абсолютного. Абсолютное не устранимо ни из какого миросозерцания. Человек всегда, во всех своих суждениях, действиях и чувствованиях *«имеет в виду» Абсолютное.* Сознание всегда «интенционально», как показывает Гуссерль; но если проследить эту «интенцию» до конца, то она приведет к Абсолютному. Оно присутствует во всех утверждениях, отрицаниях и сомнениях. В отрицаниях и сомнениях более всего. Ибо всякое отрицание высказывает: это не абсолютно; и всякое сомнение высказывает: едва ли это абсолютно...

15. Всякое сознание религиозно. Шелер

Человек живет, существует, мыслит и действует лишь *в реляции к Абсолютному*, лишь предполагая Абсолютное. Это существенное предположение Абсолютного, без которого *нет человека* и в сущности *нет ничего*. Шелер называет «религиозным актом», свойственным всякому Я, всякому сознанию, всякому духу.

«К сущности конечного сознания относится абсолют, нечто такое, что, будучи одновременно бытием и ценностью, только и наполняет его содержанием» *.

Всякое сознание абсолютирует и без этого не может релитивировать; важно только, чтобы абсолютирование было доведено до истинного конца, до подлинного Абсолюта... т.е. до предела мыслимого и познаваемого, за которым скрывается трансцендентное Абсолютное, Deus absconditus. Если абсолютирование не доходит до Абсолютного, то оно абсолютирует какую-либо конечную ценность или конечное бытие. На место абсолютного воздвигается *идол, или кумир*, который есть мнимый Абсолют. Атеизм повинен не в том, что он *сокрушает* кумиры: в этом его заслуга, в этом — исполнение заповеди: «не сотвори себе кумира», но на самом деле атеизм повинен в обратном: в сотворении себе кумира! Атеизм повинен не в неверии, а, напротив, в легковерии и суеверии. Иными словами, не существует последовательного атеизма, существует только идолизм (в форме различных «измов»: материализм, натурализм, эгоизм, гедонизм, гуманизм, как религия человечества и проч.).

---

* Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Lpz., 1921. Probleme der Religion. S. 560.

борис вышеславцев

«Нравственный закон гласит: всякий ограниченный разум верит или в Бога, или в некоего идола» *.

Здесь выступает со всею силою ценность релятивирования, ценность истинного противопоставления относительного и абсолютного. *Абсолютирование относительного* есть источник всякой неправды — теоретической, этической и религиозной. Против него боролся Сократ со своим «знанием незнания» и Кант со своею непознаваемою вещью в себе. Против него Декарт воздвигал свое универсальное сомнение.

Публикуется по изданию: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 120–123, 130–132, 134–136.

* Scheler M., ib. S. 599.

Алексей Федорович Лосев

Из немногочисленных упоминаний и отсылок Лосева к Гуссерлю и феноменологии складывается впечатление, что он как-то не нашел времени для того, чтобы разобраться с этой темой раз и навсегда. Но думается, что это неверное внешнее впечатление, причина которого в принципиально разном *темпе*раменте лосевского и гуссерлевского дискурсов. Как если бы они работали в принципиально различных режимах мысли, и именно в отношении времени, темпоральности, и исходили из совершенно различных событийных оснований (как общих оснований «мысли» и «жизни»). Выявление этих оснований могло бы сделать осмысленным обращение к более глобальной теме сравнительного анализа феноменологии Эд. Гуссерля и диалектики А.Ф. Лосева как совершенно самостоятельных, но в ряде ключевых моментов мысли пересекающихся философских концепций.

Лосевская критика Гуссерля сводится к повторяющимся в большинстве его ранних работ замечаниям:

1. Отвержение универсальности дескрипции как метода изучения процессов смыслообразования и связанная с этим частичная легитимация объяснения как методологической процедуры.

Любопытно, что столь близкий А.Ф. Лосеву мыслитель, как П.А. Флоренский, в своих «Водоразделах» [1] также посвящает соотношению описания и объяснения большое место, не упоминая прямо Гуссерля и, возможно, вызвавшего его раздражение в этом вопросе Густава Шпета, который в работе «Явление и смысл» 1914 года подверг объяснительные теории принципиальной критике, противопоставив им вслед за Гуссерлем феноменологический метод «чистого описания». Флоренский, как и Лосев, пытается представить дело так, что объяснение — это всего лишь свойство описания, и никакой противоположности, альтернативности в соответствующих методах получения смысла нет. Лосев в этом вопросе более радикален — в предисловии к «Философии имени» он называет «чудовищным» признание метода объяснения в целом натуралистичным. Нужно заметить, что и упоминаемый Лосевым в «Философии имени» Б. Яковенко в своей статье «Философия Эдмунда Гуссерля» писал очень резко об идее «чистого описания», называя ее нонсенсом, а Шпет не менее резко ему отвечал [2].

Возникает недоумение, почему столь несущественная, казалось бы, методологическая деталь вызвала у таких духовных, религиозных par excellence мыслителей, как Лосев и особенно Флоренский, с одной стороны, и таких научных мыслителей, как Шпет и Яковенко, с другой, столь бурную эмоциональную реакцию?

Дело в том, что именно на таких неприметных на первый взгляд узких дорожках способны встретиться и существенно поспорить такие сами себя обосновывающие (т.е. не нуждающиеся в подтверждениях со стороны) респектабельные парадигмы мышления, как метафизика, диалектика, феноменология, философия науки и др. Ибо вопрос об объяснении и описании как методологических альтернативах может быть разрешен без обращения к фундаментальным предпосылкам упомянутых парадигм. Но так как за решение этого вопроса нельзя поручиться заранее, то большинство заинтересованных сторон стараются затушевать саму эту проблему (как в данном случае Флоренский), чтобы случайно в этом вопросе не обнаружилась ахиллесова пята их целостной концепции. Надо понять правильно: я совсем не думаю, что у Флоренского, а тем более Лосева здесь обнаруживается какое-то слабое место. Не думаю даже, что у философов такого уровня есть такая пята. Другое дело, что любой мыслитель может подозревать себя и других в наличии подобного изъяна.

А вопрос об объяснении затрагивает более существенную методологическую проблему, которая связана с выбором диалектического понимания сущности или его феноменологического усмотрения. И хотя Лосев признает ограниченное использование феноменологии (в т.ч. «чистое описание»), он не может отказаться и от объяснения, поскольку диалектика как метод без объяснения просто немыслима. Лосев соглашается с Гуссерлем в том, что натуралистическое объяснение (имея в виду каузальное объяснение явлений из материальных причин) ничего не может прояснить в единичном смысле как смысле. Но считает возможным говорить о генетическом объяснении на смысловом же уровне, категориальном. Мы еще вернемся к тому, что это значит.

2. Уточняющим и развивающим моментом этой позиции критики Гуссерля (к которому он обращается и в «ФИ», и в «АКСН», и в «ВкИ») является рассмотрение им принятого в феноменологии различения «факта» и «смысла».

В «АКСН» Лосев отмечает непоследовательность Гуссерля в этом вопросе, когда тот в своих «Идеях 1» то говорит, что эйдос не есть факт, то заявляет об их сущностной общности. Таким образом феноменологам неизбежно приходится утверждать то противоречие, что факт одновременно есть и не есть смысл, что можно удержать только в диалектической формуле. Кроме того, Лосев считает идею Шпета о «единой интуиции» сущности «продолжением» слов Гуссерля о «неотделимости факта и сущности» (§ 2. «Ideen», I). Шпет же имел в виду существенно другую возможность синтеза факта и сущности в идее «единой» герменевтической интуиции, в чем он как раз оказывается ближе Лосеву и всей традиции русского философствования конца XIX — нач. XX в. Гуссерль же говорит только об идеальной интеллектуаль-

ной интуиции, в которой данные интуиции чувственной модифицируются в соответствии с переменой установки сознания. Возражения Лосева объясняются как раз его игнорированием гуссерлевского различия естественной и феноменологической установок сознания, которое у Шпета (в «Явлении и смысле») прописано недостаточно четко.

В работе «Вещь и имя» Лосев выходит на следующее укрупнение этой же темы. Лосев исходит из того, что не существует возможности, оставаясь в пределах философского рассуждения, отрицать осмысленность эмпирических фактов. Тогда задача будет состоять в обнаружении сходства и различия «смысла факта» и «смысла вообще», «фактических наук» и «эйдетических».

Прежде всего Лосев предупреждает нас от всякого дуализма вещи и явления, факта и смысла, предполагая создание метода, который показал бы равноправность и закономерную связь их между собой. Во-вторых, он предлагает не просто брать чисто логическую структуру понятий, оставляя вопрос о категориальном происхождении без внимания, чтобы затем (как неокантианцы и Гуссерль) либо исследовать эту структуру с внешней функциональной точки зрения, либо — с точки зрения ее внутреннего статического строения, а диалектически рассечь действительность на различные области и соединить их «логически же, в мысли, давая тем самым абсолютно адекватный действительности мысленный аналог».

Мы можем обратить предлагаемую Лосевым аналитическую операцию на само понятие смысла. Рассечем действительность смысла на факт смысла и на смысл этого своеобразного факта. Смысл как факт — это, очевидно, его функционирование в контексте языка, осмысленной речи. По Гуссерлю, этот контекст представлен миром обыденной, естественной установки. В языке и этом мире в ходу, как известно, общезначимый и здравый смысл. Поэтому смыслом вообще будет сущность этого общезначимого смысла. Диалектическое обращение будет состоять в констатации этого простого тождества: смысл смысла = здравый смысл. На этом, как правило, в интерпретации Лосева все и заканчивается. Цитирую заключительный пассаж статьи Доброхотова «Мир как имя»[3]: «Таковы возможности символа, коренящиеся в возможности языка. Язык, в свою очередь, оказывается возможным тогда, когда существует его основа, коренящаяся в способности полагания смысла. Но это уже "безначальное начало", потому что дедукция одного смысла из другого здесь невозможна по определению. В этом отношении естественный язык является прекрасным аргументом в пользу права метафизики на существование. Ведь он уже проделал то, что метафизика ставит перед собой как задачу: осуществил смысловой синтез частичного и бессвязного опыта, опираясь только на внутренние собственные основания. Но этот "стихийный синтез" подсуден критике сознательного синтеза, ко-

торый может "прояснять" язык и переосмысливать его. Язык же не может прояснить сам свои предпосылки. Таким образом, "философия языка" отсылает нас к мышлению об абсолютном смысле, что и продемонстрировал Лосев своей *Философией имени*.

Но ведь можно двинуться и дальше: смыслом уже здравого смысла будет некоторое событие этой здравости, лежащее в ее основе, выборе здравости «противу всякого безумия и умопомешательства».

В результате выясняется, что смысл никогда не единственен, как не одинарен и символ. Смысл самого смысла может быть здравым, а может быть бессмыслицей. В одном случае мы идем от логоса (от значения, от уже готовых в обыденном языке определений сигнификации), в другом — от иного, меона, незнаемого, и в этом смысле бессмысленного, нонсенса. Выбор, как говорится, каждый должен сделать сам, но в принципе выбор всегда уже сам нас выбрал. В нашем случае надо выяснять, из какой здравости исходит эпатирующая речь Лосева, посылавшего, как известно, своих оппонентов на «Канатчикову дачу»?

3. Указание на недостаточность в целом принимаемого Лосевым феноменологического учения об эйдосе в контексте эйдетического самообоснования дискурса. Эйдос понимается Гуссерлем (и Лосев соглашается с этой интерпретацией) как смысловой коррелят предметности, т.е. эйдос — это выраженное в суждении как такое (воспринятое как такое, представленное как такое и т.д.). Но вот предмет-то понимается мыслителями по-разному. Лосевский предмет не неподвижен, это не предмет познания, не объект какого-то статичного, выделенного акта сознания, на который этот акт направлен, а становящийся, т.е. пребывающий в становлении мир связанных между собой предметов. Речь, конечно, не идет о предметах как вещах объективного мира. В обоих случаях речь идет о некоторых смысловых образованиях, некоторых фактических именах естественного языка. Но если у Гуссерля этот предмет целиком соотнесен и как бы включен в бытие сознания, то у Лосева отнесенность к сознанию не является чем-то необходимым. Он, как известно, идет либо от «бытия», либо от «иного», «меона».

Если следовать А.Л. Доброхотову[4]: «Эйдос — это некий умопостигаемый образ, умопостигаемый смысл, который мы получаем, когда индуктивно анализируем разные феномены (вещи или процессы) и видим, что там есть момент устойчивости, момент качественной определенности и момент структурности. Мы все это собираем воедино, и на первом этапе перед нами некоторый идеальный образ вещи самой по себе, с однозначно выраженным смыслом». Таким образом, Лосев понимает под эйдосом индуктивное обобщение устойчивых черт различных феноменов, т.е. совершает движение, противоположное эйдетической интуиции Гуссерля, позволяющей видеть общее в отдельных вещах до

того, как мы идентифицируем отдельные вещи и уразумеваем смысл отдельных имен.

Поэтому, когда Лосев признает эйдетическое усмотрение возможным, он имеет в виду, что оно вторично по отношению к уже порожденным смыслам-предметам-именам. Другими словами, Лосев не верит в то, что смысл порождается в акте человеческого сознания и причем непосредственным и первичным образом, как это получается по Гуссерлю. Он предлагает принципиально другое смысловое конституирование, названное им категориально-эйдетическим.

4. Так же перенимаемое Лосевым у Гуссерля учение о ноэме подвергается в его работах существенному критическому переосмыслению, и понимается, как он пишет в «ФИ», в более широком значении.

Почему Лосев называет структуру ноэмы у Гуссерля оцепенелой и стационарной, а на ее место прочит иерархическое восхождение ноэмы к ее пределу в *идее*, предлагая сосредоточиться на диалектическом происхождении самой идеи, вместо осуществления ноэтико-ноэматической корреляции как одной из центральных феноменологических положений?

Очевидно, интенциональность Лосевым вообще не признается, ноэтический момент процессуальности сознания игнорируется (в то время как и у самого Гуссерля он был недостаточно развит). Как отрицается и необходимость проведения процедуры эпохе и трансцендентально-феноменологической редукции. И он обращает наше внимание на другую возможность оживления ноэмы, т. е. смыслового генезиса. Речь идет о диалектической возможности, как такого логического обоснования смысла, который исходит «от самих вещей», осмысленных вещей, вернее даже, от самого смысла-эйдоса, который хоть и неотделим от выражающих его предложений и атрибутируемых в нем положений вещей, все же сам совершенно независим и автономен по отношению и к сознанию, и к вещному миру. Он у Лосева, как известно, является символом мира абсолютного, как бы представителем (энергией) этого мира в нашем конечном релятивном мире. Но энергия означает процесс, и выражен он должен быть в языке глаголом, отражая ситуацию становления, а не стазиса. Именно в этом смысле в эйдосе как «в цельном смысловом лике вещи» сливаются противоположности, дизъюнкции перестают быть эксклюзивными, а различия приобретают характер бесконечного тождества. Теперь должно стать понятным определение Лосевым эйдоса в «АКСН»: «Единичность подвижного покоя самотождественного различия, рассмотренная именно как единичность». Эйдос сугубо и настойчиво определяется здесь как сингулярность, что нужно понимать как указание на его особый статус, независимый от различий общего и частного, коллективного и индивидуального, сингулярное событие до его пространственно-временного осуществления.

5. Но самый любопытный элемент критики Гуссерля Лосевым, который, кстати, сближает его с другими русскими критиками феноменологии, встречается, как это ни странно, в самой, может быть, феноменологичной работе раннего Лосева «Музыка как предмет логики».

Здесь мы встречаем какие-то следы борьбы Лосева с последователями Гуссерля в России из круга Шпета, которые, как известно, работали с Лосевым в ГАХНе (Волков, Жинкин, Ахманов). Лосев говорит об ограниченности средств школьной феноменологии в понимании музыки. Характерно, что он пытается при этом сослаться на первоисточник, и играть по правилам самой феноменологии, т.е. через учение об интенциональности любых психических актов. Но здесь он некоторым образом преувеличивает рационализм Гуссерля, приписывая ему экстраполяцию тетических актов на всю сферу сознания (п. 117 «*Идей*»). Между тем, интенциональность распространяется не только на тетические полагающие акты. Между тетическими актами представления и суждения, с одной стороны, и неинтенциональными (resp. нететическими) актами ощущения расположены еще так называемые акты «любви и ненависти», желания (воли) и удовольствия. Однако это в данном случае и неважно.

Важно лишь, что, по мысли Лосева, музыка должна быть конституирована сознанием. Но что означает загадочное: «меон есть тоже явление в эйдосе», «гилетическое дано также и в самом эйдосе»? Здесь мы выходим на самый что ни на есть ключевой пункт современной критики гуссерлевского учения о чувственности, к которой пришли и сами феноменологи в Германии, Франции и Америке, и их непримиримые критики — постструктуралисты.

Но мы начнем с имманентной критики Гуссерля в среде еще первых его учеников. А именно упомянем о Шпете, который еще в 1914 г. предложил проект адаптации гуссерлевской феноменологии в российском ментальном пространстве. Эти усилия, как водится, мало кто оценил, отчего Шпет до последнего ходил в «абсолютных гуссерлианцах». Между тем с самого начала своей творческой деятельности он подвергал Гуссерля серьезной критике, существенно близкой лосевской [5].

Шпет, как известно, говорил о невозможности выполнения интеллектуальной интуиции сущности, смыслового узрения только на основе чувственного опыта и считал, что самый дуализм чувственного и интеллектуального здесь должен быть преодолен введением герменевтической интуиции, только и делающей осмысленным и чувственную, и идеальную интуицию Гуссерля.

* * *

В заключение я хотел бы высказать одно существенное методологическое замечание, которое адресно направлено к глубоко уважаемым

мною лосеведам. Когда мы сегодня обращаемся к творчеству Лосева двадцатых-тридцатых годов, да и более позднего времени (Лосев по моему мнению, жил в совершенно субъективном, автономном времени своей мысли, и неважно, как далеко оно отстоит от нас хронологически), мы не должны делать вид, что можем просто воспользоваться его терминологическими наработками, восстановив их имманентные связи и пытаясь выявлять на этом основании смысл его учений. Это гибельный путь, который в лучшем случае выливается в конспективные пересказы Лосева с неизбежными потерями и даже извращениями его мысли. В худшем же — мы получаем совершенно превратные интерпретации. Это когда имеется некоторое предзнание (биографическое) о личной религиозной установке Лосева, т.е. мы знаем, что есть мир, что есть Бог, который этот мир творит, само это творение как процедура. И теперь нам надо только, привлекая коннотированные философски термины, корректно (главное, не запутаться) пересказать библейские истории (перевести богословский язык на философский). Единственное, что можно будет добавить, так это сомнительные с догматической точки зрения учения о софийности и имяславии, вменив Лосеву заслугу философского обоснования оных на базе античной и средневековой мысли.

Я призываю здесь на помощь самого Лосева, который как раз в отношении Гуссерля говорил, что нельзя пользоваться уже оформленными фактами языка и культуры в мышлении, что смысл, если он берется без становления, фиксируется статично, созерцательно-неподвижно, то тут не только не будет никакого перехода к фактам (бытию), но и от одной структуры смысла к другой. Для нашей темы это означает, что не надо даже пытаться понять различения Лосева (напр., эйдоса, логоса и меона) из них самих, т.е. из того содержания, о котором Лосев говорит в своих бессмертных сочинениях, не просто пересказывать вслед за ним отношения эйдоса м логоса, но добраться до смысла и смысловой связи этих имен-понятий, иметь дело уже с ними. И не потому, что они как-то зашифрованы им или запрятаны. Нет. Дело в том, что содержание только выражается на письме, но никогда не сводимо к тексту. Оно именно должно быть пережито, и не только интеллектуально так сказать (я вообще не верю ни в какое интеллектуальное сопереживание), а жизненно. То, что соответствующее событийное содержание будет неизбежно другим (смешно ведь здесь идти путем реинкарнации какой-то), не так важно. Главное, что мы поймем не Лосева, а то *что* понимал Лосев и, уже во вторую очередь (как историки) — *как* он это понимал. Здесь не надо входить в историко-философский регресс, ибо то, что сказано о Лосеве, можно повторить и в отношении Платона, понимание которого представляет собой отдельную задачу, и также нельзя быть паразитами здесь, опираясь на лосевского же Платона как имманентный источник его мысли.

Надо, т. о., исследовать путь становления самого смысла, не зависимого ни от мысли Платона, ни от мысли Лосева, Гуссерля, Делеза, нашей с Вами. Выше я только наметил первоначальные шаги в этом направлении с привлечением ряда идей современной философии. И этот путь мне кажется единственно перспективным и в плане действительно весомого обоснования лосевской конгениальности, актуальности и т. д. Любой другой путь будет иллюзионистским, привативным.

Остается вопрос, на какие же события мы намекали? Это действительно были события авто-био-графические, а не биографические какие-нибудь происшествия. Для Гуссерля, напр., это событие познания, для Лосева, наверное, спасения. Но ведь нет единого пути спасения (как и познания). Иначе история была бы просто бессмысленной. И мы должны идти не то чтобы другим, но по меньшей мере своим путем [6].

1 См.: Флоренский П.А. «У водоразделов мысли». Т. 2. М., 1990. С. 125–150.

2 См. об этой полемике в 1 томе «Антологии феноменологической философии в России», М., 1998. С. 341, 385–386, 392–393.

3 Доброхотов А.Л. Мир как имя. Логос. М., 1996. С. 60.

4 Цит. соч. С. 51.

5 Как пишет Делез о других ультрасовременных философах (Фуко и Вирилио): «Сила и оригинальность их подходов свидетельствуют о том, что совпадения у самостоятельных мыслителей происходят где-нибудь в бессознательной зоне».

6 Уже после составления этих заметок нам стало известно о найденной А.А. Тахо-Годи ранней работе Лосева 1915-1919 гг. «Исследования по философии и психологии мышления» (опубл. в: Лосев А.Ф. *Личность и Абсолют*, М., Мысль, 1999. С. 7–224), в которой содержится наиболее подробное изложение феноменологии Гуссерля во всем корпусе известных на сегодняшний день сочинений Лосева. Поэтому мы должны будем вернуться к этой работе в запланированном 3 томе нашей антологии.

АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ ЛОСЕВ

Из Предисловия к «*Философии имени*» *

В русской науке есть одно чрезвычайно важное явление, которое, однако, идет из философских кругов, и я не знаю еще, когда дойдет оно до сознания широкого круга языковедов. Это — феноменологическое учение Гуссерля и его школы. Еще важнее — учение Кассирера о «символических формах», но использовать его я мог только после написания своего труда, так как книги Кассирера вышли на несколько лет позже. Во всяком случае, это — те направления мысли, которые целиком входят в мои концепции, и я многому научился бы здесь, если бы не предпочитал идти совершенно самостоятельным путем. Именно, я должен признаться, что есть такие пункты, по которым мои методы никогда не сойдутся с методами чистой феноменологии или чистого трансцендентализма. Разрабатывая систему логической конструкции имени, я всегда стоял на диалектической точке зрения. Это — то, что как раз наименее изменялось в моих работах и до 1923 года, и после этого. Разрабатывая науку об имени самостоятельно не только от влияния Гуссерля и Кассирера, но и от влияния, быть может, большинства течений 19 века и испытывая влияние тех старых систем, которые давно всеми забыты и, можно сказать, совершенно не приходят никому на ум, я главным своим методом считал метод чисто диалектический, своеобразно функционирующий и в различии с феноменологией, и с формальной логикой, и с метафизикой. Я не могу быть гуссерлианцем в такой мере, чтобы относиться ко всякому «объяснению» как к чисто натуралистическому. Я приемлю и учение об эйдосе, и учение о чистом описании, и вообще всю феноменологию, так как она очень удачно совмещает отход от метафизики и прочего натурализма с строгой разработанностью тех категорий, на которые раньше претендовала исключительно метафизика или же психология, формальная логика и прочие натуралистические методы или основывающиеся на них точки зрения. Но признать, что всякое «объяснение» натуралистично, это, по-моему, чудовищно.

IV. Имя и знание

Науки о чистом смысле и о факте. Место феноменологии

а) *На анализе слова должно возникнуть и учение о разделении наук,* ибо всякая наука есть слово, и даже этимологически это зафиксировано в обозначении большинства наук через «логос» (психология, биология и т. д.). Моменты слова суть моменты научного сознания вообще, и если мы решились на то, чтобы дать анализ того, что охватывает весь

---

* Публикуется по изданию: «Бытие, имя, космос». М., «Мысль», 1993. С. 615–616, 765–769, 71–73, 331–332, 865–872.

мир, то вопрос о различии наук является в сравнении с этим вопросом довольна простым.

Ясно первое и кардинальное различие наук согласно основному различию моментов в слове. А именно, *одни науки занимаются чистой предметной сущностью, или чистым смыслом. Другие — смыслом. Перешедшим в инобытие, в факт.*

Выше мы видели, что смысл (эйдос) и факт отождествляются в понимаемом, выражаемом, смысле и факте, т.е. в символе. Поэтому третья сфера наук — это науки о *понятом смысле*, о выражении смысла, *о символах*. Однако поскольку символ есть тоже некий смысл, или его определенная структура, то будем пока говорить просто о дистинкции наук на «фактические» науки и на «смысловые». Существуют науки о смысле и науки о фактах. Однако тут же необходимо не спотыкнуться на понятии факта. *Факт ведь тоже есть смысл*, — по той простой причине, что нет вообще ничего, кроме смысла. Однако факт есть особый смысл, и выше мы выяснили природу этой спецификации. Именно, факт есть *меонизированный* смысл, смысл в «ином», в инобытии, непрерывно и сплошно текучий и изменяющийся смысл. Если мы не будем этого забывать, то можно и не бояться различия всех наук на науки о смысле и науки о фактах.

Слово в своей основе — чистый смысл. Смысл познается, осязается умом; «ум» есть модификация смысла. Но как же «познаются» факты? Необходимо в особом исследовании доказывать то, что *факты как факты вообще не познаются. Они ощущаются*. Сейчас я не буду развивать это утверждение. Но если его принять, то что такое «предмет» физики, астрономии и всякой другой науки о фактах? Факты не познаются, а наука физики и астрономии есть наука, т.е. познание. Тут-то и обнаруживается, что факт как факт не есть подлинный предмет науки о фактах. Физик вовсе не интересуется *фактами*, подчиняющимися тому закону, который он «вывел из фактов», ибо его тогда должна бы интересовать вся индивидуальная пестрота бесконечного количества фактов, подходящих под этот закон. Механик совершенно не интересуется вопросом, каковы именно массы и какое действительное фактическое расстояние[1*] между притягивающимися в данном случае массами; ему важен только общий закон о том, что массы притягиваются обратно пропорционально квадрату расстояния. Таким образом, наука о факте в сущности своей есть наука *о формально-логическом* предмете, наука о меонизированном логосе, в отличие от науки о чистом логосе. Здесь мы получаем точнейшую формулу основного различия наук: *существуют науки об эйдосе* (предметной сущности в полном явлении, включая также и *выражение* сущности) и о чистом логосе (о чистом

1* В первом издании: состояние.

смысле), с одной стороны, *и науки о меонизированном логосе*, точнее, о логизированном меоне (о предметной сущности в инобытии, о формальной предметности, о гипостазированной инаковости смысла, о фактах) — с другой. Выше мы видели, чем логос отличается от эйдоса. Логос как раз получается у нас как *метод* эйдетизации (или меонизации) смысла. Меонизированный же и гипостазированный логос отличается от чистого логоса тем, что последний сохраняет все свойства неподвижности, нерушимости, абсолютной данности, что свойственно и эйдосу; меонизированный же эйдос и логос есть тот самый текучий и становящийся факт, цельным ликом которого является неизменно присутствующий в нем эйдос и методом изменения которого является неизменно присутствующий в нем логос. Поскольку науки о фактах суть науки о меонизированном эйдосе, они должны быть науками о логосе как о некоей формальной предметности, функционирующей в меоне (в отличие от полной предметности эйдоса), и как о воплощении в меоне известного метода инобытийного осмысления — в отличие от чистой методологичности логоса.

В настоящем труде нас интересуют науки первого рода, о чистом эйдосе и чистом (эйдетическом, сущностном) логосе, — вне их меонизированного пребывания в виде фактов, хотя принципиально и их классификация должна быть ясна из нашего основного анализа типов энергии вообще. Ведь логос есть абстрактно взятая энергия; главные же типы энергии нами намечены со всей необходимой диалектической систематикой (физическая, органическая, сенсуальная и т. д.). Однако от подробного проведения классификации наук в этой сфере мы в данном труде отказываемся. Всмотримся внимательнее в характер дисциплин, связанных с чистым эйдосом и с чистым логосом.

b) Прежде всего, необходимо некое знание, предшествующее всякой теории и науке. Чтобы говорить *научно*, т. е. говорить о бытии в *логосе*, надо сначала говорить о нем в эйдосе. Необходимо первоначальное разграничение как предметов вообще, так и сфер отдельных возможных знаний. Необходима эта первая встреча мыслящего сознания с мыслимым предметом, которая психологически должна выразиться в искательстве — иногда весьма затруднительном — подлинного смысла вещи, затуманенного и затерянного среди частностей ее проявления в разных местах и временах, искательстве при наличии разных выводов, случайных и неслучайных. Если я вижу издалека ту или иную вещь и не различаю ее деталей настолько, чтобы сказать, какая именно эта вещь, то мне необходимо или взять бинокль, или подойти ближе, или принять еще какие-либо меры, чтобы наконец увидеть предмет и назвать его. Мысль, приступая к той вещи, которая именуется как «слово», или приступая к той вещи, которая именуется как «мысль», т. е. к самой себе (и в этом случае она сама для себя — объект, который ею ищется и форму-

лируется), должна необходимым образом зафиксировать то, что она здесь видит, убедиться в том, что виденное здесь есть подлинное, некажущееся, и только тогда может начаться конструирование какой-нибудь теории или науки о мысли. Это первоначальное знание вещи как определенной осмысленности есть то, что надо назвать *феноменологией*. Ею часто мы занимались в предыдущем изложении, хотя и далеко не только ею. Нам надо знать, как живет и действует мысль и слово, наряду с прочими фактами. Еще не строя никаких теорий, мы начинаем всматриваться в то, что называется мыслью и словом. Мы сразу же видим, что звук слова есть нечто совсем иное, чем значение слова. Что значение слова есть нечто совсем иное, чем предмет, к которому слово относится, и т. д. Мы начинаем таким образом постепенно расчленять и описывать тот смутный и неясный предмет, который обычно именуется как «слово». Не строя никаких теорий о том, как фактически происходит и живет слово, как происходит и живет звуковая и незвуковая сторона слова, мы уже твердо знаем, что звук слова не есть значение слова, и, какие бы теории потом ни строились о звуке и значении, мы убеждаемся, что это различение не должно остаться при всякой теории, и никакие факты не в силах ниспровергнуть этой простой феноменологической установки. *Феноменология есть до-теоретическое описание и формулирование всех возможных видов и степеней смысла, заключенных в слове, на основе их адекватного узрения, т. е. узрения их в их э й д о с е.*

c) Феноменология не есть теория и наука, ибо последние есть проведение некоторого отвлеченного принципа и отвлеченной системы, приводящей в порядок разрозненные и спутанные факты. Кроме того, наука всегда есть еще и некое «объяснение». Не только описание. Феноменология есть зрение и узрение смысла, как он существует сам по себе, и потому она всецело есть смысловая картина предмета, отказываясь от приведения этого предмета в систему на основании каких-нибудь принципов, лежащих вне этого предмета. Феноменологический метод поэтому, собственно говоря, не есть никакой метод. Ибо сознательно феноменология ставит только одну задачу — дать смысловую картину самого предмета, описывая его таким методом, как этого требует сам предмет. *Феноменология — там, где предмет осмысливается независимо от своих частичных проявлений, где смысл предмета — самотождествен во всех своих проявлениях.* Это и есть единственный метод феноменологии — *отбросивши частичные проявления одного и того же, осознать и зафиксировать то именно, что во всех своих проявлениях одно и то же.* Феноменология есть эйдетическое видение предмета в его эйдосе.

d) Итак, феноменология есть осязание умом смысловой структуры слова, независимо от характера этой структуры и от характера слова и независимо от той смысловой и не-смысловой связи элементов, которая для него характерна. Она — не наука и не имеет научного метода,

поскольку и физическое зрение еще не есть ни наука, ни метод. Но физическое зрение видит предмет во всей его случайной пестроте данного момента, а феноменологическое зрение видит его смысловую структуру, независимую от случайностей и пестроты и во всех этих случайностях и пестроте пребывающую неизменной и самотождественной. Чтобы вообще рассуждать о вещи, надо знать, что такое она есть. И уже это-то знание должно быть адекватным. Если же вы боитесь, как бы ваше знание не оказалось неадекватным, то это значит, что вы боитесь как бы не оставить рассматриваемый вами предмет совсем в стороне и не перейти к другому. Поскольку же вы что-нибудь высказываете о каком-нибудь предмете, действительном или мнимом, по крайней мере, в моменты самого высказывания он какой-то точкой своей необходимо должен быть вам дан адекватно. Нет ни мысли, ни слова без того, чтобы вы не знали, какой именно смысл в данной мысли и в данном слове. Феноменология же только это и предполагает, постулируя необходимость дотеоретического адекватного узрения.

Мы говорим о феноменологии слова, но конечно, такова и феноменология вообще.

Так как рассуждения о феноменологии и ее методе не новы и школа Гуссерля в достаточной мере ясно и убедительно дала формулу этой феноменологии, то я и не буду на ней дальше останавливаться, указывая лишь на предыдущий анализ слова (если из него исключить диалектическую структуру) как на систематическое проведение, хотя и миниатюре, общей феноменологии в интересующих нас проблемах мысли и слова.

Из Примечаний к «*Философии имени*»

3. Античный термин «ноэма» я беру по примеру Гуссерля, у которого он обозначает смысловой коррелят предметности как такое (воспринятое как такое, воспомянутое как такое, восчувствованное как такое и т.д.) (E. Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie u<nd> phänomenol<ogischen> Philos<ophie>. Halle, 1913, I, п.88 и сл.), но термин этот имеет у меня гораздо более широкое значение, так как, вместо стационарной и оцепенелой структуры у Гуссерля, я вижу здесь диалектически-иерархийное восхождение ноэмы к ее пределу, к идее, не говоря уже о диалектическом происхождении самого этого предела.<...>

Из «*Античного космоса и современной науки*»

Понять проблему эйдетического самообоснования мешает характер современной феноменологии, развивающейся под главенством Гуссерля. Надо отдать всякую дань справедливости и благодарности за то,

что Гуссерль после долгих блужданий в сетях разнообразной натуралистической метафизики дал наконец формулировку простому и ясному, давно забытому понятию эйдоса и тем вывел философию на подлинно философский, разумно-осмысленный путь смыслового общения с фактами и бытием.

Однако Гуссерль остановился на полдороге и, давши правильную концепцию феноменологии эйдоса, привязал к ней систему не категориально-эйдетических, но только схемно-аритмологических связей, почему и оказалось, что феноменология, несмотря на то, что она оперирует с живой смысловой динамикой вещи, останавливается на статическом фиксировании статически данного смысла вещи. Гуссерль правильно говорит, что феноменология должна не объяснять, но описывать смысл, что никакое натуралистическое объяснение ничего не может объяснить в смысле как смысле. Но Гуссерль не понимает того, что возможно не натуралистическое, но эйдетическое же объяснение эйдоса, возможно не натуралистическое, но чистое эйдетическое же помещение эйдоса в системе других или вообще возможных эйдосов. Разумеется, Гуссерль скажет, что и по его учению не может быть никакого статического созерцания эйдосов и что все они связаны всегда так или иначе в ту или другую систему. Но тут-то и начинается вся рознь Гуссерля с диалектикой. Если устанавливается логическая связь между фактами, то, разумеется, такая логическая конструкция не будет эйдетикой связей, но лишь формально-логической конструкцией.

Если, например, мы хотим дать феноменологию какого-нибудь переживания, то нам необходимо описать один или несколько эйдосов, проявившихся в данном переживании в той или другой последовательности. Будет ли это логосом именно эйдоса? Да, это статически тут будет усматриваться и описываться, но связи будут установлены не эйдетические, но логически-методологические. Равным образом, когда Гуссерль учит о целом и о частях, разумеется, это не есть описание не чего иного, как эйдоса, однако эйдоса не категориального, — потому что тогда понадобилась бы и специальная логика категориальной эйдетики, — но эйдоса схемного, числового, т. е. это есть не что иное, как учение о «множествах». Тут своя логика связей, и она прекрасно вскрывается в учении о «множествах». Однако специфически категориальной эйдетики в смысле эйдетики связей у Гуссерля мы не находим, и он продолжает брать эйдосы, как они даны в фактически наблюдаемой действительности, не в их специфически эйдетически-категориальной взаимозависимости, но в тех связях, которые фактически продиктованы действительностью. Специфическая категориальная эйдетика связей и есть не что иное, как диалектика. Феноменология — описание статически данных эйдосов, как некоторым образом оформленных смыслов. Она части эйдетически объединяет в целое, в смысл, в категорию. Диалектика —

смысловое объяснение диалектически-эйдетически взаимосвязанных эйдосов, основывающихся один на другом и на всех, и все на одном и на всех.

Она эйдетически соединяет не часть с частью в целое, но целое с целым, категорию с категорией в новую категорию. <...>

Из Примечаний к «*Античному космосу*»

<...> Насколько Гуссерль беспомощен, ввиду исключения диалектики из сферы эйдологии, видно из следующих примеров. Он правильно описывает отношение «факта» и «сущности» в первых параграфах своих Ideen zu einer reinen Phänomenologie, I. Halle, 1913, устраняя всю бездну натуралистических предрассудков. Эйдос не есть факт. Но уже п. 2 говорит об «Untrennbarkeit von Tatsache und Wesen», а Г.Г. Шпет, продолжая Гуссерля, прямо говорит: «Вообще и принципиально существует только одна-единая интуиция, и это есть опыт в самом объемлющем смысле слова, как бы ни было велико многообразие тех видов и форм бытия, которые охватываются этим смыслом» («Явление и смысл», М.,1914, стр. 210). Теперь я спрашиваю: что же эйдос есть факт или не есть факт? Волей или неволей гуссерлианцам надо утверждать. что и есть, и не есть. И это может не быть логической ошибкой только при условии диалектики, т. е. ограничения закона тождества, причем диалектика и покажет, как именно происходит это соединение противоречия и какая новая категория из этого рождается. Далее, эйдос получается после редукции всего индивидуального; он относится к Wesen-Allgemeinheit (п. 2). С другой стороны, и тут есть свои eidetische Singularitäten и oberste Gattung (п. 12), и сам по себе эйдос — индивидуален. Совместить это в четком синтезе может только диалектика. Производится правильное различение сенсуальной «хюле» и интенциональной «морфе» (п. 85). Но как они связаны между собой, — неизвестно. Да и разделение факта и сущности — в чистой, недиалектической феноменологии довольно слепо. А разве «факт» не есть «смысл»? Но если он — смысл, то как же он относится к тому смыслу, носителем которого он является? Диалектика действительно все рассматривает как «смысл», и т. н. «факт» она тоже помещает в сфере смысла же, наделяя его специфической функцией. Феноменология же обязательно предполагает «мир фактов», о котором, правда, она ни слова не хочет сказать, но она требует его, сваливая сюда все ненавистные ей факты. В этом ее натуралистическая несвобода по сравнению с чистой смысловой стихией диалектики. Да, наконец, можно ли сказать, что Гуссерль дал определение эйдоса?

Такие определения, как Wesen, Wesensallgemeinheit и пр., конечно, не суть определения. Но Гуссерль и не мог дать точного определения этого понятия, так как оно в своей основе не просто феноменологичес-

кое, но именно диалектическое понятие. Гуссерль великолепно почувствовал это забытое понятие, но его не понял во всей четкости его структуры. Ниже я определяю эйдос как единичность подвижного покоя самотождественного различия, рассмотренную именно как единичность (в п. 9). Впрочем, вся эта критика феноменологии Гуссерля нисколько не хочет умалить величайшего значения этого мыслителя для современной натуралистически-растленной философии. И Гуссерль вправе сказать, что он не обязан быть Гегелем или Плотином и что ему важно, кроме диалектики, выдвинуть так же и чистую феноменологию, хотя последняя и зависима от диалектики и без нее не может претендовать на самостоятельность.<...>

Из «***Вещи и имени***»

3) Другой ясный и законченный тип трансцендентализма мы находим в *гуссерлианстве*. Сами гуссерлианцы (но не Гуссерль) склонны интерпретировать свою позицию как совершенно противоположную неокантианской. Это, однако, неверно. При всем коренном расхождении обоих методов между ними существует столь огромное сходство, что целесообразно начать как раз с упоминания их сходных сторон. Во-первых, когено-наторповское и гуссерлианское отношение к философии сводится к исследованию *чистых смысловых структур*, в противоположность учениям о вещах и реальном бытии. Марбургская школа отказывается говорить о фактах и строит лишь логику гипотез; и Гуссерль проповедует полное «воздержание» от суждений «натуралистической установки» и сосредоточение на анализе «смысла». Обе школы исходят из резкого противопоставления «факта» и «смысла», причем «факты» *условно* отвергаются, и внимание философов сосредоточивается всецело на чисто смысловой стихии. Это — самый яркий и основной пункт сходства обоих методов. Да Гуссерль, впрочем, и сам именует свою философию трансцендентальной. Если под этим понимать учение о смысловых структурах знания и бытия на почве отказа от учения о фактическом бытии, то такое наименование *совершенно* в *одинаковом смысле* применимо к той и другой школе, и в этом они безусловно тождественны. Во-вторых, обе школы тождественны еще и в смысле понимания *философии как строгой науки на почве исключения всякого миросозерцания*. Миросозерцание есть дело не философии, не мысли, но всей жизни; а потому в нем нет ничего философского. Оба метода, и трансцендентальный в смысле Когена и Наторпа, и феноменологический в смысле Гуссерля, решают один и единственный вопрос: как есть данное бытие (какое именно — совершенно безразлично) в *сознании*, в мысли? Тут возможны любые вещи и факты, любые мировоззрения, любая фантастика и галлюцинация.

Плохо, что гуссерлианцы всегда делают вид, что они одни являются защитниками чисто смысловых усмотрений. Неокантианцы всегда проповедовали это раньше их и с большей обстоятельностью и провели этот метод на гораздо более многочисленных участках жизни и науки. Но между обоими методами лежит и большая пропасть, и тут уж скорее виноваты неокантианцы, чем гуссерлианцы. Именно, во-первых, феноменология Гуссерля *исходит из непосредственной очевидности* и *интеллектуально-интуитивной данности всех смысловых структур*. В то время как неокантианцы, в сущности, всегда отвергали, вслед за Кантом, всякую интеллектуальную интуицию (несмотря на некоторые, правда немногочисленные, заявления) и сводили всю смысловую сферу на бесконечный ряд бесконечных функций, Гуссерль твердо стоит на точке зрения непосредственной, интуитивной данности смысла и даже выработал ряд категорий, специально говорящих о некоторой как бы наглядности и картинности смысла. Таково, например, прежде всего, понятие *эйдоса*, где наряду с его чисто смысловой природой подчеркивается наглядная, интуитивно данная структурность и целостность. Отсюда вытекает, во-вторых, и то огромное различие между обеими школами, что неокантианцы рассматривают смысл в стихии его, правда, чисто смыслового же, но все-таки *становления*. Образцом для этого метода является метод *бесконечно малых*, оперирующий не с величинами, статически и законченно данными, но со становящимися (например, с бесконечно и незаметно убывающими) величинами. Нет никаких понятий, суждений, умозаключений и т. д., которые бы имели здесь неподвижный характер. *Смысл сам течет*, не переходя, однако, в чувственность, как и дифференциальное исчисление, оперируя с категориями «бесконечно-малого», «дифференциала», «функции», «аргумента» и т. д., отнюдь не превращается от этого в физику. Совсем другое дело — у Гуссерля. Здесь смысл берется *как таковой, совершенно без всякого становления*. Смысловые структуры, фиксируемые в феноменологическом исследовании, совершенно *статичны*, созерцательно-неподвижны. И тут нет не только никакого перехода к фактам, но нет никакого перехода от одной структуры смысла к другой. Здесь все остановилось, как бы оцепенело, как бы застыло. И философ только снимает с текучих вещей эти неподвижные лики и их созерцает. Отсюда, наконец, в-третьих, и еще одно глубокое расхождение обеих школ. Неокантианство всегда есть *система* или претензия на систему; оно всегда хочет объяснить факты, хотя это отнюдь не есть натуралистическое объяснение, а чисто смысловое же, ибо оно нисколько не выходит из пределов смысла. Неокантианство дает *систему разума*, где ясно виден исходный пункт, метод построения частностей, отдельные частности и место их в системе. Совсем иное проповедует Гуссерль. Созерцательно усматривая смысловые структуры, философ их даже не пытается объяснить. Он их *описывает*. В этом и заключается

феноменологический метод: давать чистое описание чисто смысловых данностей. Не только не интересен тут вопрос о том, как данные смысловые структуры произошли из вещей; но не интересно и даже преступно объяснять происхождение одних смысловых структур из других. Все это отбрасывается под именем презрительной клички «теория».

Таким образом, имея полное сходство в основном, — я бы сказал, чисто кантианском зерне, — оба метода принципиально расходятся между собою. Можно даже наметить диалектическую природу этого расхождения и выхождения из общего кантианского лона. Именно, Кант исходил из противостояния и дуализма «вещи-в-себе» и «явления». Коген, Наторп и Гуссерль превратили этот дуализм из метафизического в чисто логический. Но *самая антитеза*, как мы видим, осталась в полной мере и здесь и там. Раз антитеза остается — всегда окажется возможной акцентуация то одного, то другого члена этой антитезы. Вот мне и кажется, что *гипотетизм* и *феноменология суть только акцентуации разных членов этой основной кантианской*, уже чисто логической, а не метафизической антитезы «*вещей-в-себе*» (*или просто вещей*) и «*явлений*». Коген и Наторп напирают главным образом на стихию явлений. Но что такое явления? Явления суть сплошная алогическая *текучесть*. Следовательно, в *смысловой сфере* эти текучие явления должны отразиться такими же становящимися структурами. Явления всегда неустойчивы; всегда за ними «как будто» есть что-то устойчивое, и тем не менее эта устойчивость ясно не видна и схватывается с трудом. Перенесение этого положения дела в чистую смысловую сферу и даст «гипотетическую» структуру сознания. Что такое «гипотеза»? Это и есть указание на то, что некая абсолютная действительность к а к б ы существует, но что о ней как о таковой ничего сказать нельзя, а можно только *искать* ее и давать ее подвижные и неустойчивые образы. Таким образом, неокантианский трансцендентализм есть *акцентуация* стихии «*явлений*» в общекантианской *логической* антитезе «вещей-в-себе» и явлений. Совсем обратное тому — в гуссерлианстве. Я утверждаю, что здесь философская мысль исходит из «вещей-в-себе», но эти последние берутся не метафизически, а чисто логически, как царство смысла, как *царство наглядно зримых ноуменов*. Поэтому исчезает у феноменолога потребность исследовать *становления* смысла или давать его *объяснительную теорию*. Смысл не нуждается в этом. Он предстоит как наглядно зримая картина, и нужно только уметь ее списывать.

Таково диалектически-историческое происхождение неокантианства и гуссерлианства из общего кантианского лона, помогающее понять всю неполноту, недостаточность и ущербность обоих философских методов. О пользе и значении чистой феноменологии спорить не приходится. Оспаривать Гуссерля могут только те, кто чужд вообще философского мышления. Изучая непредубежденно историю философии, мы ви-

дим, что не было ни одного крупного философа, который бы так или иначе, под тем или другим названием, не использовал бы этого метода, ибо без него нельзя и шагу ступить ни в каком серьезном философствовании. Заслуга Гуссерля только в том, что он дал теорию этого метода в его абсолютной чистоте и несвязанности ни с какими прикладными задачами. Сам же по себе метод этот, как и «гипотетический», является одним из основных методов философии вообще. И тем не менее приходится спорить против него, как только он начинает претендовать на полную исключительность и игнорирование всяких иных, тоже основных, философских методов.

Прежде всего, против феноменологического метода необходимо высказать решительно все то, что мы сказали против чистого гипотетизма и методизма. Это ведь и есть, в сущности, один и тот же основной *трансцендентальный* метод, различествующий лишь в деталях и в целом резко противостоящий всякому позитивизму. *Имя не есть ни в каком случае только феноменологическая данность.* Нужно сказать, что, не в пример кантианцам, гуссерлианцы очень хорошо разработали и разрабатывают проблемы слова, имени и вообще выражения. Они дали ряд великолепных анализов разных моментов слова, и им принадлежит очень тонкое и глубокое обследование всей проблемы в целом. Однако, учась у них этой тонкой описательной роботе, мы все же, применяя наш основной критерий, должны сказать с полной решительностью: *имя ни в каком случае не есть ни вообще логическая структура, ни в частности феноменологически-описательная данность.* Разумеется, описывать, и феноменологически описывать, можно все что угодно; и, следовательно, можно все что угодно превращать в феноменологически-описательную данность. Дело не в этом. Дело в том, что и *предметно* феноменология, равно как и неокантианство, ничего не увидит в бытии, кроме смысловых структур. Что можно оперировать с бытием, превращая его в смысл, — в этом ничего удивительного нет. Можно сказать даже наоборот: *иначе* и *быть не может*. И даже больше того. *Всякая наука и всякий научный метод таков.* Раз я о чем-нибудь рассуждаю, в результате моего рассуждения обязательно должна получиться отвлеченная формула; и, если она не получилась, это значит, что я плохо рассуждал. Но эта отвлеченность нисколько не удаляет меня от бытия; наоборот, она приближает к нему, — по крайней мере, к его пониманию. Бытие тут может оставаться чем ему угодно. Но сейчас я покажу, что чистая феноменология грешит не своей описательностью, не своей идеальностью и эйдетичностью, но именно тем, что она всякое и всяческое бытие превращает *предметно* и *бытийственно*, *объективно* в логическую структуру.

В самом деле, пусть перед нами находится в сфере действительности ряд структур, которые нельзя назвать чисто смысловыми или логическими: искусство, религия, семья и пр., пусть к этим структурам

подходит трансценденталист, все равно, «методически» «конструирующий» или «феноменологически» «описывающий». Что он начнет делать? Он начнет логически анализировать эти структуры. Он вскроет все составные смысловые моменты этих образований и выяснит все категории, необходимые для их осмысления и понимания. Но зададим простой вопрос: откуда взялось *само* искусство, *сама* религия, *сама* семейная и общественная жизнь — словом, все эти «факты», «смысл» и структура которых изучается? Легко понять этот вопрос как чисто *натуралистический* и, следовательно, нефилософский. Но тогда на него надо давать и нефилософский ответ. Нет, я ставлю этот вопрос не натуралистически (какая сила породила данный факт), но *категориально*. Я спрашиваю: как произошла самая категория религии, искусства, общества, семьи, государства и пр.? Мне скажут: позвольте, да если это не натуралистическая, а категориальная проблема, но ведь это и значит, что вы ставите вопрос о *смысле*, о смысловой структуре данного явления, а мы, трансценденталисты, как раз этим и занимаемся. Нет, трансценденталисты кантианского и гуссерлианского типа занимаются не этим. *Они берут уже готовые* категории и только ставят вопрос — впервые о том, как эта категория функционирует, вторые же — как она структурно осмысляется и осознается. Да, я *требую тоже чисто смыслового анализа*, ибо иным не может быть ни философское, ни вообще научное исследование. Но я требую, чтобы это смысловое исследование *объясняло самые категории*, а не только их функции и не только их эйдос. Другими словами, необходимо требуется, чтобы *исчез основной дуализм*, на котором вырастает самый трансцендентальный метод. Трансцендентальный метод вырастает на почве принципиального разрыва «вещи» и «явления», причем вся задача его заключается в том, чтобы, условно отвергая «вещи», остаться с «явлениями», в которых, при помощи чисто логического их понимания, видны и свои «вещи» и свои «явления». Разве можно сказать, чтобы такое положение дела было для философа окончательным? Если философ «воздерживается» от «фактов», то после этого уже никакое рассуждение о фактах не может быть окончательным, ибо это всегда будет неизбежно рассуждением не о фактах как таковых, но о фактах как принципах, как о смыслах, т. е. будет уже предметным (а не только методологическим) превращением бытия в логическую структуру.

Свою мысль я могу выразить проще. Эти философы различают «факты» и «смыслы». Но разве «*факты*», спросим мы, не есть «смыслы»? Тут одно из двух: или «факты» абсолютно не есть никакие смыслы: тогда о них ничего нельзя сказать, и это будет просто набором пустых звуков, так что и само различение окажется фиктивным. Или о фактах можно что-нибудь сказать (например, что они отличны от «смыслов»): тогда «факты» тоже суть некие «смыслы», хотя и отличные от тех «смыслов», которым они вначале противопоставлялись. Я не знаю, что

из этого должен выбрать трансценденталист. Первый способ рассуждения, очевидно, противоречит самому основанию трансцендентализма, ибо последний как раз и вырастает на почве различения «фактов» и «смысла». Второй же способ слишком ясно вскрывает недостаточность всего построения. Но из второго способа можно извлечь средства выбраться на дорогу, первый же способ ясно антифилософичен. Итак, необходимо допустить, что хотя «смыслы» и отличаются от «вещей», но все же «вещи», «факты» для философа суть тоже «смыслы», и в *этом отношении они совершенно тождественны со «смыслами» просто.* Правда, «фактические» «смыслы», или «смыслы» «факта», в каком-то отношении все же отличаются от «смысла вообще», но в этом и должна заключаться задача философа — точно формулировать, в чем их сходство и в чем различие. Однако это предполагает, что *философ не «воздерживается» от «фактов» (ни условно, ни безусловно), но оперирует с ними так же, как он оперирует и со «смыслами», или, вернее, он только и оперирует со сферой смысла, но оперирует решительно без всякого дуализма, а так, что «смысл», «явление», «вещь» и т. д. суть категории, совершенно равноправные и закономерно связанные между собою определенным методом.*

Тут мое решительное расхождение со всяким трансцендентализмом, кантианским и гуссерлианским. Несмотря на огромную философическую силу этого метода и несмотря на утонченную его культурность, столь контрастирующую с пустотой рационализма и дебелой тупостью позитивизма, этот метод все же условен, частичен, подчиненный метод. Он не охватывает бытия в целом. Он берет его только как логическую структуру, т. е. вне-категориально логическую, оставляя самые категории как кем-то и чем-то созданные, неизвестно кем и чем, — в стороне и изображая то их функционирование вовне, то их внутри-структурное строение. Рационализм и позитивизм, рассекая действительность на две абсолютно раздельные области, умерщвляют одну или другую из них вещественно, субстанционально. Трансцендентализм, тоже рассекая действительность на две абсолютно раздельные области, умерщвляет или одну или другую из них *логически, умно, в мысли. Диалектика и рассекает* действительность на раздельные области, и *соединяет* их — *логически же*, в мысли, давая тем самым абсолютно адекватный действительности мысленный аналог.

алексей лосев

Из «*Музыки как предмета логики*»*.

<...> Теперь остаются лишь конструктивно-диалектические трудности, которые как ни велики, но все же пользуются уже готовым феноменологическим созерцанием. Труднее всего перейти от обычного научного опыта к музыкальному, а уж все остальное — второстепенной трудности, хотя и столь же первостепенной важности для эстетики. Прежде чем приняться за это новое, уже чисто диалектическое построение понятия музыки, подведем итог пройденному пути.

1. Абстрактно-логическое, рассудочное знание существует в силу закона основания, требующего абсолютной раздельности и дискретности всяких А и В и их внешней механической связанности.

2. Чтобы перейти от такого знания и бытия к музыкальному знанию и бытию, необходимо произвести редукцию самого закона основания, пользуясь основным законом и господствующей здесь модификацией, сводящимся к тому, что вместо прежнего берется закон слитности и взаимопроникнутости, приводящий к новой системе категорий и основоположений.

3. Получается: 1. по категории *пространства* — основоположение слитости и взаимопроникнутости внеположных частей; 2. по категории *времени* — основоположение однородной слитости и взаимопроникнутости последовательных частей, или моментов; 3. по категории *причинности* — основоположение самопротивоборства; 4. по категории *действования* — основоположение субъект-объектного безразличия; 5. по категории *понятия* — основоположения тождества истины, бытия и нормы, закона, куда входят в качестве подчиненных основоположения — a) самопротиворечия субъекта музыкального суждения, b) самопротиворечия предиката музыкального суждения и различие его в тождестве с субъектом, c) тождества бытия и не-бытия в музыке, d) самоутвержденности музыкальной истинности.

4. В результате всего феноменологического перехода от абстрактно-логического предмета к музыкальному мы упираемся в некое универсальное противостояние алогического хаоса и эйдетической изваянности, противостояние, предстоящее тем не менее реальному взору сочинителя, исполнителя и слушателя как неразличимое тождество, что кратко заостряется в проблему музыки как *жизни чисел*. Феноменология доходит до этой проблемы и прекрасно ее понимает, *знает*, что тут, собственно, надо решать. Но решения этой проблемы она не дает и принципиально не может дать. Тут вступает в свои права диалектика, которая не считается уже ни с какой абстрактно-логической системой

---

* Публикуется по изданию: Из ранних произведений. М., Правда, 1990. С. 255–256, 269, 271–272, 286.

категорий и все категории выводит сама, и только таковыми, т.е. диалектически выведенными, она и пользуется.

Так мы подходим к новому исследованию, которое, не считаясь ни с чем, производит всю работу заново, пользуясь только исходным феноменологическим созерцанием музыки, как оно было обрисовано выше, и конструируя всю систему категорий, необходимых для понятия музыки, заново.

<...> Нашим феноменологам, по которым музыка «делает эстетику насквозь чувственной, почти животно-чувственной», и «музыка убивает смысл», не мешало бы лучше помнить своего руководителя *Гуссерля*, который «ноэтически-ноэматическую» структуру определяет не только в отношении к познанию в узком смысле, но также и в отношении к сфере «душевных движений» и воли (Ideen. I. 1913, п. 95) и даже свои «тетические» акты простирает на всю сферу сознания вообще (п. 117). Отсюда один вывод: музыкальное сознание есть тоже в некотором смысле эйдетическое, и потому оно требует, как и любая логическая структура, тоже своего описания.<...>

Коренная особенность новейшей феноменологии, возникшей под руководством гения Гуссерля, отличается одной фундаментальной особенностью, которая ярко бросается в глаза тому, кто вообще всматривался в историю понятия эйдос. Это — *анти-диалектичность конструкции*. Гуссерль дает описание структуры разума вне взаимопорождающей связи отдельных его категорий. Категории описываются правильно, но они суть только смысловые съемки с натуралистически данной действительности, и приходится Гуссерлю проповедовать принципиальный и ничем не преодолеваемый дуализм смысла и факта, в то время как факт есть тоже некоторый смысл или его модификация, и надо уметь из чистого смысла как такого вывести чистый смысл факта как такого. Поэтому чисто феноменологическая точка зрения нас удовлетворить не может, и мы должны стать на почву диалектики. Как феноменология конструирует цельности, которые хотя и составлены фактически из отдельных частей, но по смыслу не состоят из них и поэтому из сложения дискретных друг другу частей вдруг появляется новый смысл, именно целое, чего не содержалось раньше ни в одной части, так и диалектика складывает отдельные категории, и из этого сложения получаются новые категории, совсем не содержавшиеся раньше в предыдущих категориях. То, что теперь называется в феноменологии целым, обладает существенно числовым и количественным характером, так как конструирует категорию из отдельных внекатегориальных моментов и имеет в виду лишь *части* целого. Диалектика же есть конструкция категорий, как они взаимно обуславливают и порождают друг друга.

<...>Смешно и наивно утверждение некоторых феноменологов, что только эйдос, или логос, есть предмет феноменологии. Ведь меон же есть тоже явление в эйдосе. Почему-то эйдосы конструируются в сознании, а музыка, потому только, что она бессловесна, не конструируется в сознании, а просто с презрением отметается как щекотание нервов. Но ведь и щекотание нервов как-то должно конструироваться в сознании, и у нас получится очень однобокая и узкая феноменология, если мы будем одно брать для описания, другое не брать. Впрочем, тут ясно, чего не хотят брать феноменологи для описания. Подчиняясь предрассудку времени о примате формально-логических связей, они стремятся брать только те эйдосы, которые соответствуют этим связям, и отметают все остальное как натуралистическую метафизику, не учитывая того, что гилетическое дано также и в самом эйдосе. Под этим кроется, конечно, определенное вероучение, в котором было бы трудно сознаться.

Николай Онуфриевич Лосский

Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля

Подобно Декарту, Гуссерль хочет положить в основу своей философии суждения, истинность которых не может быть подвергнута ни малейшему сомнению, но он идет в своем методическом сомнении гораздо дальше Декарта. Чтобы понять сущность его метода, познакомимся с основами его учения о суждении. В суждении следует различать следующие стороны: 1) физическое выражение путем, напр., произнесенных слов; 2) интенциональный психический акт обсуждения, направленный 3) на предмет и 4) имеющий в виду его определенный состав (Sachverhalt), мысль о котором составляет значение и смысл суждения.

Резко отличаются друг от друга два вида суждений. Акт суждения может быть только мнением (Meinen, Vermeinen). «В таком случае суждение, т.е. то, что в суждении положено, есть предметы и его состав, только презюмируемый или такой, на который мы нацеливаемся (chose vise)». Иной характер имеют суждения, в которых достигается очевидность. «В очевидности предмет или его состав не только подлежит прицелу отдаленно и неадекватно; он присутствует сам, так что судящий субъект имеет его в сознании имманентным. Суждение, которое ограничивается презумпцией, если оно переходит в сознании к соответствующей очевидности, сообразуется с самими предметами и их составом. Этот переход имеет принципиальный характер. Благодаря ему простая интенция (Meinung), пустая, «наполняется» и «осуществляется» (Erfullung); это — синтез точного соответствия интенции и коррелятивной очевидности, очевидная интуиция, что эта интенция, бывшая «удаленною от вещи» (=неадекватною, sachfern), точна»[1].

Мнящие интенции Гуссерль называет также сигнитивными. В «Logische Untersuchungen» он говорит, что они в себе «пусты» и «нуждаются в полноте». «При переходе от сигнитивной интенции у соответствующему наглядному представлению (Anschauung), мы переживаем не только простое усиление, как при переходе от бледного образа или простого эскиза к полно-жизненной картине. Скорее, у сигнитивного представления отсутствует какая бы то ни было полнота, впервые интуитивная интенция приводит к нему полноту и путем отождествления вносит ее в него» (изд. 1. Т. 2. П. 21. С. 548). Где посредством идеально совершенного восприятия достигнуто окончательное «выполнение», там установлено подлинное adaeqatio rei et intellectus: предметное, действительно налично или дано точно таким, каким оно было интендировано» (VI. П. 37. С. 548). Где есть в сознании такая данность предмета, там достигается очевидность и установлена истина. «Если кто-либо переживает очевидность А, то очевидно, что никто другой не может переживать абсурдность того же А; в самом деле, очевидность А означает, что А не только

мнится, но и подлинно дано точно, как такое, каким оно мнится, оно в строжайшем смысле слова само присутствует» (П. 39. С. 599). В позднейшем своем произведении в «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie» (1913) Гуссерль употребляет то выражение, к какому прибегаю я в своей гносеологии, именно говорит, что в интуиции предмет присутствует самолично, «в оригинале».

Уже в «Логических исследованиях» Гуссерль говорит о степенях очевидности (П. 38. С. 593) и дает пример возможной неполноты очевидности, пример, делающий мысль его вполне понятною: он указывает на восприятие коробки только «с передней стороны», причем задняя сторона лишь мнится, но наглядно не дана (П. 15. С. 528). В дальнейших сочинениях Гуссерль вводит все большее количество ступеней очевидности и таким образом, согласно замечанию Фольварта, производит расшатывание очевидности[2].

Остановимся здесь лишь на понятии аподиктической очевидности. Ее Гуссерль находит там, где достоверность очевидных предметов и состава их «обнаруживается в то же время при критическом размышлении как абсолютная непонятность несуществования их, и потому заранее исключает всякое сомнение как лишенное смысла. Мало того, очевидность этой критической рефлексии сама в свою очередь аподиктична» (Med. cart., с. 13). Начинать философию Гуссерль хочет такими аподиктическими и притом «первоначальными истинами, которые могут и должны поддерживать все здание универсальной науки», т. е. философии. Это должны быть «очевидности, которые в самих себе носят печать приоритета в том смысле, что они познаваемы, как предшествующие всем остальным возможным очевидностям» (М. с., с. 12).

На первый взгляд кажется, что существование мира есть первая аподиктическая очевидность: вся деятельность нашей повседневной жизни и все науки считают существование мира несомненным. В действительности этой несомненности нет: «вся совокупность опыта, единство которого мы можем охватить, может оказаться простою видимостью и быть только связным сном» (с. 15). Для философа, мыслящего радикально, мир есть просто «феномен, заявляющий притязание на существование. Это относится также и к существованию всех других я, поскольку они суть часть окружающего мира, тем более что, собственно, мы не имеем более права говорить во множественном числе. Другие люди и животные суть для меня данные опыта только вследствие чувственного опыта, который я имею относительно тела; но я не могу пользоваться его авторитетом, так как ценность его поставлена под вопрос». Коротко говоря, «весь окружающий меня конкретный мир есть для меня отныне не мир существующий, а только феномен существования» (с. 16). Этот феномен, поскольку он — мой, не есть чистое небытие. Поток переживаний восприятий, воспоминаний, ожиданий и т. п. продол-

жается, но «я не совершаю более актов экзистенциальной веры естественного опыта» (с. 17), я «ставлю в скобки», «выключаю» суждения о существовании или несуществовании предметов опыта. Это воздержание от экзистенциальных суждений Гуссерль называет греческим термином, «ἐποχή», а также термином «трансцендентально-феноменологическая редукция» (с. 18).

Воздержание от суждения о существовании распространяется не только на предметы внешнего опыта, но и на область моего внутреннего опыта — мое человеческое я, мое тело и мои душевные состояния, принадлежащие к определенному отрезку пространственно-временной природы. Таким образом, для философа-феноменолога моя психическая субъективность, как и внешний мир, теряет значение реальности, теряет значение бытия[3].

После этого воздержания остается в качестве необходимого условия всех сознаваемых предметов я, очищенное от человеческих свойств, я трансцендентальное; это уже не человеческая, а «чистая субъективность», «трансцендентальная субъективность», «мир сознания чисто как таковой», «чистые феномены» (Nachwort, с. 555; М. с., с. 16 сл.).

Трансцендентальное я есть «я как абсолютно в себе и для себя сущее, до всякого мирового бытия, впервые в нем получающего значения бытия» (Nachwort, 556; М. с., с. 22).

Трансцендентальная субъективность есть царство типичных структур чистого сознания, из которых самая общая есть: ego — cogito — cogitatum (я — сознаю — сознаваемое, М. с., с. 43). Исследование этих типичных структур есть задача трансцендентальной теории знания или феноменологии (с. 44, 69). Это — наука априорная: она строится не путем индуктивных или дедуктивных умозаключений, а путем анализа единичного случая и непосредственного усмотрения сущности (эйдоса) его структуры (с. 58 сл.). Такое усмотрение есть Wesenschau. Прежде всего это исследование должно установить конституцию типов интенциональности, присущих восприятию, непосредственной памяти, воспоминанию, символическому обозначению и т. п. (с. 43). Предметы этих интенций имеют формальные логические определения, напр. «единичный, индивидуальный, множественность, целое, отношение», строение которых должно быть установлено тем же методом непосредственного созерцания их сущности. Совокупность этих знаний есть конституционная формальная теория объекта вообще (с. 44). Далее возникает задача выработать конститутивные трансцендентальные теории материальных онтологических определений. «Они относятся, напр., к пространственным объектам вообще», «к психофизическим существам», напр., людям, «наконец, к объективному миру вообще, как миру возможного сознания, и трансцендентально, как миру, конституирующемуся в качестве объекта

сознания в трансцендентальном я (ego). Все это, конечно, при строго сохраняемой установке трансцендентального ἐποχή» (с. 45).

Предмет внешнего мира, даже и данный в очевидном восприятии, напр., коробка, всегда дан односторонне: «Этот вид очевидности всегда заключает в себе горизонт антиципаций еще не выполненных, но требующих выполнения». Мы стоим для одного и того же объекта перед возможностью «бесконечного множества очевидностей». Правда, «всегда может оказаться, что экзистенциальная вера, одушевляющая антиципацию, не подтвердится»; однако внешний опыт, что касается его объектов и всех объективных реальностей, есть по существу единственная инстанция подтверждающего оправдания в той мере, конечно, поскольку опыт, протекая пассивно или активно, имеет форму согласного синтеза. Следовательно, бытие мира необходимо трансцендентно сознанию даже в подлинной очевидности и необходимо остается в ней трансцендентным. Но этим нисколько не изменяется тот факт, что всякая трансцендентность конституируется единственно в жизни сознания как неразрывно связанная с этой жизнью и что эта жизнь сознания, взятая в данном частном случае, как сознание мира, носит в себе самой единство смысла, конституирующего этот «мир», а также и единство «этого реально существующего мира» (с. 52). «Реальный объект, принадлежащий к миру, и тем более сам мир есть бесконечная идея, относящаяся к бесконечности согласных друг с другом опытов»; «Эта идея коррелятивна идее совершенной эмпирической очевидности, т.е. полному синтезу возможных опытов» (с. 53). Ясно, что Гуссерль говорит здесь, как это ни парадоксально, о трансцендентности, имманентной сознанию подобно той, о которой говорит Коген, реформируя понятие «вещи в себе» Канта.

Итак, реальный мир «по самому своему существу имеет характер относительности к трансцендентальной субъективности» (wesensmassige Relativität hat auf die transzendentale Subjektkvität) и только «трансцендентальная субъективность имеет бытийственный смысл абсолютного бытия», «den Seins sinn des absolüten Seins» (Nachwort, с. 562).

Относительность объектов состоит в том, что они «существуют только для нас и суть то, что они суть, только как объекты действительного или возможного сознания» (М.с., с. 55). Наоборот, «я существую для себя самого; я есть для себя самого с постоянною очевидностью и, следовательно, конституирует самого себя постоянно, как существующего». Трансцендентальное я есть тождественный полюс «переживаемых состояний» (с. 55). «Это центральное я не есть полюс пустого тождества»: «при всяком акте, который оно осуществляет, и который имеет новый объективный смысл, я приобретает новое постоянное свойство», новый habitus; я есть тождественный субстрат этих habitus'ов, мы отличаем я, взятое в его конкретной полноте (которое мы будем обозначать лейбницевским термином монада), присоединяя к я-полюсу то, без чего

я не могло бы существовать конкретно, именно «поток его интенциональной жизни и объектов, имеемых ею в виду» (с. 57).

Каково отношение этого психофизического я отдельного человека к трансцендентальному я? Трансцендентальное я «конституирует все, что когда-либо может быть объективным для меня». С помощью соответствующих конститутивных синтезов это я осуществляет «апперцепцию я (в обычном смысле человеческой личности, находящейся в целом конституированного мира), которая превращает меня в одно из существ мира» (с. 83).

Не все сознаваемое индивидуальным я есть его принадлежность; деревья, реки, моря не суть состояния человеческого я. Но трансцендентальному я принадлежит все: внутри своих принадлежностей и посредством них трансцендентальное я конституирует объективный мир как совокупность бытия, чуждого для данного индивидуального я, других монад (с. 84).

Каким образом я узнаю об этих других я? Чужое я не может быть дано мне в опыте в подлиннике (с. 91); в восприятии другой человек дан мне только как тело. «С точки зрения примордиальной редукции это означает, что в области перцепции моей примордиальной природы является тело, которое в качестве примордиального не может быть чем-либо иным, чем определяющим элементом меня самого (трансцендентальная имманентность)». Сходство этого тела с моим телом служит основанием и мотивом, чтобы «по аналогии понимать его, как другой организм», т. е. как другое я. Это не умозаключение по аналогии, а своего рода «ассимилирующая апперцепция» (с. 93). Говоря об этом виде апперцепции, Гуссерль употребляет термин Липпса — Einfühlung (вчувствование, с. 101). Я синтезирую чужое тело с психическими состояниями, аналогичными моим душевным состояниям, и эта апперцепция подтверждается изменяющимся, но всегда согласованным, связным поведением его. Следовательно, «с феноменологической точки зрения, другое я есть модификация моего я», «другая монада конституируется в моей монаде» (с. 97) путем апперцепции по аналогии. Тело другого я, данное мне в моем опыте, принадлежит другому я и составляет тождественное содержание моего опыта и опыта другой монады с тою, однако, разницею, что я воспринимаю его как находящееся «там», а другое я воспринимает его как находящееся «здесь». Точно так же и все другие предметы внешнего опыта, вся природа, которую воспринимает и на которую действует посредством своего тела другое я, есть та же самая природа, что и данная в моем опыте: она представляет собою область интерсубъективности, общности (communaute) для множеств монад (с. 102–104).

Понятием интерсубъективности Гуссерль очень дорожит. Он говорит, что его система есть трансцендентальный идеализм, отличный от психологического идеализма именно благодаря учению о трансценден-

тальной интерсубъективности, «т. е. существенной соотнесенности объективного мира, имеющего значимость для меня, с другими я, имеющими значимость для меня» (N., с. 559). В самом деле, в связи со своим учением об интерсубъективности Гуссерль может утверждать, что данные внешнего опыта не суть психические состояния индивидуальных я. Однако, поскольку и эти данные конституируются трансцендентальным я, весь познаваемый мир оказывается у него предметом психологии, правда, не индивидуальной, а трансцендентальной.

Трансцендентально-феноменологическая теория знания, давая ответ на вопрос о смысле и происхождении таких понятий, как «мир, природа, пространство, время, животное, человек, душа, организм» и т.п., есть «тем самым подлинная универсальная онтология (М. с., с. 132). По мнению Гуссерля, благодаря редукции, она разработана им абсолютно беспредпосылочно (N., с. 569).

Гуссерль уверен, что, применив методическое сомнение в более радикальной форме, чем Декарт, именно воздерживаясь от суждений о существовании не только внешнего мира, но и своего я, как психофизического существа, он открыл следующие аподиктически достоверные, очевидные истины: 1) существование трансцендентального я; 2) конституирование в трансцендентальном я всех предметов познаваемого мира, как объектов сознания, т. е. зависимость всего познаваемого мира от сознания; 3) трансцендентальную субъективность, как бытие абсолютное, т. е. не зависимое ни от чего. Защищать эти учения Гуссерль, согласно установленным им самим гносеологическим требованиям, имеет право лишь в том случае, если, наблюдая сознание, мы имеем в очевидном восприятии и составные элементы сознания и отношения зависимости между ними.

Произведем анализ каких-либо случаев сознания и знания с целью проверить, найдется ли в них, кроме индивидуального я, трансцендентальное я и конституирование предметов (деревьев, рек, морей и т. п.) этим я. Произведя эту критическую проверку, я стою на одной платформе с Гуссерлем, именно утверждаю, что истина достигается лишь там, где есть очевидность, т. е. тогда, когда в сознании наличествует обсуждаемый предмет в оригинале и объективный состав суждения есть самосвидетельство предмета о себе. Подвергнем наблюдению следующие два случая познающего сознания: 1. сделав удачный ход в шахматной игре, я радуюсь с оттенком победоносного ликования и знаю об этом; 2. я воспринимаю падение с горы каменной глыбы, с треском разрушающей по пути деревянный забор. Что имеется в сознании в этих случаях? Во-первых, интенциональные субъективные акты сознания, внимания, различения, прослеживания связей, припоминания и т. п. Во-вторых, объективная сторона сознания и знания, т. е. предметы, на которые направлены интенциальные акты, предметы «вместе с их свойства-

ми и связями, познающее я, радующееся с оттенком ликования; я, воспринимающее падение каменной глыбы и разрушение забора». Эти предметы наличествуют в сознании в подлиннике вместе со своим строением, они самосвидетельствуют о себе с очевидностью. В этих наблюдаемых мною познаваниях имеются, во-первых, теоретические интенциональные акты и, во-вторых, предметы, на которые они направлены, — радость и падение каменной глыбы. У этих предметов есть свое очевидно наличное строение: радость принадлежит моему я и зависит от него, как его эмоциональное проявление; разрушение забора зависит от давления падающей глыбы. Посмотрим теперь, какова связь интенциональных актов, принадлежащих моему индивидуальному я, с предметами, на которые они направлены. Мое сознание, внимание, акты различения и т. п., направленные на радость, на падение каменной глыбы, очевидно не конституируют эти предметы; самый характер «направленности» этих актов на предметы свидетельствует, что предметы должны уже предлежать перед моим я для того, чтобы я мог направить на них свои акты сознания, внимания, различения и т. п. Даже такие предметы, как моя радость, когда я различаю, что ей присущ оттенок ликования, предлежат, как нечто готовое, моим интенциональным актам осознания, внимания, различения, направленным на них. Отсюда ясно, что такие события могут происходить во мне без сознания и знания о них: я могу не знать, что пережитая мною радость имеет оттенок ликования; мало того, занятый ожиданием шахматного хода противника, я могу совсем не совершить акта осознания своей радости и переживать ее только подсознательно. Итак, моя радость на зависит от интенциональных актов, направленных на нее для осознания и опознания ее, но совершенно очевидно, что она зависит от моего я, как мое эмоциональное проявление. Несколько иное строение имеет состав сознания в случае, когда предметом наблюдения служит каменная глыба: все наблюдаемое содержание этого предмета не только не зависит от моих интенциональных актов, но я вообще не могу подметить никакой зависимости его от моего я: каменная глыба и ее мощное падение наличествуют в моем сознании, как нечто «данное мне», чуждое моему я, «не мое».

Теоретическая интенциональность именно и есть совокупность таких актов, как осознание, внимание, различение и т. п., которые не конституируют предметов, а только направлены на уже наличный предмет и служат лишь для того, чтобы предмет стал сознанным или даже познанным так, как он существует независимо от этих актов. Английский реалист G. E. Moore хорошо назвал интенциональные акты «прозрачными»: сквозь них, как сквозь прозрачную среду, предмет виден без искажения его. Совсем другой смысл имеют слова интенциональность и интенциональный акт у Гуссерля. Ученик Гуссерля Л. Ландгребе говорит, что, согласно заявлению самого Гуссерля, он «собственно заим-

ствовал от Брентано только слово интенциональность, тогда как на деле он имел в виду с самого начала нечто иное»[4].

Интенциональность понимается Гуссерлем как «интендирование, идущее от неподлинного к подлинному представлению, т.е. как стремление, направленное на некое деяние (Leistung), именно на созидание (Herstellung) настоящего представления» (с. 285). Интенциональные акты, по Гуссерлю, суть синтезы, производимые сознанием. Каждой «предметной структуре соответствуют душевные деяния, в которых предмет, как сущее с такою-то структурою приходит к самоданности, конституируется (с. 292).

Многие последователи Гуссерля геттингенской школы, говорит Ландгребе, усмотрели в этом учении интенциональности утрату реалистического «поворота к объекту» и нашли в нем обращение Гуссерля к неокантианскому идеализму (с. 301). Произведенный мною анализ познающего сознания имел именно целью показать, что в познающем сознании с очевидностью наличествуют интенциональные акты как направленности на данные предметы, и вовсе нельзя найти интенциональных актов как синтетических деятельностей, впервые созидающих предмет. Когда я и лицо, сидящее против меня, наблюдаем поворачиваемую мною коробку и видим все различные стороны ее, как принадлежащие одному и тому же предмету, это строение коробки, наблюдаемое к тому же мною и соседом в различной последовательности, очевидно, «дается» нам из предмета, а не производится моим и его сознанием.

Гуссерль может возразить, что мой анализ и мои наблюдения вовсе не опровергают его: он тоже признает, что данные внешнего опыта суть нечто чуждое индивидуальному я, которое является только наблюдателем их; но он утверждает, что эти предметы конституируются трансцендентальным я, они суть феномены, зависимые от трансцендентальной субъективности. Проверим поэтому, каким способом Гуссерль установил, что существует трансцендентальное я и как он представляет себе отношение между трансцендентальным я и множеством монад, т.е. индивидуальных я.

Путь, которым Гуссерль надеется дойти до трансцендентального я, очень прост: в своем человеческом я он отвлекается от всех тех свойств его и процессов, которые придают ему определенное место в пространственном мире, — от имени, места рождения, тела, определенных чувств и т.п. Я, очищение от всех этих частностей, есть трансцендентальное я (Nachwort, с. 555).

Отношение между трансцендентальным я и множеством индивидуальных я Гуссерль представляет себе следующим образом. Разработанная феноменология дает, по его мнению, знание о трансцендентальном я не как о пустом бессодержательном полюсе переживаний, а как о носителе всех эйдетических типов структур, конституируемых им. Та-

ким образом, феноменологические анализы, говорит Гуссерль, «открывают структуру универсального эйдоса трансцендентального я, который обнимет все возможные варианты моего эмпирического я и, следовательно, само это я как чистую возможность» (М. с. 60 сл.). Отсюда ясно, что Гуссерль представляет себе отношение между трансцендентальным я и индивидуальным я по аналогии с отношением между общим понятием о пространственно-временном процессе (напр., движение) или типе бытия (напр., лошадность) и единственным случаем, подходящим под него. Такое общее понятие есть то, что можно назвать отвлеченно-идеальным бытием. Дойти от него до представления о единичном случае можно путем прибавления ряда определенностей, из которых каждая есть тоже отвлеченно-идеальное бытие, но совокупность которых выражает содержание единичного случая. Напр., движение — колебательное движение — колебательное движение такого-то маятника в течение такой-то секунды; или лошадность — лошадность битюга — лошадность битюга, родившегося от такой-то кобылы в такой-то день. Само собою разумеется, даже в таком простом факте, как колебание маятника в такую-то секунду, содержание этого процесса бесконечно сложно, и исчерпать его человеческий ум не в силах. Но принципиально оно выразимо в отвлеченных понятиях. Поэтому представление о каждом таком единичном случае может быть включено в систему подчиненных друг другу отвлеченных понятий. Философ, признающий существование отвлеченно-идеального бытия в метафизическом смысле, может сказать, что все единичные случаи движения суть варианты движения, реализуемые в пространстве и времени, сообразно этой идее.

В иную область, имеющую иное строение, вступаем мы, когда говорим о конкретных индивидуальных существах. Этими словами я называю всякий предмет, являющийся источником и носителем действий: это человек, напр., Сократ, эта лошадь, напр., Цариф (лошадь, служившая для психологических опытов), этот электрон. Где есть действия, там есть деятель. Деятель и действия его имеют глубоко отличное друг от друга строение. Всякое действие, напр. удар копытом Царифа, имеет временную или пространственно-временную форму, следовательно, состоит из бесконечного множества отрезков, находящихся вне друг друга во времени и в пространстве. Поэтому быть единым действием, в котором все части соотнесены друг с другом, оно может не иначе, как благодаря тому, что деятель, производящий его, есть существо, сверхвременное и сверхпространственное, формирующее свои действия согласно принципам времени и пространства, но само стоящее выше этих форм. Далее, все действия, т. е. временные и пространственно-временные процессы, имеют характер качественной и количественной определенности, т. е. подчинены онтологическим и логическим законам тождества, противоречия и исключенного третьего[5]. Поэтому все определенное и со-

ставляет область логического, рационального или, будучи субрациональным (напр., чувственные качества), все же подчинено рациональным формам тождества, противоречия и исключенного третьего. Всякая определенность (звук, цвет и т. п.) замкнута в себе и пассивна, т. е. неспособна творить что-либо новое: она есть продукт деятельности, сам неспособный действовать. Правда, определенности могут с головокружительной быстротой сменять друг друга, напр., освещение предметов костром постоянно меняется, бег Царифа состоит из непрерывной смены положения в пространстве, но не цвета производят другие цвета, не положения в пространстве творят новые положения: источник этих перемен заключается не в самих этих действиях, а в творящих их деятелях — электронах костра, Царифе.

Если все действия суть определенности и всякая определенность пассивна, то это значит, что деятель, творец действий, есть существо, стоящее выше определенностей, т. е. выше подчиненности законам тождества, противоречия и исключенного третьего: деятель, как носитель творческой силы, должен быть сверхъестественным, т. е. металогическим, сверхрациональным.

Деятель имеет металогический характер, как источник творческой активности, но он неразрывно связан с множеством рациональных определенностей, во-первых, как носитель своих пространственно-временных проявлений, во-вторых, как носитель вырабатываемого им эмпирического характера, т. е. усвоенных им типов действия (человечность, лошадность, ландышевость, кислородность, электронность и т. п.), и, в-третьих, как обладающий некоторыми первозданными определенными свойствами, напр., сверхвременностью, сверхпространственностью. Чтобы отметить эти своеобразные черты деятелей, я называю их субстанциальными деятелями (Лейбниц называет их монадами).

Мировой процесс есть следствие активности не одного, а множества субстанциальных деятелей. Это ясно уже из того, что многие проявления различных существ направлены сполна или отчасти друг против друга, взаимно стесняя и нередко враждебно противодействуя друг другу.

Так как деятели, будучи металогическими, не подчинены закону тождества, то, сравнивая их друг с другом, нельзя отвлечь от них тождественный аспект, дающий право на общение в смысле субординационной связи, т. е. на восхождение к такому общему понятию, которое было бы понятием Деятеля вообще, так что все единичные деятели были бы вариантами его, получающимися путем присоединения частных определенностей. Такая субординация обобщения возможна только в области определенностей, напр., в рассмотренном раньше примере единичных случаев движения, как вариантов идеи Движения вообще. Здесь же, говоря о деятелях, как металогических существах, мы в каж-

дом из них имеем дело с индивидуумом, т.е. с чем-то таким, что не может быть экземпляром рода или вида. Каждый деятель есть индивидуум в том смысле, что он есть нечто своеобразное, единственное в мире. Каждый деятель есть индивидуум также и в том смысле, что он абсолютно неделим и притом, будучи сверхвременным, вечен.

Стоя выше времени и пространства, каждый деятель есть бытие идеальное, однако глубоко отличное от упомянутого выше отвлеченно-идеального бытия. В самом деле, отвлеченно-идеальное бытие, напр., математические идеи или типы бытия, вроде лошадности, человечности не самостоятельны и сами по себе не деятельны: они не живые существа, а только, или формы или содержания живых существ. Наоборот, индивидуальные деятели суть относительно самостоятельные и притом активные существа: они суть конкретно-идеальное бытие.

Субстанциальные деятели, обладая сверхкачественною, т.е. металогическою творческою силою, вырабатывают свои определенные проявления и соответствующие им типы действия, выразимые в форме отвлеченных идей. Каждый деятель стоит выше выработанных им или усвоенных путем подражания типов действия: он может отменить их и выработать или усвоить другие типы действия. Напр., человек X может в течение ряда лет преимущественно действовать как исследователь-астроном, потом как драматический артист, наконец, как монах-аскет. Деятель-индивидуум не исчерпывается ни своею ученостью, ни драматическою артистичностью, ни монашеской аскетичностью, — все это отвлеченные общие идеи, подчиненные ему, а он стоит выше, так как может творить свою жизнь согласно этим идеям, но может и отбросить их, выработав вместо них другие типы жизни. Придерживаясь платоновского учения об идеях как метафизических сущностях, мы в то же время утверждаем, что общие идеи суть всегда отвлеченно-идеальное бытие: они не существа, а только несамостоятельные аспекты индивидуальных существ, живых деятелей, которые конкретно-идеальны. Иными словами, в мире нет идеального существа *Драматический артист* или *Монах-аскет*, а есть только идея драматической артистичности, монашеской аскетичности и т. п. То же самое нужно сказать и об общем понятии человек: в мире нет идеального существа Человек, которое было бы тождественною основою всех людей, так что каждый отдельный человек был бы только одним из подчиненных проявлений всеохватывающего Человека. Существует лишь отвлеченная идея человечности; отношение между конкретным индивидуальным существом и этою отвлеченною идеею состоит в том, что индивидуум подчиняет себе эту идею, напр., идею небесной человечности. Так, индивидуум X, сверхвременный, следовательно, действующий в мире столько времени, сколько существует мир, прежде, может быть, действовал согласно идее лошадности или, напр., согласно идее управления центром речи какого-либо человека (был «ду-

шою» клеток центра речи), затем усвоил тип человечности и живет, как человек, а после смерти будет жить, как существо, более совершенное, чем земной человек.

В логике издавна намечается различие между конкретными и отвлеченными понятиями, напр., понятиями человек, лошадь и т. п. и понятиями лошадность, движение, цвет и т. п. Изложенное учение указывает на основное различие между ними. В отвлеченных общих понятиях предметом мысли служит единая тождественная идея, и единичные случаи осуществления ее находятся к ней в отношении не только логического, но и онтологического подчинения (субординации), как варианты ее. Что же касается конкретного общего понятия, предметом его служит собрание индивидуумов (класс, выражаемый понятием вида, рода, семейства и т. д.), которые имеют в себе тождественный аспект, отвлеченную идею (человечность, лошадность и т. п.), как нечто подчиненное каждому из этих индивидуумов; такое собрание, класс не есть живое существо; единичное понятие об индивидууме, осуществляющем такую идею, находится в логическом подчинении общему понятию класса таких индивидуумов, но эти индивидуумы не находятся в онтологическом подчинении классу. Они спаяны друг с другом онтологически, но не сверху, в порядке подчинения, а, так сказать, сбоку — в порядке координации.

Теперь понятно, как следует отнестись к мысли Гуссерля о трансцендентальном я. Словом «я» каждый человек обозначает себя как индивидуума, т. е. как существо ни с кем другим не сравнимое, единственное, неисчерпаемое никакими своими ограниченными определенностями; тот момент определенности, благодаря которому слово «я» не есть имя собственное и одинаково применяется к себе множеством существ, есть отвлеченно-идеальная форма яйности (Ichheit), состоящая в том, что все свои чувства, хотения, мысли и поступки индивидуум осуществляет, как исходящие из одного центра и носимые им. Отвлеченная форма яйности тождественна для всех остальных индивидуумов всего мира (для всех монад), но так как не она творит [переживания, а творит] их индивидуум согласно этой форме, то каждое переживание есть принадлежность только одного индивидуума; с другой стороны, поскольку все индивидуумы суть носители этой тождественной формы, они частично сращены друг с другом, до некоторой степени единосущны друг другу и потому всякое переживание существует не только для творца его, но и для всех остальных индивидуумов; со своим творцом оно связано отношением принадлежности, а со всеми другими отношением координации. Все существа соединены друг с другом так, что все имманентно всему. Однако разница связи принадлежности и связи координации сказывается в том, что существо, доразвившееся до способности познавания, находит в сво-

ем сознании свои проявления как свои переживания, а чужие — только как предметы наблюдения.

Само собой разумеется, отвлеченно-идеальная форма яйности глубоко отличается от таких отвлеченных идей, как, напр., лошадность. Тип жизни, называемый лошадностью, выработан некоторыми деятелями на определенной ступени развития мира, подхвачен путем подражания некоторыми другими деятелями и используется ими временно в течение некоторого периода их существования, а потом они заменяют его каким-либо другим типом жизни. Иное дело форма яйности. Подобно таким формам, как принципы времени и пространства, она есть первозданная форма, присущая от века и до века всем индивидуумам, которые сотворены Богом.

Изложенное мною учение об общем и индивидуальном есть сочетание положительных сторон так называемого реализма в учении о понятиях (Begriffsrealismus) с положительными сторонами номинализма. Достигается путем установления двух видов идеального бытия — отвлеченно-идеального, которое может быть общим, и конкретно-идеального, к которому принадлежат индивидуумы, субстанциональные деятели. Это учение, признавая метафизическое бытие общего, в то же время дает возможность утверждать, что общее подчинено индивидуумам, а не подчиняет их себе[6]. Возможно, что победа номинализма в средние века была, между прочим, обусловлена теми затруднениями, которые возникают, когда признание идеального бытия ведет к выводу, будто индивидуум есть только аспект или вариант общего бытия.

Вернемся теперь к Гуссерлю. Отвлекшись при наблюдении индивидуального я от его частных определенностей, Гуссерль вообразил, что он открыл большое Я, которому подчинены все монады, маленькие я; на деле он нашел не Я, а только яйность, пассивную форму, которая подчинена активным индивидуумам как способ их проявления. Если трансцендентального я нет, то нет и конституирования им объектов, как феноменов, зависимых от трансцендентального сознания, нет вообще трансцендентальной субъективности как единственного абсолютного бытия. Все эти «открытия» Гуссерля оказываются мнимыми. Остановимся, однако, подольше на одном из них, именно на утверждении, что объекты суть феномены, что реальный мир есть «совокупность интенциональных смыслов трансцендентальной субъективности» (intentionales Sinngebilde der tranzendentalen Subjektivität, Nachwort, c. 562). Это утверждение, будто объекты, имманентные сознанию, суть феномены, зависимые от сознания и знания, заслуживает особого внимания, потому что слишком живуче в гносеологии.

Каков смысл утверждения, что объекты, имманентные сознанию, суть феномены? Этот тезис означает, что наблюдаемые и обсуждаемые объекты существуют лишь постольку, поскольку есть какое-либо я, ко-

торое своим сознаванием и познаванием конституирует их; иными словами, объекты суть порождения знания: они суть не живое бытие, а представления субъекта. Но субъект, конституирующий их, есть, по Гуссерлю, не индивидуальное, а трансцендентальное я. Как доказывает Гуссерль, что объекты суть феномены? Никак! В самом деле, совершив акт воздержания от «веры», как он выражается, в существование предметов опыта, Гуссерль тотчас заявляет: «весь окружающий меня конкретный мир есть для меня отныне не мир существующий, а только феномен существования» (Med. c., с. 16) ἐποχή. Значит, Гуссерль считал, подобно множеству философов со времени Декарта, самоочевидною истиною, что убеждение в существовании материального дуба, возникающее при видении и ощупывании дуба, имеет следующий характер: то, что имманентно сознанию при восприятии, есть субъективное представление, образ дуба, дуб как чувственный феномен; к этому феномену сознания присоединяется «вера», что вне сознания, трансцендентно ему существует, как подлинная реальность, материальное дерево, живое существо, независимое от сознания наблюдателя. Исторический процесс гносеологии показал, что если все имманентное сознанию суть психические образы, то убеждение в существовании предметов, соответствующих им вне познающего сознания, есть только ничем не доказуемая вера. Философ, желающий быть строго научным, должен отбросить эту веру и тогда, придерживаясь указанного учения о составе сознания, он последовательно должен прийти к гносеологическому идеализму, т. е. к учению о том, что сознанию доступны только феномены, построенные самим знанием; иными словами, мы знаем только свое знание, а не живое деятельное бытие. На этот путь и вступил Гуссерль, гордясь своею научностью и осторожностью своего метода воздержания от «веры» в существование предметов опыта.

В действительности Гуссерль был не достаточно радикален в воздержании от суждения о существовании: усвоив без всякого исследования убеждение в феноменальном характере существования имманентных сознанию предметов опыта, он не отдал себе отчета в том, что эта мысль есть тоже один из видов суждения о существовании; он не включил ее в состав своего «воздержания» и потому попал в плен ее.

Гораздо более радикальное «воздержание» применено мною в начале гносеологического исследования, которое привело меня к интуитивизму. Приступая к анализу состава сознания и знания, я оставляю открытым вопрос, что такое имманентный сознанию воспринимаемый мною дуб, — есть ли это субъективный феномен или это есть живой дуб, отрезок внешнего мира, вступивший в кругозор моего сознания в подлиннике. Анализируя и наблюдая строение сознания при познавательном процессе, я нахожу не только различные составные части этого процесса, но и их соотношение друг с другом, их роль в знании. С со-

вершенною очевидностью я усматриваю при этом, что мои интенциональные акты, направленные на воспринимаемый дуб, внимание, различение и т. п., не строят предмета, а служат лишь для наблюдения, открытия и прослеживания того, что и без них есть; точно так же категориальные формы дуба, напр., принадлежность ему цвета, твердости и т. п., множественность его листьев и т. п. суть «данности» для моего я, идущие из предмета, как его самосвидетельства о себе, а вовсе не оформления, конституируемые познающим я.

Впервые на основании наблюдений строения сознания я получаю право установить, что в составе моего сознания образует область моего я и его проявлений, и получаю право утверждать, что дуб, наблюдаемый мною, есть отрезок самого внешнего мира, живое существо, противостоящее мне в моем сознании так, что я есмь только наблюдатель его существования, а самое это его существование и его свойства, его проявления нисколько не зависят от меня. Это мое утверждение существования дуба, трансцендентного моему я, есть не вера, а очевидное знание.

Нужно различать следующие два понятия — имманентность сознанию и имманентность субъекту сознания, т. е. индивидуальному я, предмет может стать имманентным моему сознанию, но оставаться трансцендентным мне, субъекту сознания. Это значит, что сознавание есть деятельность, могущая выводить я за пределы его психо-физической индивидуальности. Сознание, в случае наблюдения мною внешнего мира, есть сверхиндивидуальное целое: сознающий субъект и сознаваемый им отрезок внешнего мира, спаянный с ним отношением координации, образуют единство. Кончено, в том случае, когда я наблюдаю свое проявление, напр., радость, это чувство имманентно и моему сознанию и моему я, субъекту сознания. Учение, отстаиваемое мною, есть реабилитация наивного реализма путем освобождения его от наивности и формулировки его в виде теории интуитивизма с точно определенными понятиями.

Почему при утрате наивности и попытках выработать теорию знания реалистическое понимание восприятия отбрасывается и появляются теории, субъективирующие и психологизирующие весь состав восприятия? Объясняется это явление неправильным пониманием роли причинного воздействия предмета на органы чувств, также неправильным понятием субстанции, как абсолютно замкнутого в себе бытия (монада «без окон и дверей»), наконец, неумением различать субъективную и объективную сторону познающего сознания[7]. При точном наблюдении, теории гносеологического идеализма опровергаются с совершенною очевидностью самим строением познающего сознания. Это было показано при рассмотрении отношения между интенциональными актами и теми предметами, на которые они направлены. Это было показано также при рассмотрении вопроса о категориальных структурах: аспект, напр.,

ликования в строении моей радости, единичность этого события, принадлежность моему я и т. п. суть формы самой жизни, независимые от знания, а вовсе не оформления, вносимые впервые познавательным процессом. В «Логических исследованиях» Гуссерль говорит, что предмет не изменяется благодаря интеллектуальному оформлению, а только интеллектуально понимается (gefesst wird); он признает, что уже в самом реальном психическом переживании есть, напр., единство (II т., с. 657). Но в таком случае, зачем же производить удвоение форм и прибавлять живым формам предмета еще какие-то формы, создаваемые познанием?

Не менее отчетливо обнаруживается несостоятельность гносеологического идеализма Гуссерля в его учении о чужих я. Он очень дорожит понятием alter ego и связанным с ним понятием «интерсубъективного» мира, «существующего для каждого, доступного каждому в его объектах» (М. с., с. 76). «Без этой идеи, — говорит Гуссерль, — я не могу иметь опыта "объективного мира"» (с. 80).

Философы, теория сознания которых лишает их возможности найти в самом опыте критерии объективности суждения, нередко пытаются найти «социальный» критерий истины, именно согласие многих я с одним и тем же суждением. Эти попытки отыскать критерий истины не в собственном строении суждения, а в каких-нибудь внешних ему свидетельствах всегда несостоятельны. Но особенно велико нагромождение несостоятельностей в теории Гуссерля. Он начал с требования строить философию, опираясь на очевидность, которая состоит в том, что предмет наличествует в сознании в подлиннике и сам свидетельствует о себе; кончает же он свою книгу Meditations cartesiennes утверждением, что без идеи интерсубъективности нельзя иметь опыта «объективного мира». При этом Гуссерль тут же сообщает, что чужая монада и ее душевная жизнь не может быть дана мне в опыте непосредственно: если бы она была дана в подлиннике, то «это был бы только момент моего бытия для меня и, в конечном итоге, я и он, мы были бы одно и то же» (с. 91). В таком случае, как же может возникнуть представление о чужом я и знаем ли мы что-либо достоверное о нем, без чего идея интерсубъективности висит в воздухе? Выше было уже рассказано, что думает об этом Гуссерль: другая монада «конституируется в моей монаде» (с. 97), путем аппрегензии по аналогии; трансцендентальная интерсубъективность «конституируется, как существующая вполне во мне самом, в размышляющем ego, конституируется, как существующая для меня средствами моей интенциональности» (с. 111). И такая только «воображаемая» интерсубъективность, конституируемая путем вчувствования, есть условие идеи объективности!

Изумительно, что Гуссерль решился развивать такую теорию, после того как М. Шелер уже в 1913 г. убедительно доказал несостоятель-

ность всякой попытки объяснять наше знание о чужом я ссылкою на аналогию, а также выдвинутой Липпсом теории вчувствования: подобные учения не только не решают гносеологической проблемы достоверности знания о чужом я, но даже и не решают психологической проблемы самого возникновения у нас представлений о чужом я. Сам Шелер решает эти вопросы в духе интуитивизма, именно утверждает, что чужие душевные переживания даны нам в опыте в подлиннике[8]. Независимо от Шелера и я решаю эти проблемы в духе интуитивизма в статье «Восприятие чужой душевной жизни», написанной в 1914 г. (она перепечатана в книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»).

Гуссерль любит называть чужие взгляды наивными. Он упускает из виду, что «на всякого мудреца довольно простоты» и не догадывается, как мало удовлетворительны многие его теории. И не удивительно. Он сам заявил, что научная философия должна избегать «глубокомыслия» (Tiefsinn). «Каждая часть законченной науки, — говорит он, — есть целое шагов мысли, из которых каждый непосредственно очевиден, следовательно, не глубокомыслен. Глубокомыслие есть дело мудрости, отчетливость и ясность понятия есть дело строгой теории». В действительности философия Гуссерля не основывается на очевидности и не содержит в себе строгой теории, состоящей из действительно ясных и отчетливых понятий.

Примечания

Публикуется по изданию: «Логос», № 1. 1991. С. 132–147.

1 E. Husserl, Meditations cartesiennes. 1931. C. 9.

2 H. Folwart, Kant, Husserl, Heidegger. C. 66.

3 E. Husserl. Nachwort zu meinen «Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». Jahrbuch für Philosophie und phänomen. Forschung. XI. B. 1930. C. 555.

4 L. Ladgrebe. Husserls Phänomenologie und die Motive zur ihrer Umbildung \\ Revue internationale de Philosophie. 15. I. 1939, C. 284.

5 Об этих законах см. мою «Логику» пп. 27–36.

6 Подробности см. в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

7 Подробно все это рассмотрено в моем «Обосновании интуитивизма». 3 изд. 1924; см. также мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». 1938.

8 Über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich. Приложение к его книге «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle», 1913.

Борис Валентинович Яковенко

Критические заметки о феноменологии[1]

> Философия может корениться только в радикальном осмыслении смысла и возможности своих замыслов.
>
> *Э. Гуссерль*

Философское познание является принципиально критичным и сущностным. Его задание, резко отличающееся от всех прочих форм постижения и установок, состоит в том, чтобы все и каждое налично-фактическое и данное постичь в его сущности, понять и тем самым — оправдать. В соответствии с этим то, о чем в сфере философского познания постоянно и повсюду говорят, есть не quaestio facti, а, напротив, quaestio juris. В этом смысле философия пытается образовать и оформить себя в качестве беспредпосылочной, все данное, в том числе и саму себя оправдывающей науки, как адекватного обнаружения и выражения абсолютного разума, сознающего самого себя.

Чтобы преуспеть в исполнении этого своего основного задания, в течение тысячелетнего своего развития философия ставила себе на службу различные средства, ступала различными путями, испробовала различные методы и приемы. Как известно, ее усилия постоянно оказывались неудачными, или, по меньшей мере — недостаточными, главным образом оттого, что в каждой доныне бывшей философской установке и позиции рано или поздно обнаруживался какой-то скрытый догматизм, то есть нечто неоправданное, полное предпосылок, безразумное. Вновь возродившаяся к жизни диалектика, а также феноменология, выступившая ныне с притязанием на то, чтобы быть беспредпосылочной основной философской наукой, не представляют в этом смысле никакого исключения и не могут поэтому рассматриваться как окончательные решения основного философского задания. Что касается первой, то я уже предпринял в другом месте попытку указать основополагающую недостаточность и принципиальную несостоятельность диалектической установки, метода и понимания[2]. Мой сегодняшний доклад будет посвящен краткому обоснованию моего отрицательного отношения к феноменологии.

I

Феноменология, подобно всякой иной отдельной науке, равно как и любой другой до сих пор существовавшей философской установке, отнюдь не свободна от догматизма. Как у ее создателя Гегеля и его новейших последователей, так и у Гуссерля и его приверженцев, несмотря

на все имеющие место различия в основополагающей феноменологической установке обоих этих направлений, она [феноменология] «держится и рушится» вместе с молчаливо или же явно принимаемым фактом сознания (Tatsache der Bewustseins). Вот подлинные свидетельства этого: «В «Феноменологии духа», — говорит Гегель[3], — я представил сознание в его продвижении вперед от первой непосредственной противоположности предмету и самому себе вплоть до абсолютного знания. Этот путь проходит через все формы отношения сознания к объекту и имеет своим результатом понятие науки. Это понятие не нуждается, однако, ни в каком оправдании, поскольку оно его само содержит в себе; и оно не способно ни на какое другое оправдание, как только на произведенное самим сознанием, в котором все его собственные образы в нем самом, как в истине, разрешаются»; «поэтому учение о сознании есть феноменология духа»[4] и «по своему содержанию она является наукой об опыте сознания».[5] Здесь мы имеем дело с очевидным догматизмом сознания, причем у новейшего интерпретатора и последователя Гегеля, Р. Кронера, он обнаруживается еще более внятно и отчетливо в следующих формулировках: «Философия сознания образует основание для философии культуры», «понятие сознания есть метафизическое понятие, оно есть даже основное метафизическое понятие...»; «а потому сознание есть пред-данность, с которой начинается вся философия культуры»; сама философия может идти своим путем, только если она отправляется от пронизанного противоречиями начала в виде сознания»[6]. Не менее отчетливо и Гуссерль в своем последнем произведении заявляет себя догматиком сознания (als Bewustseinsdogmatiker): «Сначала и прежде всего мыслимого есмь Я. Это «Я есмь» является для меня, который высказывается о нем и высказывается о нем в подлинном суждении, интенциональной первоосновой моего мира; причем не следует упускать из виду то, что и «объективный мир», «мир для всех нас», только в этом смысле является значимым (geltende) для меня, «моим» миром... Независимо от того, соответствует ли это предрассудку или нет, покажется ли это необычайным или нет, это есть изначальный факт, которого я должен придерживаться, в котором я как философ ни на одно мгновение не могу усомниться». «Вся феноменология есть не что иное, как научное самоосмысление трансцендентальной субъективности, которое сперва происходит в естественной установке (in einer gewissen Naivität vorgehende), а затем обдумывается критически в своем собственном логосе... Все объективное бытие, вся истина имеют основанием своего бытия и познания трансцендентальную субъективность[7]». Также и последователь Гуссерля Н. Гартман в начале своих феноменологических и познавательно-метафизических размышлений устанавливает «сознание противоположного» в качестве основного феномена познания[8]. Но это означает не более чем желание остаться при «изначальной наличной фак-

тичности» Шуппе или Когена[9] или при «последней загадке», «чуде» Риккерта[10] и, следовательно, удовольствоваться тем, что Гегель некогда поставил в упрек Фихте как «изначальную недостаточность»[11] (от чего, впрочем, он сам, несмотря на весь свой чистый диалектизм, отнюдь не был свободен). На деле всякое обнаруживающееся в философии налично-фактическое именно как «налично-фактическое», безразлично, говорят ли при этом о нем как о вторичном или же прямо как о самом основополагающем, означает спекулятивную недостаточность, т.е. недостаток в спекулятивном оправдании, в себя сознающем и себя критически обосновывающем разуме. Но и наличный факт диалектически посредством себя самого и в себе всего порождающего и обосновывающего сознания, или же факт чистого, или трансцендентального, усматривающего сущности (wesenschauende) сознания также не является исключением, поскольку оно, как это имеет место именно в случае с Гуссерлем и его последователями, констатируется и утверждается чисто дескриптивно, или даже усматривается интуитивно — феноменологически, или как у Гегеля и гегельянцев, — оправдывается посредством диалектического развития самого сознания, т.е. посредством постоянной апелляции к наличному факту самого сознания, — следовательно, в сущности, снова — догматически, посредством perpetuelle petitio principii, но в то же время и не оправдывается действительно критически, разумно и сущностно.

II

Феноменология основывается на двояком принципиальном самообмане. Во-первых, она полагает, что в своих рассуждениях и констатациях поступает чисто описательно, а тем самым — рецептивно и безотносительно к какой-либо <предвзятой> точке зрения, в то время как в действительности вся она, совершенно очевидно, образует некую точку зрения и значимо представляет собой некую теорию. Нет ни одной внетеоретической познавательной позиции и установки, и не может быть. Потому что психологически даже в простейшем ощущении участвует уже весь человек целиком, в том числе и его интеллект, и логически простейший феномен представляет собою всегда уже каким-то образом оформленное нечто[12]. Всякий произвольно взятый акт познания как таковой, характеризуется определенной познавательной тенденцией (интенцией), всякое произвольно взятое содержание познания заключает в себе, стало быть, определенные категориальные формы; это мнение самого Гуссерля, не говоря уже о Гегеле, в основе системы сознания которого явно покоится кантовское учение о единстве трансцендентальной апперцепции[13]. Еще меньше можно было бы говорить о внетеоретическом характере дескриптивных актов познания, которые находят себе применение в феноменологии как науке (согласно Гуссерлю, даже

как в строгой науке)[14]. Как и всякая другая наука, также и феноменология состоит из весьма усложненной взаимосвязи содержаний познания и предполагает, соответственно, множество категорий и теорий. Кроме чисто логических категорий, которые присущи областям знания повсюду и везде, феноменологическое описание содержательно и явным образом подчиняется еще таким специально феноменологическим категориям, как «переживание», «акт», «содержание», «предмет», «интенция», «ноэсис», «ноэма» и т. д. Все эти термины и категории являются ничем иным, как понятийными конденсатами соответствующих теорий. Этот логически усложненный, вполне теоретический характер ее еще в большей мере и еще более очевидным образом присутствует в таком центральном феноменологическом образовании, как чистое или трансцендентальное сознание, или же в таком феноменологическом методе, как ἐποχή, так что, в конце концов, чистое описание в собственном смысле слова в феноменологической науке так же ненаходимо, как и в любой типичной теоретической науке вообще. Эта констатация никоим образом не устраняется и в том случае, когда используют не так давно предложенное, глубокомысленное различие между предметным и непредметным знанием[15]. Потому что, хотя так называемая непредметность должна была, казалось бы, сделать соответствующее знание более непосредственным и тем самым — более адекватным, оно, покуда должно было бы означать именно и только — знание, постоянно формально и содержательно подчинялось бы категориям, следовательно — было бы теоретически весомым и придерживающимся определенной точки зрения.

Но феноменология еще в одном отношении поддается самообману; именно, феномен интенциональности, которому в феноменологии Гуссерля и его последователей придается центральная роль и значение, отнюдь не есть нечто налично-фактическое и дескриптивно находимое, но напротив того — нечто теоретически придуманное. То, что в познании выявляется как непосредственно находимое, есть или конкретно-(абстрактно-)предметное нечто, либо пережитое психическое состояние познания. Но эти два момента никогда и нигде не обнаруживаются в познании вместе и одновременно; и так же они в принципе не связаны друг с другом. «Цвет увиденной вещи в принципе не является моментом сознания цвета», — говорит сам Гуссерль[16], и он усиленно настаивает на том, что фактически необходимы две совершенно различные установки познания для того, чтобы постичь эти два принципиально различных момента[17]. Каким образом возможно тогда все же убедиться в их налично-фактическом существовании или даже в их необходимой взаимопринадлежности и удостовериться в подобном фактическом обстоянии дел? В этом отношении в распоряжении познания остается только два пути: или переживание, или конструирование по схеме. Но пережи-

вание есть именно переживание, в отношении познания оно, как таковое, не может ничего ни обосновать, ни оправдать своей очевидностью, но, напротив того, само оно еще должно быть сперва обосновано и оправдано. Поэтому апелляция к переживанию означает, собственно, не что иное, как progressus in indefinitum. Что же касается конструирования по схеме, то со своей стороны оно является абсолютно непригодным для решения имеющегося задания, ибо оно будет либо находимым так, как оно сконструировано, и потому останется при разнородности и расколотости обоих моментов или данностей; либо же оно будет просто копировать и повторять переживание, и, таким образом, оно само останется бесплодным и бессильным progressus in indefinitum. Разумеется, это соображение не в состоянии будет разрушить постоянно повторяющуюся видимость интенционального единства познавательных переживаний; однако, с другой стороны, его вполне достаточно, чтобы скомпрометировать феноменологическую теорию интенциональности в качестве основного феномена познания [18].

III

Феноменология, далее, становится психологистичной установкой; и она такова как раз потому, что представляет собой и означает разновидность догматизма сознания. Конечно, речь здесь не идет о примитивном, так называемом естественнонаучном или психофизическом психологизме: для феноменологии в первую очередь характерно жесткое и отчетливое отклонение подобного психологизма [19]. Однако это не мешает ей воплощать в себе и собой разновидность *психологизма переживания*; поскольку она стремится посредством анализа переживания пробиться к основным определениям всего доступного пониманию и данного и сформулировать их в терминах переживания. Главное и высшее понятие феноменологии, употребляемое Гуссерлем и его школой, а также и Гегелем, т.е. понятие чистого или трасцендентального сознания, несет на себе отчетливые следы своего психологического происхождения: оно ни в коем случае не есть открытый на почве логического анализа состав чистых значений, но, скорее, представляет собой метафизически гипостазированный психический прафеномен, феномен субъективности вообще. «Трансцендентальная психология — тоже психология», — сказал однажды сам Гуссерль [20].

В тесной связи с этим, очевидно, находится также отчеканенная униформирующая, монистическая тенденция феноменологии: она желает судить обо всем данном, даже вообще о всем доступном пониманию, без различия, как нечто относящееся к сознанию (или к субъективности) и от него получающем значение. Но это со всей очевидностью влечет за собой столь же необоснованный и произвольный, сколь и жесточайший схематизм, ужасное обеднение и даже прямое искажение сущего и во-

обще доступного пониманию; ведь есть же тысячи и тысячи вещей или данностей, которые по самой своей сущности не имеют никакого отношения к сознанию или к субъективности вообще, а к трансцендентальному сознанию — в особенности. Так обстоит дело, к примеру, с числами, музыкальными произведениями, цветами, истинами, категориями и т. д.

Конечно, в философствовании в качестве первейшей пропедевтики не только полезно, но и методически даже и безусловно требуется постоянно и всякий раз становиться на феноменологическую точку зрения или на точку зрения сознания, чтобы посредством этого иметь возможность с самого начала избежать натуралистически-вещественного догматизма налично-фактического с его некритической трансценденцией; но при этом столь же необходимо требовать, чтобы эти методически-пропедевтические мероприятия затем не превращались произвольно в метафизический принцип. Сознательно критическое начало философствования не в состоянии удержаться, чтобы каждый раз начинаться ad hominem, свой результат должно оно, безусловно, составлять ad scientiam, или, еще лучше, ad rem. Только в таком случае оно сможет правомерно претендовать на то, чтобы быть действительно соответствующей <своему заданию> и сущностной.

Большое значение изобретенной Гегелем и заново перенятой, своеобразно переработанной и развитой Гуссерлем феноменологической установки лежит именно в правомерной, надлежащей ее функции — функции пропедевтической подготовки к усмотрению сущностей; но она не может не перерождаться в догматическую метафизику познания или сознания[21], т. е. в психологизм, в том случае, когда пропедевтическое гипостазируют к принципиальному, к самой сущности данного и доступного для понимания.

IV

Наконец, — что в большей степени является следствием ее трех только что описанных основных недостатков, — феноменология сверх всякой меры переполнена апориями и антиномиями, на что уже обращали внимание сами феноменологи[22]. Я приведу здесь — в заключение моих критических заметок — две характернейшие апории подобного рода. Если данное, доступное для постижения вообще является по своей сущности интенциональным, то оно тем самым уже представляет собой момент сознания и поэтому больше не может быть полностью отделено от психического. В таком случае его интенциональность означает его связь с сознательным переживанием; однако всякая постоянная и, в силу этого, конститутивная для обеих объединяемых терминов связь всегда имеет своим достаточным основанием их большую или меньшую однородность. Там, где термины абсолютно разнородны, исхождение из одного подобного термина никак не может привести к другому, поскольку

абсолютная разнородность исключает всякую возможность их соприкосновения. Связь, отправляющаяся от одного термина и ему изначально свойственная, не достигает другого термина. Напротив, если связь реализуется, это означает, что где-то, хотя бы в некоторой бесконечно малой точке, имеет место объединение обеих терминов, обнаруживается присущая им в какой-нибудь мере родственность или идентичность и что тем самым утрачивается их изначальное различие. Следовательно, данное, доступное для понимания вообще и сознание либо принципиально различны, абсолютно друг от друга отделены — и тогда они никоим образом не могут быть охарактеризованы через понятие интенциональности; либо они интенционально связаны, и это неизбежно означает, в таком случае, психологизацию данного и доступного для понимания вообще, с одной стороны, и овеществление сознания, с другой.

Если данное и доступное для понимания вообще и на них направленное сознание представляют собой — по своей сущности — два различных элемента, момента, стороны и т. п. одного и того же нечто (например, суждения), то на самом деле прежде всего абсолютно непонятно, как нечто, которое суть одно и то же, одновременно может быть также и не одним и тем же, но чем-то двойственным. Далее, если данное и доступное для понимания вообще вкупе с сознанием представляют собой два элемента, момента, стороны и т. п. одного и того же нечто, то они должны, безусловно, иметь между собой что-то общее; но если они имеют между собой что-либо общее, то оно <это общее> должно быть мыслимо как нечто от них отличное, т. е. как нечто третье, поскольку они не могут действовать как стороны одного и того же, именно потому, что они представляют собой не одно и то же, но нечто различное. Однако это третье, для того, чтобы быть подлинным третьим, должно быть одинаково принципиально отлично как от данного и доступного для понимания вообще, так и от сознания. Но, отличаясь от них принципиально, это третье уже не может больше быть «их» третьим и общим с ними; наоборот, не отличаясь от них, оно означало бы не только «их» одно и то же, но и было бы одним и тем же «с» ними; но это значит, однако, что его вовсе нет вне их, что ничего третьего вообще нет, и т. д. и т. д.[23].

Примечания

1 Доклад, в сокращенной форме прочитанный 3 сентября 1930 г. на 7 международном философском конгрессе в Оксфорде.

2 См.: B. Jakowenko, Vom Wesen des Pluralismus. Ein Beitrag zur Klärung und Lösung des philosophischen Fundamentalproblems (1928, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn), S. 53 ff.; Zur Kritik der Dialektik (в

журнале «Der Russische Gedanke» I *2*., 1929, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn).

3 См.: G. W. F. Hegel, S. Werke III, S. 33 f. [Jubiläumausgabe, hrsg. von H. Glockner, 1927 ff., Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz) IV, S. 43 f.; hrsg. von G. Lasson, 1922 ff., F. Meiner, Leipzig III, S. 29].

4 См.: G. W. F. Hegel, S. Werke XVIII, S. 80. [Jubiläumausgabe, hrsg. von H. Glockner III, S. 102].

5 См.: G. W. F. Hegel, S. Werke II, S. 72. [Jubiläumausgabe, hrsg. von H. Glockner II, S. 80; hrsg. von G. Lasson II, S. 74].

6 См.: R. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie. [1928, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen], S. 18, 20, 225.

7 См.: E. Husserl, Formale und transzendentale Logik (im «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» X, 1929, M. Niemeyer, Halle), S. 209 f., 241 f.

8 См.: N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntniss (1921, W. de Gruyter & Co.), S. 36 ff. (2. Aufl., 1925. S. 43 ff.).

9 См.: W. Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik (1878), S. 221, 459, 590 f.; H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung (1885), S. 198 f., 203 ff., 250 ff.

10 См.: H. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnisstheorie (Sonderabdruck aus den Kantstudien XIV, 1909), S. 56; vrgl. auch den «Gegenstand der Erkentniss» [1928, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)], S. 294 ff.

11 См.: G. W. F. Hegel, S. Werke I, S. 218 f. [Jubiläumausgabe, hrsg. von H. Glockner I, S. 90 f.; hrsg. von G. Lasson I, S. 49 f.].

12 См.: H. Rickert, System der Philosophie. 1. Teil: Allg. Grundlegung der Philosophie [1921, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)], S. 56 ff.

13 См.: H. Glockner, Hegel I: Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie [G. W. F. Hegel, S. Werke (Jubiläumausgabe, hrsg. v. H. Glockner) XXI, 1929, Stuttgart, F. Frommanns Verlag (H. Kurtz), S. XXI.

14 См.: Ed. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (в «Logos»'e II, 1, 1911).

15 Напр., W. Sesemann, Beiträge zum Erkenntnissproblem I. Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen (in «Commentationes ordinis philologorum», Kaunas, 1927, II), S. 71 ff.

16 См.: Ed. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie phänomenologische Philosophie (im «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» I, 1913), S. 74.

17 См.: Ed. Husserl, Logische Untersuchungen II (1901), S. 709.

18 Избранное *П. Линке* вслед за Мейнонгом и Хефлером направление «феноменологии предмета» кажется мне совершенно верным и соответствующим преодолению содержащейся в Гуссерлевой теоретической философии сильной дозы психологизма. Но все сводится к тому,

как была задумана и как была реализована «феноменология предмета». Предметно-теоретической точке зрения Мейнонга и Хефлера совершенно очевидно вредит то, что при всем том у них в качестве первейшего, изначального отправного пункта остается определяющим мнимое налично-фактическое сосуществование акта, содержания и предмета в сознании, т.е. наличный факт интенциональности. Кажется, и Линке, несмотря на свое необычайно резко заостренное любой зависимости непосредственно преднаходимого нечто и любой «имманентной» предметности вообще от сознания, все же постоянно упрямо держится за наличный факт интенциональности как за первейшую предпосылку всякой феноменологической работы и рефлексии. Полное преодоление психологизма, однако, удается только на почве *радикального отрицания* самой *интенциональности*, тем, что ее объявляют «противоречащей имманентности», никоим образом не избегают неминуемо вытекающих отсюда психологических следствий, ведь трансцендентная «интенциональность» столь же неразрывно связана с сознанием, как и имманентная (к сказанному см. *P. Linke* «Gegenstandphänomenologie» в: «Philosophischen Heften» II. 2., стр. 79-83; «Bild und Erkenntniss» в: «Philosophischen Anzeiger» I, 1925-26. Bonn, Fr. Cohen, стр. 355 ff.). Нечто (Die Etwasse) следует действительно брать и исследовать без любого мыслимого (будь то имманентного или трансцендентного) отношения к сознанию и его актам или к переживаемым феноменам вообще (т.е. без всякой интенциональности). Тогда и только тогда феноменология предмета будет подлинно свободной от всякого психологизма и всякой психологизации, или, как имеет обыкновение выражаться относительно сущего *докладчик*, осуществится как *представление сущего* (см. работу докладчика Vom Wesen des Pluralismus. Ein Beitrag zur Klärung und Lösung des philosophischen Fundamentalproblems, 1928, Bonn, Fr. Cohen, стр. 46).

19 В особенности см. только что вышедшее «Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie phänomenologische Philosophie» (im «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» XI, 1930, Halle, M. Niemeyer), S. 561 f., 554 ff., 559 ff., 564 ff..

20 См.: Ed. Husserl, Logische Untersuchungen I (1900), S. 93. Докладчик упрекал Гуссерлеву феноменологию во впадении в своеобразный психологизм уже в 1908 году в своем гейдельбергском выступлении [см. «Bericht des III. intern. philos. Kongresses in Heidelberg», 1909, Heidelberg, C. Winter; позднее текст напечатан одновременно с упомянутой работой докладчика «Vom Wesen des Pluralismus» (1928), стр. 65 ff. в качестве приложения к ней] и в своих различных работах, вышедших в 1910–1914 годах на русском языке (об этом см. в особенности: «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе, специальное введение в трансцендентализм», в:

«Логос», русское издание, третий год изд., кн. 1–2, 1912, Москва, стр. 108 ff.); «Философия Эд. Гуссерля» (в непериодической серии «Новые идеи в философии» II, 1912, Петербург), стр. 140 ff.. Также весьма достойно внимания и поучительно то, что говорит по этой проблеме А. Хефлер (см. A. Hofler, Logik, 1922, Wien, Leipzig, Hölder Pichler Tempsky Freitag, S. 65). Ср. далее: Ch. Sigwart, Logik I (1910, Tubingen, J. C. Mohr), S. 24 f; W. Schmid Kowarzik, Umriss einer neuen analytischen Psychologie und ihr Verhältniss zur empirischen Psychologie (1912), S. 52; A. Messer, Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie (в: «Archiv für die gesamte Psychologie» XXII), S. 124; P. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre (1929, München, E. Reinhardt), S. 368 ff.; Gegenstandsphänomenologie (в: «Philosophischen Heften» II. 2., 1930, Berlin, M. Beck), S. 79 ff.; Th. Celms, Der phänomenologische Idealismus E. Husserls (в: «Latvijas Universitates raksti Acta Universitatis Latviensis» XIX, 1928, Riga; и отдельное издание), S. 277 f., 372 ff., 384 f., 432 ff.; F. Kreis, Phänomenologie und Kritizismus (1930, Tübingen, J. C. B. Mohr Paul Siebeck), S. 55 ff.. Ср. также O. Becker, Die Philosophie E. Husserls (в: «Kantstudien» XXXV. 2–3., 1930, Berlin, Pan Verlag K. Metzner), S. 143 f., 147 ff.; F. Sauer, Über der Verhältnis der Husserlichen Phänomenologie zu David Hume (ibidem), S. 164 ff., 175 ff.; G. Gurvitch, Les tendences actuelles de la philosophie allemande (1930, Paris, Libririe philosophique J. Vrin), S. 43 s.s., 53 s.s.; H. Driesch, «Die Phänomenologie und ihre Vieldeutigkeit» (см. Proceedings of seventh international congress of Philosophy, Oxford University Press, 1931); Philosophische Forschugswege (1930, Leipzig, E. Reinicke), S. 18 ff., 100 ff., 108 ff., 111.

21 Как это фактически происходит в случае Гуссерля (см. вышеупомянутую весьма основательную и ясную работу Т. Цельса о философии Гуссерля, стр. 402 ff., 424 ff., 432 ff.).

22 См. N. Hartmann, Grunzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (1921), S. 48 ff. (2. Aufl., 1925, 58 ff.). P. Linke, Der Satz des Bewustseins und die Lehre von der Intentionalität [в: «Atti del quinto congresso internationale di filosofia. Napoli. 5–9 Maggio 1924 (1927, Napoli, Fr. Perrella), стр. 79 s.s.]. Bild und Erkenntnis (в: «Philosophischen Anzeiger» I., 1925 26, Bonn, Fr. Cohen), стр. 299 ff., 337 ff..

23 К этому докладу вообще см. весьма значительные работы Г. Риккерта [H. Rickert «Die Philosophie des Lebens». Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit» (1920, 2. Aufl., 1922, Tübingen, J. C. B. Mohr Paul Siebeck)] и Г. Дриша [H. Driesch «Philosophische Forschugswege, Ratschläge und Warnungen» (1930, Leipzig, E. Reinicke)]; обе весьма трезво и действенно предостерегают от различных опасностей, которые особенно серьезно угрожают современной философии, и решительно настаивают на необходимости никогда не покидать той основной установки в философии, которую Г. Дриш очень

точно характеризует следующими словами: «Философия, какова она есть — дело мысли, и, как известно, ее последнее слово amor intellectualis dei» (op. cit., стр. 120). То же умонастроение весьма ясно определяет и те ценные места, которые в своем последнем тексте Г. Риккерт посвящает разбору онтологических проблем (см. H. Rickert, «Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie» в: «Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften». Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1930/31, Heidelberg, Carl Winter).

Перевод с немецкого выполнен Т.А. *Дмитриевым* и Ф.С. *Уманским* по изданию: Der Russische Gedanke. 1930. 2-e Jg. № 1. S. 25–32.

А.И. Огнев († ноябрь, 1925)

Основной задачей, которую ставит перед собой Огнев в работе «Сознание и внешний мир» [1], является не больше не меньше, как познание окружающего мира, причем мира, наполненного яркими красками и звуками, многообразными качественными впечатлениями. Этот познаваемый нашим сознанием внешний мир, по убеждению Огнева, существует реально и действительно, исходя из себя самого, не являясь при этом представителем «вещей в себе», что бы под ними ни понимали сторонники трансцендентального реализма, к которым Огнев, наряду с Тейхмюллером и Лотце, относит и своего учителя Лопатина. «Спиритуализм, — пишет он, — понимающий всякую реальность как реальность духовного порядка, метафизическое знание которой мы почерпаем из внутреннего опыта, принимает в то же время, что длительность представления, исходящая из субстанциальной основы души, есть условие всякого представляемого содержания и реально ему предшествует и полагает» [2]. Представители всех современных Огневу течений в философии и науке не смогли, по его мнению, приблизиться к познанию внешнего мира.

Так поставленная проблема есть, по сути дела, переформулировка все того же призыва к прорыву в истинную, подлинную реальность, который так характерен для русской религиозной философии вообще. Только у Огнева этой подлинной реальностью является не субстанция души — как у Лопатина, не трансцендентное — как у Франка, не Абсолют — как у Лосского и не «вещь в себе» — как у различных представителей трансцендентального реализма, а окружающий нас внешний материальный мир.

Для нас же представляет интерес тот факт, что в своей статье Огнев неоднократно подчеркивает, что он использует единственный адекватный в данной ситуации феноменологический метод.

Но уже сама постановка Огневым проблемы исключает малейшие шансы связать имя ее автора с феноменологией. Дело в том, что реальность сама по себе не представляет интереса для сторонников Гуссерля. Вопрос о внешнем мире в феноменологии возможен только как вопрос о смысле внешнего мира. Это означает, что реальность интересует феноменологию только лишь как коррелят сознания. Лозунг Гуссерля «Назад к самим вещам!» нужно понимать как определенного рода метафору. «Самих вещей» — просто не существует для феноменологии. «Сама вещь» — это определенный смысл вещи, данный в конкретном акте переживания и усмотрения.

Да, конечно, Гуссерль, также как и Огнев, выступает против разделения первичных и вторичных качеств, против недоверия к непосредственному восприятию. Только Гуссерля интересует не звук сам по себе

или цвет сам по себе, а сущность звука или сущность цвета[3]. И акт постижения сущности — это не просто эмпирическое восприятие (которое у Огнева еще отождествляется с чувственным ощущением), а интеллектуальная интуиция, надстраиваемая над чувственной. И хотя в статье «Сознание и внешний мир» Огнев пишет, что чувственные акты постижения мира тесно связаны с интеллектуальными, ни о каком интеллектуальном созерцании, в смысле Гуссерля, здесь речь не идет. Прежде всего потому, что сам Огнев находится в естественно-наивной позиции к внешнему миру, исходящей из факта принятия его существования самого по себе.

Тем не менее, в ходе построения метафизической онтологии, Огнев пытался поставить проблемные вопросы современной ему философской мысли о статусе и роли ощущений и чувств, об объективности вторичных качеств, о пространственной соотнесенности предметов, о трансцендентном предмете. Выявление оснований огневского решения этих проблем может служить их дальнейшему позитивному осмыслению.

Примером quasi-разрешения гуссерлевских неясностей является подход русского философа к чувствам и ощущениям. Позиция Огнева по отношению к актам перцептивного и чувственного восприятия явно просматривается еще в его ранней работе «Идеальное и реальное в сознании»[4].

Действительно, гуссерлевский «комплекс ощущений» вызывает много вопросов. Прежде всего: «...что же превращает комплекс ощущений именно в комплекс, что является связующей силой, сводящий ощущения в комплекс, и, наконец, что позволяет нам идентифицировать комплекс ощущений, еще не одушевленный, как любил выражаться Гуссерль, актом схватывания»[5]. Эти загадки комплекса ощущений позволяют нам даже провести аналогию между ним и «вещью в себе», что означает внесение недопустимых метафизических предпосылок в феноменологию. Пафос же Огнева нацелен именно на элиминирование любых намеков на «вещь в себе». И, по его мнению, именно этому и служат ощущения: то, что мы ощущаем, и есть внешний мир. Но Огнев делает недопустимое с точки зрения феноменологии Гуссерля предположение. Он работает с ощущениями как имеющими интенциональный характер. Тогда получается, что ощущаемое есть нечто неосознанное, поскольку при восприятии осознается сам предмет, а никак не ощущение. Такая ситуация механизирует акты сознания. Причем область механицизмов сознания у Огнева расширяется благодаря отождествлению чувств и ощущений. Это, разумеется, не является трагедией для сознания как психики (а именно такое отождествление присутствует у Огнева как наследие спиритуализма), но «несознающие сознание», — что может быть чудовищней для феноменолога?

Возможность сознанию заниматься своим делом, т.е. сознавать, предполагает решение И.М. Чубарова: «...для того, чтобы ослепнуть, оглохнуть, почувствовать боль, перейти к понятию непроницаемости и др. идеям не обязательно отсылать к ощущениям», ибо, «реальность и осмысленность соответствующих событий и понятий может быть конституирована непосредственно, на уровне непсихически понимаемого ноэзиса. Для этого можно обратиться к более изначальному опыту столкновения тел, опыту препятствия... о которых мы, во всяком случае, узнаем не из ощущений»[6].

Одним из тезисов, который как было замечено выше, защищает Огнев, является его утверждение, что все звуки, краски, цвета внешнего мира — это не субъективные качества, зависящие от психической организации познающего. Они представляют собой объективные составляющие бытия, и именно поэтому они одинаково воспринимаются всеми людьми. О том, что звуки, цвета, краски не принадлежат психике, говорит, по мнению Огнева, их такая порою мучительность и чуждость для нас.

С тем, что мир в красках и цветах воспринимается всеми людьми примерно одинаково, трудно спорить. Только вот в чем причина этой одинаковости восприятия? Ведь вещи, окружающие каждого человека, различны. А вот акты восприятия, видения, слышания, тем более акты постижения сущности не являются ни личными, ни индивидуальными. Это равносильно тому, что сознание не имеет собственника. Но для Огнева этот ход мысли оказался закрыт, поскольку у него сознание отождествляется с психикой, а психика (по крайней мере для того времени) — предмет сугубо индивидуальный.

Еще одна важная проблема, стоящая перед Огневым, — это проблема трансцендентного: «Каким образом субъект может познавать трансцендентный мир?» Прежде чем рассмотреть, как ее решает русский философ, хотелось бы сказать несколько слов о самой проблеме. Она основывается на предпосылке о первоначальной разделенности субъекта и мира, сознания и мира. Но стоит обратить внимание, что у самого родоначальника феноменологии эта предпосылка отсутствует: «Направленность сознания на другое — это вовсе не выход его за пределы самого себя к чему-то подлинно трансцендентному, потустороннему для сознания, предмет находится вне сознания в том смысле, что — вне акта сознания, это имманентная трансценденция, и настаивание Гуссерля на этом пункте как раз составляет его отличие от метафизики как теории, а не описания»[7]. Это и понятно, ведь интенциональный предмет выступает всегда на фоне некоего потенциального горизонта (или, иначе, «жизненного мира»), актуализация которого представляет бесконечный процесс.

Огнев, как и почти вся русская философия (впрочем, не только русская), ищет путь к трансценденции в сильном смысле этого слова, ибо ничего похожего на феноменологическую интенциональность с ее потенциальным горизонтом у него нет. Причем поиском русского философа руководит древний принцип «подобное познается подобным». Схема, по Огневу, получается такая. Есть познающий субъект и есть трансцендентный ему внешний мир. Для обоснования возможности познания подлинного внешнего мира Огнев вводит третий элемент, который одновременно принадлежит и субъекту и объекту. Этим элементом являются ощущения, которым Огнев приписывает пространственный характер. Т.е., с одной стороны, ощущения принадлежат субъекту, а с другой — пространственному внешнему миру.

Необходимость в этом третьем члене требует осмысление теоретико-познавательной установки, которая характерна в данном случае для Огнева. И в этой ситуации он оказывается близок неокантианству. Так, именно попыткой обосновать, как может быть дан субъекту трансцендентный предмет, объясняется введение познавательных актов Риккертом в его работе «Два пути теории познания»[8]. То, что в данном случае в роли субъекта выступает мышление, ничего не меняет (под субъектом мы понимаем носителя конструирующий деятельности). Лосский же в аналогичной ситуации делает шаг более характерный для русской философии: вводит мистическую интуицию — необъяснимую и непостижимую.

Это абстрактное построение в виде 3-го члена еще не самое главное зло теоретико-познавательной установки. Дело в том, что эта установка дает зеленый свет для любых конструктов и фантазий познающего субъекта относительно объекта. Поскольку здесь нет ограничений для субъекта, который у Огнева далеко не убран, а лишь замаскирован опространствленной психикой. Плюс к этому еще и трансцендентный объект, который пуст по определению, так что конструируй его как хочешь!

Таким образом, огневский наивный натурализм обернулся с другой стороны субъективизмом. Это, разумеется, не противоречит одно другому, поскольку понимать мир как он есть может каждый по-своему. Тут можно вспомнить Гуссерля, который в своей программной статье «Философия как строгая наука»[9] отождествляет натурализм с субъективизмом и релятивизмом, противопоставляя им феноменологическую традицию, основанную на живом опыте сознания.

Пафос Огнева, стремящегося к восстановлению наивно-натуралистического взгляда на мир, направлен и против позиции науки по этому вопросу. Русский мыслитель критикует научную установку за абстракционизм, попытку замены живых звуков, цветов, красок и т. д. механическими количественными идеализациями. С этим можно согласиться — научная установка не совместима с феноменологическим взглядом

на мир. Здесь Огневу вторит М. Шелер: «Цвета и звуки в науки целиком и полностью становятся простыми знаками... Сам цвет в них не содержится... В науке красный цвет есть тот X, который соответствует этому движению, этому процессу, этому ощущению. Но сам X не дан» [10].

Посмотрим же, что Огнев предлагает взамен. Вот, например, его анализ звука: «...что такое звук по своей феноменологической характеристике? Звук, издаваемый звучащим телом, есть некоторая его специфическая качественная энергия (в аристотелевском, а не физическом смысле этого термина), не совпадающая с очертаниями данного тела и выражающая качественно определенный процесс его взаимодействия с другими телами. Звук, как субстанциальная энергия, стоит в связи с другими энергиями бытия и есть некоторая специфическая сущность, принимающая участие в строительстве сложной природы субстрата материального мира. Особенно тесна, конечно, связь звука с теми основными энергиями материального мира, которые допускают прямо или косвенно механическое выражение и которые изучает физика. Форму взаимодействия этих энергий раскрывает акустика, правда односторонне, со стороны одного механического момента этого взаимодействия. Подобным пониманием онтологической природы звука с неизбежностью диктуется применение к нему аристотелевских категорий возможности, потенции и энергии. В самом деле, если говорить о субстанциальной основе явления звука, то с полнейшей необходимостью придется мыслить эту основу как некоторую специфическую качественную потенцию, под влиянием механических воздействий раскрывающую тот или другой элемент качественного потенциального содержания. В этом осуществлении заключенных в ней возможностей потенция звука очевидно не расходуется и не раскрывается во всей полноте своих возможностей. Та сущностная потенция, которая живет, например, в воздушной среде, реагирует на самые разнообразные механические волнообразные процессы в воздухе (быть может, в пределах, устанавливаемых акустикой для длин слышимых волн), осуществляя каждый раз те или другие звуковые качественности из общего запаса всего многообразия возможных звуковых форм» [11].

Здесь Огнев претендует на открытие субстанциальной основы звука. Это вполне соответствует выполнению поставленной им задачи — постижения основ самого мира. По сути же дела, Огнев рисует метафизическую картину бытия в неолейбнианском духе. «Потенция», «энергия» выступают в качестве тех самых метафизических абстракций, данность которых не продемонстрирована в качестве данности опыта сознания. И в этом случае они ничем не лучше научных идеализаций типа «материальная точка», «волновое движение», «синусоидальное колебание».

Эта аналогия возможна, потому что в основании естественно-наивной и научной установок лежит познающий, судящий субъект. Только если в научной установке этим субъектом является активно конструирующее мышление, то в наивно-натуралистической позиции за этим субъектом просматривается некая личность, довольно произвольно называющая предметы внешнего мира. В работе «Сознание и внешний мир» натуралистическая позиция внешнего мира местами пересекается с неосознанным теоретико-познавательным конструированием.

Можно заметить, что в этом моменте неявно проявилось спиритуалистическое прошлое русского философа. Вспомним, в работе «Идеальное и реальное в сознании»[12] главный упрек Огнева Гуссерлю заключался в том, что тот мало внимания уделяет реальному в сознании, под которым спиритуалистической школой понималась субстанциональная основа «нашего Я». Теперь же это «Я» незаметно для самого Огнева проникло во внешний мир.

Анализ феноменологии ранним Огневым показал, что русский философ не осознал взаимную коррелятивность и неразрывность ноэзиса и ноэмы, смысла и актов, в которых он усматривается. Поэтому понятно, почему огневские метафизические сущности совершенно отдалены даже от чисто эмпирических актов видения, слышания, в которых они устанавливаются. Впрочем, это судьба всех метафизических сущностей, поиск которых обуславливается установкой на постижение самой реальности, а не ее смысла. И, к сожалению, изучение феноменологии Гуссерля в конечном счете не помогло Огневу в ее преодолении.

Стоит еще раз обратить внимание на то, что сама по себе нацеленность на смысл еще ничего не дает. Необходимо еще показать, в каком опыте сознания, в каких актах он дан. Иначе — опять метафизические построения, например, в духе геттингенско-мюнхенской школы, чем-то очень напоминающие огневские.

Эти смыслополагающие акты принципиально не могут быть актами судящего сознания, т. е. сознания взятого в теоретико-познавательной установке в любой из своих модификаций. Ибо «судящему субъекту соответствует объект для субъекта, т. е. не сущее во всем многообразии своих проявлений, не воск, который не потерял вкус меда и запах цветов, свой цвет и форму, но объект без цвета, запаха, формы — протяженный X, над которым позволительно проделывать всевозможные эксперименты»[13]. Суждение выхватывает определенные свойства уже идентифицированного предмета как принадлежащие этому предмету и устанавливает предмет как обладающий определенным набором свойств. Для того чтобы продемонстрировать феноменологический смысл чего-либо, необходимо описать воспринимающее сознание, т. е. показать, какие различительные акты, с какими различениями стоят за смыслом. Быть может, так решается проблема невыразимости предмета

феноменологии, которую Шелер обозначил как «спор о феноменологии»[14].

Стремясь к познанию окружающего мира, Огнев тем не менее выходит за рамки характерного для классической рациональности описания познавательной ситуации. Так, провозглашенный Огневым принцип: «реальность дана там, где она действует» — требует пересмотра отношений между субъектом и объектом. Вместо классической позиции, исходящий из изначальной разделенности субъекта и объекта, подход Огнева учитывает восприятие объекта субъектом здесь и теперь, что предполагает первоначальную включенность субъекта в объект.

Именно такое рассмотрение становится нормой в квантовой механике. Например, смысл соотношения неопределенностей Гейзенберга $\Delta p \Delta S$ заключается в том, что точно определить и координату и импульс частицы мы не можем. Точное значение может быть определено лишь у того из них, что непосредственно измеряет наблюдатель.

Да, конечно, все приведенное рассуждение лежит в плоскости теоретико-познавательной установки. Но именно она в свою очередь лежит в основании современной (и не только современной) научной позиции.

Категория взаимодействия, введенная Огневым, может иметь и более широкое значение. И если М. Каринский считал, что ничто не существует изолированно, а всегда лишь во взаимодействии, то для Огнева под этими «нечто» скрываются вещи окружающего мира, а для нас ими могут стать смыслы этих вещей, ситуаций и т. д. В любом случае если все существует только в отношении, то любые разговоры о трансценденции и противоположенности ему сознания теряют всякий смысл.

А. Самойкина

1 «Пути реализма». М., 1926.

2 «Пути реализма». М., 1926. С. 67.

3 Гуссерль Э. «Философия как строгая наука» // Гуссерль Э. «Философия как строгая наука». Новочеркасск, 1994.

4 Огнев А.И. «Идеальное и реальное в сознании» // «Вопросы философии и психологии», кн.141–142. М., 1918, см.: Антология феноменологической философии в России. Т. 1. М., 1997. С. 297–314.

5 Цит. по: Молчанов В.И. «Одиночество сознания и коммуникативность знака» // «Логос». М., 1997. № 9. С. 13.

6 Антология феноменологической философии в Росии. М., 1997. С. 296.

7 Цит. по: Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // «Вопросы философии». М., 1992. № 7. С. 122.

8 «Новые идеи в философии». М., 1914 . Сб. № 7.

9 Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Э. Гуссерль «Философия как строгая наука». Новочеркасск, 1994.

10 Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 205.

11 Огнев А.И. Сознание и внешний мир // Сб. «Пути реализма». М., 1924. С. 80–81.

12 Огнев А.И. Идеальное и реальное в сознании // «Вопросы философии и психологии», кн. 141–142. М., 1918.

13 Цит. по: Молчанов В.И. Cogito. Синтез. Субъективизм // «Вопросы философии». 1996. № 10. С. 140.

14 Шелер М. «Избранные произведения». М., 1994. С. 211.

ОГНЕВ А.И.

Сознание и внешний мир[1]

Не то, что мните Вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик!
Тютчев

Характерной чертой почти всех разновидностей того научно-философского миросозерцания, которое окрепло и оформилось во второй половине 19 века, является решительный дуализм, почти беспримерная (имевшая, впрочем, прецеденты в 17 и 18 вв.) отчужденность человеческого сознания от того бытия, которое предстоит ему в качестве «внешнего мира»[2]. Это справедливо относительно самых разнообразных научно-философских теорий, и те немногие исключения, которые мы встречаем, не могут разрушить общего впечатления. В самом деле, хотя мы и имеем несколько серьезных попыток разрушить уничтожающий в миросозерцании краски и звуки «ночной взгляд», который так прочно утвердился в науке и философии последнего времени, эти попытки остались в конце концов все же бессильными, и в самые идеи представителей «дневного взгляда» на сущее, главнейшим и наиболее ярким приверженцем которого и до нашего времени является Г.Т. Фехнер, закрался тот дуализм и иллюзионизм, с которым они боролись. <...>

Трансцендентальный реализм в теории познания — характерная особенность спиритуалистической философии, наиболее яркими представителями которой являются Лотце, Тейхмюллер и Л.М. Лопатин. Эти мыслители продолжали в 19 веке дело Лейбница, и их учения менее всего подлежат упреку в синкретизме. Учение о познании представителей спиритуализма враждебно гносеологическому идеализму, рассматривающему реальность как идеальную данность в сознании (как бы это сознание ни понималось), вне сознания не имеющую никакой действительности. Спиритуализм, понимающий всякую реальность как реальность духовного порядка, метафизическое знание которой мы почерпаем из внутреннего опыта, принимает в то же время, что деятельность представления, исходящая из субстанциальной основы души, есть условие всякого представляемого содержания и реально ему предшествует и его полагает. <...>

Понимая реальность как совокупность единиц духовное порядка и считая, что знание духовного бытия мы почерпаем единственно из внутреннего опыта, резко противополагаемого опыту внешнему, спиритуализм естественно считает образы внешнего мира, наполняющие наше сознание, нельзя даже сказать символически, а просто только аллегорически, отражающими в нашей душе порядок трансцендентной ему реальности совершенно не похожей на свою аллегорию. В этом смысле спиритуализм является одной из самых радикальных и последователь-

ных форм трансцендентального реализма. Характерное для этого направления противопоставление вещам в себе внешнего мира их суб'ективных и призрачных образов в нашем сознании в спиритуализме достигает своего крайнего выражения. <...>

Несомненно, одним из камней преткновения для всякой спиритуалистической психологии (а пожалуй, и для всей современной психологии вообще) являются те содержания сознания, которые носят название ощущений, название, надо это прямо сказать, маловразумительное и удачное. Образы зрительного и осязательного восприятия имеют явно пространственную природу, которую очень трудно примирить с учением о непротяженности психического бытия. Если иметь при этом в виду, что ощущения интимнейшим образом сплетаются с нашими чувствами и волей, сплетаются настолько тесно, что их можно отделить друг от друга только в абстракции, то упомянутая трудность только возрастет. Конечно, на это можно возразить, что психологи считаются с протяженностью группы или всех вообще ощущений, недаром издавна идет спор нативистов и генетистов, одинаково считающихся с этими фактами, но что приходится отличать протяженность идеальную от протяженности реальной и что протяженность ощущений есть именно протяженность идеальная. Навстречу такому решению вопроса как будто прямо идет современное учение об интенциональной природе психологических переживаний. Оно проводит резкую грань между психическим актом и его идеальным содержанием, имеющими имманентное акту интенциональное или ментальное бытие. Тогда оказывается, что ощущение, как психический акт, решительно противоположно тому идеальному содержанию, на которое этот акт направлен. Это идеальное содержание в форме того или другого зрительного образа, слышимого звука, осязаемой протяженности будет иметь в акте не истинное, но мнимое бытие — Pseudoexistens, по весьма характерному выражению одного из сторонников такого взгляда, Мейнонга. Самый же акт, как одно из проявлений психической реальности, будет беззвучен, безвиден, неосязаем и вообще чужд какого бы то ни было отношения к пространству, не только реальному, но и идеальному. В моей статье «Идеальное и реальное в сознании»[3] я уже рассмотрел этот взгляд и указывал, что он в иной форме воскрешает тот же дуализм, который составляет коренной порок философии Декарта. В той же статье я развивал мысль, что внутренний опыт не дает нам ничего похожего на тот резкий дуализм акта и идеального содержания, о котором здесь идет речь. Одно с другим соотносительно: акт и идеальное содержание друг друга предполагают и друг в друга переходят. Таким образом, сохранить понятие идеального пространства в его противоположность реальному пространству этим путем нет никакой возможности, и приходится считаться с соотносительностью психологических актов и тех содержаний, на которые они направлены. <...>

... Учение Л.М. Лопатина, бесспорно, является глубоко ценным и оригинальным, и его можно весьма плодотворно использовать в целом ряде случаев. Оно проливает особенно яркий свет на те полудушевные, полутелесные состояния которые Л.М. Лопатин называет физиологическими чувствованиями. В самом деле, такие состояния, как ощущения голода, жажды, боли и т. п., как нельзя более подходят под характеристику Л. М. Лопатина. Интимно слитые с нашим «я», они являются ему все же как что-то глубоко чуждое и мучительно навязанное; переживая их, мы испытываем состояние явно страдательного характера и в то же время смутно чувствуем в них и какое-то проявление активности нашего психофизиологического существа, его борьбу против каких-то ему враждебных сил. Гипотеза Л.М. Лопатина как нельзя более хорошо об'ясняет эти черты таких переживаний. Но едва ли такая гипотеза справится с так называемыми ощущениями высшего порядка: зрительными, слуховыми, осязательными, даже обонятельными. Если в органических чувствованиях суб'ективный, принадлежащий нашему существу момент трудно или даже совсем невозможно отделить от момента об'ективного, через который мы познаем внешнюю нашу действительность, то совсем другое мы находим в ощущениях высшего порядка. Такие качества, как цветность, звучность, осязаемая протяженность, явно противостоят связанным с ними суб'ективным движениям души, как что-то самостоятельное и независимое. Величайшей натяжкой и насилием оказывается попытка истолковать их как качества актов нашего «я», хотя бы и подсознательного. Если эти качества созданы творчеством нашего подсознательного психического существа, то они стоят к актам этого существа именно в том отношении, о котором пришлось уже говорить по поводу интенционалистической теории: эти качества должны иметь в таком случае в подсознательных актах нашей души «мнимое существование» (Pseudoexistens) и должны toto genere отличаться от самых актов. Понять их как свойства актов нашего «я» (все равно сознательного или подсознательного), повторяю, совершенно невозможно: они то, на что акты нашего духа направлены и что потом им противостоит как независимая от них действительность. Но понятие «мнимого существования» есть мнимое понятие, заключающее в себе внутреннее противоречие: или реальность, или нереальность.

А раз так, то и понятие идеальной протяженности ощущаемых качеств и призрачной природы их специфичности тоже как будто чистая фикция. Чем бы ни были полученные нами в ощущениях качественные данности онтологически, следующее несомненно: и то, что присущая им протяженность есть прямо усматриваемое их свойство и, стало быть, есть протяженность реальная, а не фиктивная, и то, что их качественная природа всецело отлична от качественной природы чувствований и воли, поэтому всякая попытка видеть, вслед за Лейбницем, в данных ощу-

щений высшего порядка, в протяженных качественностях зрительного, осязательного и слухового восприятия только смутное восприятие непротяженности психического бытия, мыслимого по аналогии с чувством и волей, с самого начала обречена на неудачу: ведь данные в ощущениях качественности гораздо отчетливее во многих отношениях, чем воля и чувство, которые по сравнению с ними скорее заслуживали бы названия «смутных». Реальность протяженности и непсихической (по крайней мере, в узком смысле слова) онтологической природы, прямо воспринимаемой нами, независимой от нашей суб'ективной психики, действительности, есть нечто совершенно очевидное и властно проявляющее свою действительность.

Если справедливы эти соображения, то мы с совершенной неизбежностью приходим к коренному пересмотру всего сложившегося в новой философии и психологии взгляда на ощущения. В содержаниях ощущений мы вместе с Брентано должны видеть нечто *непсихическое*.

Только надо идти в этом вопросе дальше Брентано, остановившегося на полпути и давшего своим ученикам повод создать противоречивое понятие мнимого существования интенционального об'екта. В таком случае содержания ощущений окажутся прямо воспринимаемыми свойствами независимой от нашего психического «я» «внешней» (если угодно) действительности, которую мы не имеем никакого основания не отождествлять с тем, что в общежитии и эмпирической науке называют материальным миром.

Невозможно, разумеется, закрывать глаза на все те трудности, с которыми связан подобный пересмотр традиционных воззрений. В самом деле: ведь он ведет к частичной, по крайней мере, реабилитации столь презренного для большинства новейших философов наивного реализма, который как будто был уже окончательно похоронен не только гносеологическим анализом, но и прямыми данными физики и физиологии. С другой стороны, признание абсолютной реальности протяженных качественных данностей, воспринимаемых нами в ощущениях, ведет с неизбежностью к отказу от учения о непричастности психического пространству, о его непротяженности. Если та внутренне переживаемая в явлениях воли и чувства сущность, которую мы назовем нашим психическим «я», вступает в прямое взаимодействие с чем-то реально протяженным, то и она неизбежно должна приобретать протяженность, некоторую пространственную характеристику, или даже с самого начала быть в своем внутреннем бытии протяженной.

II

Прежде нежели переходить к прямому анализу всех этих трудных вопросов, спросим себя: что мы выигрываем и что мы теряем, предпринимая такой отказ от установившихся и, как будто, прочно доказавших свою жизнеспособность точек зрения?

Я уже имел случай упомянуть о той странности и неловкости удвоения внешней действительности в форме противопоставления вещей в себе и идеального их явления в сознании, к которому, как будто, с неизбежностью приводят точные науки и прежде всего природа. Так, по крайней мере, представил положение дела наиболее влиятельный в философских кругах физики нового времени Гельмгольц. Взгляд Гельмгольца нашел свое дальнейшее философское выражение в трансцендентальном реализме разных оттенков и стал чем-то настолько привычным и само собою разумеющимся, что может показаться дерзостью и безрассудством попытка противоречить ему.

И однако такие попытки начинают предприниматься теперь все с большей и большей настойчивостью. В самом деле, традиционная теперь точка зрения на восприятие внешнего мира заключает в себе нечто глубоко несообразное и смущающее всякую беспристрастную мысль. В ответ на воздействие извне наш познающий суб'ект должен создавать какие-то условные аллегории, заведомо не имеющие ничего общего с теми реальностями, которые они должны обозначать. В процессе познания внешнего мира наше «я» должно почему-то непременно морочить себя и входить в сплошной самообман, из которого оно должно иметь возможность только косвенного выхода путем размышлений отвлеченного характера. И такие аллегорические образы внешнего мира, созданные нашим психическим существом, должны неизбежно быть для нас иногда глубоко мучительными и тяготящими. Таковы, например, образы резко светящихся предметов, болезненно режущие наши глаза, звуки, совершенно нестерпимые для нашего слуха и т. д. и т. д. Не говоря уже о той внутренней абсурдности гипотетического самоистязания нашего «я»[4], — неужели не замечают, что самая мучительность подчас образов внешнего мира есть прямое доказательство их независимости от нашего психического существа, хотя бы подсознательного, которое, согласно спиритуалистической гипотезе, должно было бы восприниматься нами только как психическое, т. е. непротяженное и чуждое чувственных качеств, а не как нечто всецело противоположное предполагаемой природе психической реальности?[5] Вообще как бы мы ни пытались частично улучшать и менять традиционное учение о восприятии внешней действительности, совершенно несомненно, что это учение ведет нас к противоречивому понятию «мнимого существования» (Pseudoexsistens), потому что только так можно понять с точки зрения ходячих воззрений реальность аллегорических образов внешнего мира. Если добавить к этому, что эти образы должны быть заведомо непохожими на свои оригиналы, то становится ясным, что теория познания большинства современных философов и представителей точного естествознания толкает нас на путь самого крайнего и безнадежно мрачного иллюзионизма, с которым только по недоразумению может мириться дух трезвого научного реализма.

Спросим теперь себя: что мы выигрываем морально, отказываясь от «ночного взгляда» (Nachtansicht Фехнера) современной науки и философии? Стоит только задать себе этот вопрос, чтобы ответ на него стал ясен. Сияющие краски, многообразные, подчас невыразимо прекрасные звуки и запахи внешнего мира, которые ходячее воззрение превращает в чистую видимость, теснейшим образом связываются для нас с нашими самыми возвышенными эмоциями, и без них внешний мир становится для нас чуждым и пустынным. Об'явленные современной наукой суб'ективными, так называемые «вторичные» качества вещей являются единственной нашей нравственной связью с внешним материальным миром, и изгнание их из него является не более, не менее как изгнанием из мироздания красоты, как воплощения в чувственно воспринимаемом идеального начала. Надо со всей серьезностью отнестись к этому вопросу, и тогда станет ясным, что противление «ночному взгляду» на вещи не есть выражение «трусости мышления», как хотел представить его профессор И.И. Лапшин, а коренится в гораздо более глубоких и серьезных движениях нашего существования. <...>

Итак, в противоположность субъективистическому пониманию внешнего восприятия, необходимо со всей энергией подчеркнуть его об'ективность и положить конец тому удвоению внешней действительности на всецело трансцендентный нашему сознанию мир вещей в себе (хотя бы косвенно и познаваемый) и на мир суб'ективных и идеальных их отражений в сознании. Надо с полной откровенностью признать ту существенную и здоровую правду, которая заключается в неискушенном в философском скептицизме подходе к бытию.

III

Но, становясь на такую точку зрения, не впадаем ли мы в самый крайний наивный реализм, со всеми его безвыходными трудностями и смутностью основных предпосылок? Здесь есть в самом деле серьезная опасность, и с ней надо в полной мере считаться. Поэтому все только что развитые мысли нуждаются в существенном углублении и раз'яснении.

Наивный взгляд на вещи, свойственный уму, чуждому философии, есть нечто чрезвычайно сложное и совмещающее в себе самые противоположные и противоречивые тенденции и мотивы. Совершенно неприемлемой в философском отношении тенденцией наивного реализма является то, что в восприятии сущего ему свойственна такая точка зрения, которую можно назвать установкой сознания на вещи, восприятие бытия sub specie rei, игнорирующее динамическую и творческую природу процесса познания. В этом смысле наивный реалист впадает в сплошной самообман, отражающийся на всех его концепциях сущего. Как это многократно указывалось, наивный реализм кладет в основу

понимания процесса восприятия образ руки, касающейся ощупываемого ею предмета. Воспринимать предмет для наивного реализма значит иметь его в сознании, роль которого по отношению к предмету рисуется как совершенно пассивная.

Такой взгляд на восприятие опровергается всем составом познаваемой нами действительности. Одного примера совершенно достаточно для подтверждения этой мысли. Для наивного реализма совершенно непреодолимую трудность представляет то, что видимый нами предмет меняется для нас в своем размере, приближаясь или удаляясь от нас, когда он то достигает подчас исполинских размеров и рисуется нам с множеством частей, сложно и причудливо расположенных друг относительно друга в пространстве, то, наоборот, стягивается в еле уловимую точку, в которой мы уже ничего не можем различить. А между тем наивный реализм «прекрасно знает», что об'ективно предмет в это время не растет и не уменьшается, а сохраняет неизменным свой размер. Может быть, приведенная особенность предметов зрительного восприятия и играет роль главного мотива, заставляющего нас различать самые предметы и их воспринимаемые образы и отказываться, в таком случае, от всех прочих элементов наивно реалистического воззрения на сущее. Но в таком огульном отказе есть, как мы видели, новые и еще большие опасности и трудности, с которыми не может примириться и справиться более или менее непредвзятая мысль. Как тут быть и как выйти из всех этих затруднений?

Для того чтобы разобраться во всех этих вопросах, надо отрешиться от той установки сознания на вещь, о которой я говорил, и взглянуть на дело феноменологически. Можно считать одним из самых бесспорных завоеваний философского феноменологического анализа, что та схема пустой перспективной среды, какой наивному сознанию рисуется пространство как натуральное и изотропное вместилище вещей, есть чистая фикция, «Unding», по выражению Канта. Понимая так пространство, мы гипостазируем схематизированный абстракт от той прямо воспринимаемой протяженности реальности, в которой нам дается объективное пространство, как нечто онтологическое. Пусть схема, о которой идет речь, имеет коррелят в об'ективном пространстве, по существу она не перестает от этого быть фикцией. Кант, которому принадлежит большая доля заслуги в раз'яснении этого вопроса, впал, однако, в глубокую ошибку (не говоря уже об его суб'ективистическом решении проблемы пространства) в том, что он видел в абстракте, с которым оперирует Эвклидовская геометрия, чистое наглядное представление, а не отвлеченное понятие, содержание которого допускает только условную схематизацию в наглядных образах. Об'ективное пространство, раскрывающееся нам в конкретных восприятиях сущего, совершенно очевидно не совпадает с Эвклидовскими абстрактами, а тем более с его

наглядными схемами, в их воззрительном элементе всегда условными и случайными. Что дело обстоит именно так, а не иначе, об этом красноречивее всего свидетельствует относительность наших оценок размера и геометрической формы предметов. По глубокому указанию Бергсона, воспринимаемая нами форма предмета, имея для нас прагматическое значение, и выражает прежде всего наше возможное действие на него. Воспринимаемое в предмете неразрывно связано со способом динамического взаимодействия с ним нашего познающего субъекта. Не нужно только понимать такое взаимодействие односторонне и считать, что предмет вовсе не раскрывает для нас в этом взаимодействии своих качеств в оригинале, а всего лишь через какую-то подсознательную для нашего «я» аффекцию и заставляет наше «я» аллегоризировать в суб'ективных образах истинную природу предмета. Нужно отрешиться в понимании процесса восприятия одинаково от суб'ективизма и от косной установки сознания на вещи.

Правильным пониманием феноменологически раскрывающейся природы процесса восприятия устанавливается сверхпространственность нашего познающего «я» и субстанциальных корней внешней ему действительности. В каждом акте восприятия наш познающий суб'ект частично преодолевает пространственную отделенность от него познаваемого об'екта и утверждает, таким образом, свою сверхпространственность. В свете такого понимания, мы получаем также разрешение вопроса об относительности видимого размера внешних вещей. Об'ективное, онтологически понимаемое пространство есть прежде всего форма многообразного качественного взаимодействия и взаимососуществования вещей или, вернее, тех сущностей, которые лежат в основе апперципируемых под образом вещности реальностей. О такой природе объективного пространства, быть может, всего красноречивее свидетельствуют явления изомерии, особенно изомерии оптической, когда разное распределение совершенно одинаковых атомов и в совершенно одинаковом количестве, относящихся друг к другу как предметы к своему зеркальному изображению, дает качественно различные образования (вроде, например, правой и левой винных кислот, на которые, несмотря на одинаковость их химических свойств, разно реагирует грибок Penicillium glaucuin). Если отказаться от нашего суб'ективистического решения проблемы изомерии, относящего все качества в природе на счет познающего суб'екта, то необходимо будет признать за творческую форму некоторых качественных различий изомерных соединений именно пространство. Такое понимание пространства только укрепляется данными кристаллографии с изучаемыми ею явлениями анизотропности, весьма вероятно также правильным феноменологическим истолкованием таких явлений, как поляризация света и т. д. Все это, как нельзя более, вяжется с Бергсоновским пониманием воспринимаемой

формы внешних предметов как выражения динамического взаимодействия их с нашим познающим субъектом. Невозможность для нас говорить об абсолютном размере предметов, то, что в зависимости от точки зрения и формы восприятия предметы воспринимаются нами то большими, то маленькими, то развертывают перед нами множество своих деталей, то исчезают из сферы нашего восприятия, превращаясь в уже неуловимую для нас точку, — все это является для нас прямым следствием качественно-динамической природы воспринимаемой нами пространственной протяженности, одинаково свойственной, как увидим, и тому, что мы называем физическим, и тому, что мы называем психическим миром.

Правильному пониманию феноменологически раскрывающейся природы в пространстве всегда мешало и мешает то гипостазирование схемы пустого трехмерного пространства, о котором была речь, и именно это гипостазирование и создало те трудности в учении о чувственном восприятии, перед которыми бессильно остановились и физиология, и психология. Я имею прежде всего в виду нелепую проблему проекции ощущений в пространстве при отнесении их к предмету.

Если справедливо все только что сказанное, то ни о каком отнесении ощущаемых качеств к предмету, ни о какой проекции их, например, из мозга, или глаза, или из пустой формы сознания, или из чего угодно, в пустое пространство не может быть и речи. Качества предмета воспринимаются нами в предмете, и предметы не становятся от того, что они входят в сферу нашего восприятия, суб'ективной фикцией. В акте так называемого чувственного восприятия внешних вещей, которое тесно связано с интеллектуальной интуицией, раскрывается и утверждается и сверхпространственность субстанциальных корней сущего и пространственный (качественный) характер их манифестаций, их обнаружений при реализации своего бытия.

Однако, не противоречат ли такому пониманию природы восприятия, например, факты из области восприятия зрительного? Какова роль изображения, отпечатлевающегося на сетчатке глаза, и не является ли прямым об'ектом зрительного восприятия именно это изображение в его своеобразной «внутрителесности» в нашем организме, превращающееся затем вследствие относительности оценки размеров видимых предметов, в так сказать, суррогат «внетелесных» по отношению к нашему организму реальностей внешнего мира? Не говорит ли за это, например, устанавливаемая физикой и астрономией принципиальная возможность видеть уже давно угасшие звезды или, еще, явления световой слепоты (дальтонизм)? И не заставляет ли это вернуться к теории проекции, измененной в том смысле, что проектируемому качественному содержанию придется приписать в согласии с развитыми ранее соображениями *непсихическую* природу? Пример угасших звезд стал особенно излюб-

ленным и с первого раза кажется убийственным для предположения возможности непосредственной данности в зрительном восприятии подлинных качеств внешних реальностей в оригинале. Однако это впечатление может прочно держаться только до тех пор, пока мы не освободимся от тормозящей истинное решение проблемы косной установки сознания на вещь, того восприятия мировых реальностей sub specie rei, о котором уже была речь. Если мы отрешимся от гипостазирования пустого нейтрального пространства, как независимого от реальностей вместилища их, то мы вместе с тем преодолеем и привычку гипостазировать поддающуюся ощупыванию руками стереометрическую форму внешних вещей (хотя бы вместе с тем мы продолжали, как это и следует, считать эту форму за реальный ингредиент истинной сущности вещей). Отказ от этого гипостазирования является прямым выводом при понимании творческо-динамической природы сущего и процесса его восприятия. В противовес наивно-перспективистическому представлению положения места, «откуда» действуют вещи, представлению, имеющему своею причиною гипостазирование пространства, приходится выдвинуть тезис, согласно которому реальность дана прежде всего там, где она действует. Поэтому, если действия угасшей звезды в виде, скажем, тех или других электромагнитных волн и связанных с ними световых и цветовых эффектов продолжают давать о себе знать в мироздании, то это значит, что форма звезды (в аристотелевском смысле) продолжает пребывать в мироздании в качестве действенной. Так как восприятие вещи есть выражение нашего взаимодействия с нею, а это последнее одинаково по своей природе и для неугасшей и для угасшей звезды, то естественно, что восприятие угасшей звезды ничем не отличается для нас от восприятия звезды неугасшей, и форма той и другой обнаруживает нам себя в том аспекте, который является общим для обоих. <...>

...Усвоение внешней действительности в форме расположенных в перспективном пространстве тел с определенными статическими качествами есть caput mortuum живого процесса восприятия, есть его остановка и искусственная фиксация, в которой играет роль истолкование и гипостазирование продуктов, может быть, бессознательной абстракции. Действительный процесс восприятия, как он нам феноменологически раскрывается, дает нам нечто существенно иное, к чему мы должны непосредственно обратиться, чтобы уловить прямо раскрывающуюся нам природу внешнего бытия. <...>

Философская мысль нового времени и, в частности, 2-й половины 19-го века, когда наблюдается необычайное усиление отмечаемой здесь тенденции, развилась под знаком крайнего рационализма. Отсюда постоянное стремление выводить все сложное и качественно-многообразное, требующее для своего понимания опирающегося на интуицию синтеза, из каких-нибудь простых элементарных начал, в которых рациона-

листическая мысль, часто в силу даже плохо сознанного инстинкта, всегда пыталась вытравить все интуитивно-качественное. Опереться, как на последний принцип философского обвинения, на нечто совершенно простое и имеющее видимость всецело логической призрачности — вот идеал, который почти всегда стоял перед умом философа нового времени. Вульгарный материализм, спиритуалистическая монадология, теория чистого трансцендентального суб'екта познания, которому имманентно все действительное, — вот характерное порождение этой тенденции. Конечно, иррациональное в бытии таким путем не устраняется и не преодолевается и в скрытом виде остается в тех элементарных началах, из которых строится или выводится действительность. Элементаризм же рано или поздно мстит за себя, обнаруживая свою неспособность справиться с полнотой, богатством и качественным многообразием сущего.

Особенно пагубные результаты дал исключительно рационалистический подход к проблеме внешнего мира. Вместо того чтобы пытаться осмыслить для себя и вскрыть логическую структуру феноменологически раскрывающегося нашему сознанию внешнего бытия, новая мысль преимущественно была занята вопросами: что бы подставить на место этого бытия, из чего можно было бы вывести его качественное многообразие, перетолковав это многообразие как суб'ективную видимость; совершенно элементарных и простых сущностей? Мы уже знаем, что такая задача по самой своей природе обречена на неудачу и что внешнее бытие непременно будет утверждать свою прямо воспринимаемую реальность, наперекор всем софизмам сбившейся с правильного пути теории познания.

Не выводить из трансцендентных начал, а описывать и об'яснять — вот истинная задача онтологии. Эта задача только условно, конечно, противополагается задачам конкретных наук. Можно сказать, что в отличие от них онтология и прочие философские дисциплины, которые имеют онтологию своим естественным центром, обращаются к бытию в его всецелости и оперируют с основными категориями сущего. Эти категории в чисто философской обработке всегда будут иметь до известной степени абстрактно-формальный характер. Плоть и кровь они получают тогда, когда они наполняются данными психологического, онтологического, естественно-научного, эстетического и исторического умозрения и опыта (причем, конечно, границы между опытом и умозрением совершенно условные). Поэтому философия, если она не хочет насильственно замкнуться в рамках абстрактной онтологии, должна приобщаться живому восприятию многообразия сущего, как оно дается в опытно-интуитивном его знании. На протяжении настоящего исследования я и пытался показать, что проблема внешнего мира только таким образом и может стать на путь плодотворного ее рассмотрения. Для

сознавшего неизбежность такого подхода к этой проблеме должно рухнуть ее стереотипное решение в философии нового времени, и это крушение мы должны приветствовать как истинное освобождение от того мрачного и безумного иллюзионизма, в который нас погружают основные течения новейшей теории познания.

Примечания

Публикуется в сокращении по изданию: Огнев А.И. Сознание и внешний мир // Пути реализма. Сборник философских статей. М., 1926. С. 63–98.

1 Выпуская в свет настоящую статью, я чувствую необходимость предупредить лиц, знакомых с моими работами, помещенными в Изданиях Московского Психологического Общества, относительно довольно глубоких перемен, происшедших под влиянием более углубленного занятия вопросами философии природы в моих философских взглядах. Эти изменения нашли свое выражение в настоящей работе, затрагивающей и освещающей существенно иначе некоторые из тех вопросов, которым была посвящена моя статья «Идеальное и реальное в сознании», помещенная в «Вопросах философии и психологии» за 1918 год (Кн. 141–142).

Если в начале моих самостоятельных занятий в области философии я определенно склонялся к спиритуализму, то с течением времени у меня стали закрадываться сомнения в универсальной истинности этой теории. Теперь я чувствую властную для себя необходимость значительно пересмотреть моё отношение к этому течению в области онтологии. Такая перемена моего отношения к спиритуалистической теории сущего, как ни отвечает она всему моему духовному складу, тем не менее тяжела мне в том отношении, что она знаменует известное расхождение с идеями моего незабвенного учителя, профессора Л.М. Лопатина, живую связь с мыслями и личностью которого, а также неизменный пиетет к которому я, конечно, по-прежнему в полной мере чувствую.

2 Такое утверждение, как в этом легко убедиться, ничуть не опровергается колоссальным развитием естествознания в наше время.

3 «Вопросы философии и психологии». Кн. 141—142. 1918 г.

4 Учение Л.М. Лопатина о происхождении ощущений, как мы видим, только отчасти делает правдоподобным такое допущение, именно только по отношению к низшим органическим чувствованиям.

5 Почему и «мучения» его должны были бы иметь только психическую природу, а никак не характер физической боли, например.

V. Метаморфозы феноменологии Гуссерля в столкновениях с дискурсами русской философии начала XX века

Генрих Эрнестович Ланц — один из немногих русских философов начала XX века, сумевший приблизиться к пониманию основных идей феноменологии Гуссерля[1]. Однако «чистым» феноменологом он не стал, как, впрочем, и многие другие приверженцы Гуссерля в России первой трети нынешнего века.

Поскольку феноменология — это не теория, а, скорее, особое умение видеть, то вопрос адекватного применения феноменологического метода является едва ли не основным для данного типа философского дискурса. Работа Г.Э. Ланца «Ступени сознания в его отношении к смерти и бессмертию» интересна именно попыткой ее автора использовать феноменологический метод при исследовании этих идеальных предметов.

Ланц обращается здесь к сотериологии. Само по себе это обстоятельство не может оказать влияния на применение феноменологического метода, ибо с феноменологической точки зрения можно рассматривать любой предмет. В данном случае таким идеальным предметом для Ланца выступает понятие «бессмертия». Причем Ланц, следуя требованию феноменологического эпохе, не занимается определением экзистенциального статуса бессмертия как такового. Философа интересует «бессмертие» как феномен, т.е. как предмет в его отношении к сознанию. А как известно, рассмотрение предмета с точки зрения его данности сознанию является первым шагом в проведении интенционального анализа. Этот термин подчеркивает именно специфику феноменологического рассмотрения сознания, принципиально отличную от психологического, биологического и других объективирующих подходов к сознанию. Несмотря на достаточную ясность в понимании интенциональности как «первичной смыслообразующей устремленности сознания к миру, смыслоформирующего отношения сознания к предмету, предметной интерпретации ощущений»[2], Гуссерль никогда не предлагал конкретных рецептов, как проводить интенциональный анализ в каждом отдельном случае[3]. Может быть, в этом кроется причина, почему некоторые последователи Эд. Гуссерля, например, представители реалистической феноменологии (Райнах, Гильдебрандт и др.) пытались практиковать феноменологический метод без интенционального анализа.

Своеобразие пути Г.Э. Ланца заключается в попытке соединить феноменологический метод Эд. Гуссерля с некоторыми принципами философии Гегеля. Так, усмотрение смысла, по Ланцу, — это процесс диалектического движения сознания, руководимый самим смыслом или

идеей: «Философское знание есть саморазвитие идеи». Здесь мы можем наблюдать, как к платонизму Ланца, имевшему место в его более ранних работах[4], примешивается гегелевская диалектика. Для феноменологии — это гремучая смесь, сводящая на нет довольно четко заявленный Ланцем в некоторых тезисах *Послесловия* к публикуемой ниже статье феноменологический метод, не говоря уже об интенциональном анализе.

Стремление Ланца все исследование сознания подчинить единому смыслу, к которому оно в конце приходит, — есть замена феноменологического описания сознания моделью классического родо-видового мышления с его причинно-следственными связями, *например*, при переходе от одной ступени сознания к другой. При этом ранние формы сознания снимаются более развитыми. Как известно, это неприемлемо для гуссерлевской феноменологии (в отличие от гегелевской), для которой все модусы сознания равноценны.

Особый интерес представляет описание Ланцем отдельных ступеней сознания (позитивистское сознание, «несчастное сознание» и др.) и его отношения к смерти и бессмертию. Позиция, с которой Ланц дает характеристику той или иной ступени сознания, — это рефлексивная позиция внешнего наблюдателя. Безусловно, что неотъемлемой частью интенционального анализа является рефлексия. Но феноменология ввела новое, необъективированное понятие рефлексии, выросшее из брентановского понятия внутреннего восприятия.

Гадамер, например, так пишет о ней: «...не всякая рефлексия выполняет объективирующую функцию или, иначе говоря, не всякая рефлексия превращает в предмет то, на что она направлена. Возможны рефлексивные акты иного порядка, которые в момент осуществления «интенции» обращены на сам процесс своего осуществления»[5]. *Рефлексивный феноменологический акт — это акт обыденной установки*, переживаемый осознанно и описывающий те механизмы функционирования сознания, которые для обычного взгляда остаются незамеченными. Для их выявления и описания необходимо предварительно провести феноменологическую редукцию. Тем не менее, Ланц не осуществляет такой редукции, хотя и говорит в *Послесловии* к публикуемой ниже статье о недопустимости навязывания извне каких-либо предвзятых точек зрения. Напротив, во всех случаях он прибегает при характеристике конкретного типа сознания (эмпирического сознания, рассудочного и т. д.) к точке зрения стороннего наблюдателя и выводит отсюда отношение сознания к смерти и бессмертию. Здесь Ланцем недостаточно осознается особенность феноменологического описания. Как известно, это не просто описание, свободное от социальных, политических, национальных и других точек зрения. Феноменологически описать можно любое сознание: и политическое, и «несчастное», если при этом рефлексивно разворачивать во внутреннем восприятии характерное для данного типа

сознания полагание предмета, а не причинно объяснять его из уже полученной раннее в объективной рефлексии характеристики сознания.

Выражение «полагание предмета» требует расшифровки. У Гуссерля за ней скрывается, как указывает В.И. Молчанов[6], предпосылка тождества предмета, который выступает как некоторая метафизическая сущность и определяет данный контекст описания сознания. Произвольное неокантианское конструирование предмета не является единственным решением данной проблемы. Полагание предмета следует рассматривать как его формирование, происходящее в процессе различения предмета и фона[7]. Исходя из вышесказанного, можно сказать, что феноменологический метод помогает описать предметы (то, что есть) с определенной точки зрения или, что то же самое, усмотреть их смысл. А интенциональный анализ предлагает один из способов (вернее общий принцип) такого усмотрения, т.е. описания предмета в его данности сознанию. Интенциональный анализ — это лишь один из возможных путей к «самим вещам». Однако есть и другие пути, например, посредством анализа феноменов телесности, деятельности и т.д.

Анализируя работу Г.Э. Ланца «Ступени сознания в его отношении к смерти и бессмертию (Феноменологический очерк)», необходимо заметить, что она органически вписывается в его творчество, являясь продолжением философской линии, заданной в его более ранней статье «Вопросы и проблемы бессмертия»[8]. Дело не только в одинаковой тематической направленности, но и в том, что позиция Ланца, обозначенная в «Логосе», получает дальнейшее оформление путем введения мыслителем в это проблемное пространство процедуры *интеллектуальной интуиции*. Если в 1913 году Г.Э. Ланц подходил к проблеме бессмертия с точки зрения этики и ее основной (кантовской) категории цели, то в рассматриваемой статье он считает этический подход одной из разновидностей рассудочной гипотезы[9]. В принципе он прав, с точки зрения априорных условий возможности опыта сознания, категория цели ничем не лучше категории причины, против которой Ланц выступал в той же статье «Вопросы и проблемы бессмертия». Однако метод, каким Ланц преодолевает свое неокантианское прошлое, является весьма уязвимым с феноменологической точки зрения. Так, он вводит интеллектуальную интуицию чисто формально. С ее помощью должен усматриваться «*смысл*... как конкретное единство бытия» и тем самым утверждаться «безусловная истинность бессмертия для сознания». Конечно, феноменологическая интуиция составляет неотъемлемую часть феноменологического метода. Однако она не является какой-либо ступенью, следующей за рассудком, поскольку включена в единство опыта сознания как один из его модусов, принципиально описуемый благодаря феноменологической рефлексии. Кроме того, смысл в феноменологии — это смысл с маленькой буквы, смысл конкретной вещи, усмотренный здесь и те-

перь, т.е. в конкретной познавательной ситуации. Поскольку Ланц придерживается противоположной точки зрения, то его «Смысл» скорее схож с гегелевской «Абсолютной Идеей», а его интеллектуальная интуиция — с мистическим погружением в нее гегелевского же «Мудреца».

В заключение, исходя из факта неприятия Г.Э. Ланцем психологизма [10], можно заметить, что в собственном философском развитии ему, безусловно, удалось избежать Сциллы психологического субъективизма. Тем не менее он не смог миновать Харибды метафизического объективизма и осознать в полной мере особенности феноменологического метода.

А. Самойкина

1 См.: Антология феноменологической философии в России. М., 1998.

2 Современная западная философия. Словарь. М., 1998. С. 168.

3 На трудности в определении интенционального анализа как методической процедуры указывают, например, такие современные исследователи, как В.В. Калиниченко (см.: К метакритике понятия интенциональности у Эд. Гуссерля // Логос. 1997, № 10); Э. Марбах (см.: Затруднения гетерофеноменологии // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М., 1998).

4 Ланц Г.Э. Эд. Гуссерль и психологисты наших дней // Антология феноменологической философии в России. Т.1. М., 1997. С. 163 и др.

5 Гадамер Г.Г. Философские основания XX века // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 20.

6 Молчанов В.И. Введение в феноменологическую философию (Опыт и сознание, объект и бытие) // Научно-методическое пособие к курсу «Современная западноевропейская философия». М., 1998. С. 13 и далее.

7 Там же.

8 Ланц Г.Э. Вопросы и проблемы бессмертия // Логос. 1913, № 3–4. С. 249–267.

9 Такая содержательная преемственность позволяет отнести найденную И.М. Чубаровым в архиве Г.Г. Шпета неатрибутированную статью «Ступени сознания в его отношении к смерти и бессмертию (феноменологический очерк)» к перу Г.Э. Ланца

10 Ланц Г.Э. Эд. Гуссерль и психологисты наших дней // Антология феноменологической философии в России, М., 1998.

[Г. Ланц]

Ступени сознания в его отношении к смерти и бессмертию (Феноменологический очерк)

«Те, кто искренне привержены философии, занимаются только одним умиранием и смертью».

(Федон)

I

1. *Задача исследования*: анализ отношения человеческого сознания к смерти и бессмертию на различных ступенях развития сознания.

Метод: чистое описание состояний сознания в специфическом разрезе отношения к смерти, их необходимом движении от простейшего и непосредственного к более сложному и опосредованному.

2. *Исходный пункт*: примитивное обыденное сознание. Для него смерть является «обычным явлением». Жизнь берется в ее непосредственной наличности, как данный сознанию факт, и принимается бессмысленно и бездумно. Сознание утопает в житейской данности, в поверхностном течении жизни. Отношение к смерти характеризуется тупым равнодушием, переходящим, однако, в животный инстинктивный страх при приближении ее. Предпосылкой такого отношения к смерти является, с одной стороны, — слабое развитие самосознания Я субъекта, с другой, — ощущение своего животного Я, инстинкт самосохранения. Сознание еще тонет в роде, в чисто стихийном и бессознательном процессе жизни. Но биологический инстинкт самосохранения выражается в неясном, стихийном чувстве ужаса, возникающем при резких нарушениях обычного хода жизни (болезнь, смерть близких и т. п.). Жизнь сознания ограничивается только поверхностью его, непосредственными эмоциями, житейскими расчетами, привычками.

При дальнейшем развитии сознания, примитивное сознание раздваивается: с одной стороны, возникает позитивизм, как идеологическое завершение безразличного отношения к смерти, как «обычному явлению», с другой — чувственный пессимизм, несчастное сознание, как завершение животного страха смерти. Оба указанных состояния сознания, относятся еще целиком к первой его ступени.

а) Позитивизм. — Формула позитивизма: «Довольствуйся данным миром», т. е. наличным миром обыденного сознания. Сознанию ставятся твердые границы. Смерть объявляется «научным фактом», неизбежностью, безразличным объектом исследования, наряду с иными фактами жизни. Всякая попытка более углубленного отношения к смерти встречает непонимание. При высокой ступени интеллектуально-рассудочного развития, сознание на данной ступени отличается некоторой примитив-

ной тупостью в вопросе о смерти: оно не в состоянии выйти за пределы наличной эмпирической данности. Для данного сознания вопрос о смерти в его истинной форме еще не стоит, благодаря крайне слабому развитию внутренней жизни сознания, самосознания.

б) Несчастное сознание. — Выход за пределы позитивизма возможен для сознания лишь путем толчка, внутренней катастрофы. В обычном течении жизни обнаруживаются провалы, перерывы, черные пятна, выбивающие позитивистическое сознание из его обычной колеи и ставящие его перед лицом тайны. Безумно-оптимистический взгляд на мир заменяется безнадежно-тоскливым. Смерть является как черная яма, поглощающая все живое. Сознание охватывается непроизвольным ощущением ужаса, вначале интенсивным, близким к отчаянию, затем слабеющим, но составляющим задний темный фон всей жизни. Сознание напряженно ищет выхода из возникшего противоречия, мешающего жить. На данной ступени для сознания возможен троякий выход.

1) Эпикурейский пессимизм, «будем есть, пить и веселиться, потому что все равно умрем», эта точка зрения остается целиком в рамках чувственно-эгоистического сознания, а потому есть ложный выход; болезнь, старость и др. внешние события жизни делают невозможной эту точку зрения; из нее возможны два выхода: или самоубийство, жажда смерти, т. е. чисто патологическое состояние сознания, или попытка преодолеть чувственное сознание, расширив его границы;

2) коллективизм: первая попытка выйти за пределы обыденного сознания, — еще целиком остается на его почве; когда попытка «залить вином» ужас смерти окончилась неудачей — возникает новая попытка: преодолеть этот ужас перенесением своих интересов вовне, работой на благо коллектива, растворением индивидуальной жизни в коллективной; «живи в целом!» — и ты никогда не умрешь в памяти рода; на почве таких рассуждений создаются всевозможные суррогаты бессмертия; они рушатся при малейшем движении сознания вперед: коллектив становится Молохом, пожирающим индивидуальные жизни, самое же бессмертие коллектива оказывается ложным: сумма нулей может дать только ноль, из бесконечного ряда смерти не может возникнуть вечность жизни;

3) разуверившись в «коллективном бессмертии», сознание вновь обращается на себя, и, оставаясь чувственным, стремится преодолеть страх смерти верой в лично-чувственное бессмертие; эта вера может принимать двоякую форму, или веры в посмертное существование чувственного сознания, и тогда оно ищет подтверждения этой веры в спиритизме и проч. чудесах, ничего не доказывающих, подобно иным случайным физическим явлениям и путающим духовное с чувственным; — или же веры в победу над физической смертью путем научного прогресса и достижения физического индивидуального земного бессмертия; но последнее, откладывая разрешение вопроса в отдаленное будущее, не

может удовлетворить настойчивых требований чувственного сознания, для себя найти бессмертие.

Чувственное сознание бессильно своими средствами преодолеть страх смерти и должно подняться на высшую ступень, где ему надлежит пройти те же фазы развития.

3. Поднятие сознания на высшую ступень заключается в пробуждении духовного самосознания, в выделении чистого я из чувственного сознания и противопоставлении его, как истинного Я, — чувственности, включающей в себя также чувственное Я. Этот процесс приводит к новой постановке вопроса о смерти.

Исходной точкой этой ступени сознания является страх смерти, как уничтожения духовной индивидуальности. Его предпосылка — острое и отчетливое сознание своего Я. Сознание на данной ступени напряженно сосредоточивает свое внимание на мысли о смерти. Результатом этого является интуиция смерти как небытия, абсолютной пустоты и тьмы. Вопрос ставится сознанием так: что будет, когда меня не будет? Причем внимание фиксируется исключительно на чистом Я, на самосознании, все же эмпирическое содержание, тело и чувственность по возможности отмысливаются. Затем, сосредотачиваясь на себе самом, сознание делает усилие — и себя отмыслить. Оказывается, что отмыслить сознание, Я, невозможно, — невозможно, т. к. с исчезновением сознания исчезает и всякое бытие. Результат уничтожения сознания — полное ничто. Хотя представить и понять уничтожение сознания и невозможно, но при этом напряжении мысли возникает нечто, вроде пред-ощущения этого уничтожения. Происходит постепенное сжимание сознания, его сосредоточение в одной точке, затем постепенное потускнение и этой точки. Сознание погружается в тьму, в пустоту, это погружение сопровождается ощущением крушения, будто почва уходит из-под ног, головокружения и все возрастающего ужаса. В конце концов сознание впадает в состояние, близкое к обмороку. Как и всякая интуиция или углубленное переживание сознания, — и данное состояние для не испытавших его трудно представимо и почти непередаваемо. Но для переживших его *оно* обладает безусловной очевидностью. Если смерть, — как уничтожение нашего самосознания, — есть неизбежность, то жизнь не имеет никакого смысла, она есть царство случая. Жизнь обесценена. Я, самосознание есть живой центр мира: с уничтожением этого центра гибнет и весь мир. Так как жить с перспективой уничтожения впереди сознание не может, то для прошедшего через опыт предощущения смерти сознания возможны два выхода:

а) признать неизбежной смерть, как уничтожение сознания, и, тем самым, ничто, как сущность жизни; с таким сознанием жизнь становится невозможной, и логическим выводом является самоуничтожение сознания в той или иной форме — с целью прекратить пытку ужасом; благо-

даря утере смысла бытия все становится безразличным, «все дозволено»; идеологией сознания в этой стадии его развития является пессимизм, как философия нирваны;

в) признать смерть переходом к иным формам жизни и победить страх смерти верой в бессмертие духовного я.

На втором пути сознание проходит также ряд ступеней:

1) погружение сознания в пантеистическое сущее; индивидуальное самосознание противополагает себя жизни, «сущему», единству сущего, как божеству, затем в себе самом оно ищет это «сущее», «искру Божию» и пытается слить свое индивидуальное я с мировой жизнью; — но слияние получается отвлеченное, нереальное, как и все учение о преодолении эгоистического страха смерти любовью к мировому целому носит интеллектуалистически — холодный и абстрактный характер, которому не отвечает никакая реальная интуиция, а потому оно не может успокоить даже самих авторов этого учения;

2) героический идеализм; сознание, понявшее пустоту и ложность погружения в мировое целое и вернувшееся вновь к себе, видит себя наедине со смертью, непримиренным и разорванным; самоубийство из страха смерти оно считает малодушием; сознание ужаса и безнадежность жизни, погруженной в смерть, обостряется до крайности; в то же время обостряется и жажда жизни и самоутверждения; так возникает «трагическое сознание»; осознанный со всей ясностью трагизм бытия не может быть ничем затушеван, все утешения отброшены, сознание в себе должно найти опору для преодоления нигилизма; опора в жизни, как таковой; героическим усилием сознание поднимается над болью, страхом, страданием, также над наслаждением и заполняет себя радостью творчества, как процесса созидания жизненных ценностей; на этой ступени сознание вновь приходит к позитивистскому «довольствуйся данным миром», но здесь оно уже имеет иной характер и основывается не на благодушно-тупом оптимизме, а на трагическом героизме, принимающем этот мир во имя свободного самоутверждения сознания; когда «молот» разрушил все иллюзии смысла, сознание нашло имманентный смысл в созданном им самим мифе;

3) трагический героизм, доводя сознание страха смерти до высшего напряжения и в то же время делая героическую попытку преодолеть его, — неизбежно срывается в безумие дионисического экстаза, а отсюда — в мрак полного безумия; невыносимая точка, которую стремится преодолеть трагическое сознание с помощью радостного мифа, — все растет и, заполняя сознание, приводит его к гибели; отсюда — стремление «погибнуть на великом невозможном» как окончательный результат трагического сознания. На данной ступени в сознание вступает новый фактор: самосознание открывается себе как духовная сущность, противополагаемая чувственно-материальному миру; на этой сту-

пени появляется впервые идея бессмертия души как духовного бессмертия; тело, физическое существование есть нечто тленное и преходящее, связанное со смертью, самосознание же, душа, — есть истинное я и, как все идеально-духовное, — вечно; идеям чистого разума принадлежат вечное бытие, душа как разумное и идеальное начало, тем самым также принадлежит вечности; бессмертие души на этой ступени является еще гипотезой, но основанной на отчетливом созерцании идеального мира; душа есть чистая и прекрасная сущность, простая и совершенная, тело же — «темница души», в которую она заключена до смерти; смерть — желанное освобождение; отношение сознания к смерти на данной ступени характеризуется безразличием и мудрым спокойствием, основанным на глубокой вере в бессмертие;

4) предыдущая точка зрения на смерть — есть чистый идеализм, недостаточность его ясна из того, что потрясающей по силе и реальности интуиции смерти противопоставлена не аналогичная противо-интуиция вечной жизни, а лишь гипотеза, основанная на чисто-умственном созерцании; гипотеза ума недостаточна против интуиции, охватывающей все сознание в целом; кроме того, чистый идеализм оставляет материю и тело в добычу смерти. Тем самым выдвигается последняя и высшая ступень сознания в вопросе о смерти: смерть, как «последний враг», преодолевается: идеально — интуицией вечной жизни, окончательно убивающей всякий страх смерти; реально физически — воскресением всех умерших и «восстановлением всяческих»; смерть есть освобождение от страданий «злой жизни» и уход в места — «иде же несть болезнь, печаль, воздыхание, но жизнь бесконечная»; в то же время смерть — последний и самый страшный враг жизни, разрывающий ее единство и целостность; в преображенном мире нет места смерти: в нем душа и тело, дух и материя составляют органическое единство, неразрывное целое жизни; поэтому данная ступень сознания характеризуется внутренним единством и спокойным приятием мира и, — тем самым, — возвращается к примитивному сознанию, осложняя и углубляя его «приятие мира» всеми посредствующими звеньями развития сознания.

II

4. Сознание закончило цикл своего развития в вопросе о смерти. Все возможные точки зрения исчерпаны в их последовательности. Теперь должна быть рассмотрена другая сторона того же процесса развития сознания: последовательные ступени, проходимые сознанием в вопросе о бессмертии.

5. Исходной точкой являются первичные данные сознания о бессмертии. Такими первичными данными следует считать явления чувственно-духовного опыта: привидения, сны и т. п. Совершенно не касаясь вопроса о т. н. «реальности» данных феноменов, здесь надлежит

только установить самый факт, что исходной точкой развития сознания в вопросе о бессмертии является положительный факт уверенности в загробном существовании, основанный на явлениях анимизма, включенных на данной ступени в течение обыденной жизни.

Нелепость выведения веры в бессмертие из страха смерти окончательно доказывается феноменологическим анализом сознания. Анализ состояния сознания, называемого страхом смерти, указывает на наличность в нем двух моментов: 1) объекта, на который направлено сознание; таким объектом в данном случае является смерть, понятие смерти как гибели своего я; 2) реакции сознания на данный объект — смешанного чувства ожидания неизбежного и ужаса перед ним. Никаких иных моментов в чистом состоянии страха смерти нельзя обнаружить. Таким образом, в данном состоянии отсутствуют необходимые положительные элементы для веры в бессмертие. Первоначальная вера в бессмертие не может даже быть названа верой в обычном смысле слова: скорей, это непосредственная, безотчетная уверенность в загробной жизни, представляемой при этом аналогично земной. Из страха смерти вера в бессмертие не может родиться так же, как из страха перед волками, напавшими на нас в лесу, не может родиться вера в несущественность этих волков и в существование анти-волков. Из страха ничего, кроме страха, не может получиться. Анти-волки могут быть предметом фантазии, желания, но не веры, утверждающей объективное. Сильное желание у нормального человека не может родить веры в реальность желаемого образа, хотя потребность, лежащая в основе желания, и может навести на предположение о существовании реального объекта, на который потребность направлена, особенно если эта потребность властная и всеобщая.

Дети, правда, часто признают реальными объекты своих желаний, но всегда основание к этому дается фантазией, связанной с какими-либо объективными фактами.

6. Непосредственная уверенность в бессмертии, характерная для примитивного сознания на первой его ступени, в дальнейшем переходит в традиционную веру, основанную преимущественно не на личном опыте, а на доверии к опыту других, на авторитете. Выделение индивидуального сознания из родового, развитие личности в ее противоположности коллективу — приводит к крушению детской веры. Развившийся рассудок противопоставляет себя традиционной вере, как обыденный здравый смысл. Он подвергает сомнению и традицию, и ее основания. Состояние наивной веры, непосредственной уверенности характеризуется особым спокойствием, «тихостью» души. Рассудок нарушает это спокойствие, создавая атмосферу неустойчивости, беспокойного исследования. Наивная вера имеет чувственный характер. Рассудок, сам будучи чувственным, обрушивается прежде всего на эту чувственную форму веры. Чувственность случайна и ничего не доказывает. Чувственность ничего не

говорит о смысле, т.е. может быть различно истолкована. Рассудок, встав целиком на почву чувственности, дал попытку чисто-чувственного ее истолкования. Эта попытка оказалась столь же достоверна, как и попытка религиозного истолкования. А так как вторая никаких иных, более веских доводов за себя не имела, то победа оказалась на стороне рассудка. Таким образом, рассудочное отрицание веры основывается на двух моментах сознания: 1) на вере в чувственность и ее абсолютную достоверность и 2) на сомнении в одной из областей чувственного опыта и сведении ее на другую, более обычную, сторону. Рассудочное сознание целиком погружено в чувственную наличность, в обыденность, которая обладает для него неотразимой реальностью. Осязаемость — высший критерий достоверности. Но чувственная реальность двоится: реальность бодрствующего сознания противостоит реальности снов и видений. Рассудок отдает предпочтение первой, не подыскивая оснований для этого. Сны и т.п. объясняются, как особые формы бодрствующего сознания. Так рассудочное сознание из ищущего становится самодовольным и самоуверенно провозглашает догмат смертности индивидуального я.

7. Рассудочное сознание в дальнейшем развитии приходит к отрицанию самого себя. Сомнение в реальности одной стороны чувственной наличности приводит к сомнению в реальности чувственности вообще. Чувственность оказывается лишь феноменом. Сознание обращается к себе самому и в себе находит тоску и жажду бессмертия, хотя и не находит больше наивной веры в бессмертие. Такое состояние характерно для развитого сознания, в особенности переходных эпох. На этой ступени сознание впервые отделяет себя от чувственности, разделяются такие понятия индивидуальности и самосознания, как чистого я. Сознание ничтожества и тленности чувственного мира обостряется. Ощущение перестает быть единственным источником познания. На первый план выдвигается дискурсивное мышление, и к его суждениям обращается сознание в разрешении вопроса о бессмертии. Рассудочное мышление приводит неопровержимые для данной ступени сознания аргументы против бессмертия: 1) все возникшее во времени должно найти свой конец; 2) жизнь сознания столь же текуча и изменчива, как и все иные преходящие явления; 3) психическая жизнь целиком зависит от жизни тела, неразрывно с ней связана, и моменты замирания физической жизни (сон, обморок) являются также перерывами жизни сознания. Если ограничивать сознание одной поверхностной его стороной, то данные аргументы не могут быть опровергнуты. Но уже на данной ступени сознание смутно начинает ощущать в себе некоторую более глубокую сторону. Это смутное ощущение выражается в представлении о душе как субстанции. Смутное ощущение реальности высшего духовного я и лежит в основании всех т.н. «доказательств бессмертия души», которые появля-

ются и имеют значение именно на этой ступени сознания, как противовес доказательствам ее смертности. Путь разумного оправдания бессмертия начинается отсюда. Доказательства бессмертия души — есть попытка неверующего рассудочного сознания доказать себе то, во что просто верить оно не в силах. Но сами доказательства становятся возможны только потому, что имеется уже предмет, бессмертие которого надлежит доказать: появилось, правда в смутной форме, духовное самосознание. Поскольку ощущение это находится еще в области чувства, а потому достаточно туманно, доказательства бессмертия, как и все рассудочные доказательства, остаются в сфере «вероятности». Появляется «гипотеза бессмертия души», подлежащая обсуждению наряду с иными гипотезами. — Все доказательства бессмертия по существу сводятся к одному: душа, как простая, единая, целостная, целесообразная сущность не может уничтожиться. Всякое уничтожение в природе возможно лишь в форме распадения на простейшие элементы. Абсолютно же простое — неуничтожимо. С точки зрения рассудочности это доказательство состоит из ряда положений, которые сами представляют самоочевидные истины, не могущие быть доказанными. Всякой же самоочевидности может быть противопоставлена иная самоочевидность.

8. Рассудочное познание, строящее цепь силлогизмов, упирается в несколько основных самоочевидных положений, которым могут быть с равным правом противопоставлены противоположные положения. В них рассудочное познание обнаруживает свою антиномичность. Отсюда рождается скептицизм — сомнение в рассудочном мышлении. Отсюда же выходит критика разума, приводящая к открытию смутно представляемое, как простая духовная субстанция, теперь становится предметом отчетливой мысли, как чисто-формальный принцип чистого самосознания трансцендентального единства сознания. Чувственное сознание оказывается только феноменом, и все рассудочные доказательства, основанные на чувственности, получают также чисто феноменальное истолкование и тем самым теряют свой онтологический смысл. Само же трансцендентальное сознание остается чисто формальным, лишенным собственного содержания. Содержание, им мыслимое, является чувственно-феноменальным. Отсюда — основное противоречие трансцендентализма: невозможность выйти за пределы чувственности при наличии сверхчувственной формы. Из этого вытекают попытки «прорвать» границы чувственности с помощью сложных и запутанных построений, переносящих доказательства «вечных истин» в область долженствования. Рассудочным гипотезам здесь вполне отвечают постулаты практического разума. Бессмертие души на данной ступени сознания является не как вера, не как гипотеза, а как этический постулат. Сущность его сводится к тому, что категорический императив, как чисто-формальный этический принцип, не может быть наполнен никаким чувственным со-

держанием. Но он должен быть наполнен каким-либо содержанием, иначе он не обладал бы безусловной необходимостью. Таким адекватным ему содержанием, может быть только вечная жизнь. Очевидна слабость «нравственного доказательства» бессмертия: это по существу чисто-рассудочная гипотеза, только перенесенная в область долженствования, но от этого не менее сомнительная. Очевидно и правдивое зерно его, приводящее к дальнейшему углублению сознания и к переходу его на высшую ступень: это указание на самый факт неудовлетворенности сознания временным, преходящим как на свидетельство (правда, негативное) в пользу его сверхвременной природы. Таким же негативным свидетельством является и факт самоубийства и вообще добровольной смерти как способности сознания оторваться от заполняющего его временного потока и подняться над ним.

Положительным же фактором бессмертия на данной ступени является сознание вечности и вневременности формально-априорных элементов сознания: основных теоретических и практических категорий в особенности, которая и составляет переход к высшей форме сознания.

9. На той ступени сознания, которой теперь оно достигло, происходит возвращение его к точке зрения примитивного сознания, но опосредованной всем предшествующим развитием. Бессмертие вновь утверждается как непосредственная уверенность сознания. Но характер этой уверенности принципиально отличен от наивной уверенности чувственного сознания. На данной ступени — это абсолютная достоверность чистого знания, «интеллектуальная интуиция: как «ощущение вечной жизни». Описание данного состояния сознания представляют почти непреодолимые трудности для не испытавших его. Высшее сознание рождается путем «прыжка» из области обыденного сознания. Это трансцендентальное сознание имеет свое сверхчувственное содержание. Содержанием этим является знание абсолютного, сама абсолютная жизнь. Из сознания Бога и единства души с ним вытекает очевидное сознание ее бессмертия, верней, сознание бессмертия является как сознание бессмертия души в Боге. На данной ступени сознания ему открывается интуиция абсолютного бытия как света, прямо противоположная интуиции смерти как абсолютной тьмы (см. 3). Характер данной интуиции может быть выражен так: Бытие есть. Бытие=мысли=сознанию. Бытие, мысль, — есть жизнь и свет, единство всего сущего, любовь. Бытие есть живой смысл. Смысл вечен. Смысл — конкретное единство бытия. Смысл и есть разум и свет. Сознание, узревшее вечный смысл, само становится тождественным этому смыслу и вечным, как он. В этом состоит бессмертие, этим и утверждается его безусловная истинность для сознания. На этой ступени получает свой истинный смысл идея бессмертия коллектива: бессмертен не эмпирический коллектив, являющийся просто фикцией и распадающийся на отдельные личности, как свои чувствен-

ные элементы; бессмертен коллектив, как духовный организм, связанный единством общего сознания, в котором обладают вечностью все индивидуальные сознания. «Жизнь вечная» на этой ступени сознания больше не потусторонняя реальность, не «великое может быть»; она наполняет сознание, как то, чем оно обладает уже здесь, находясь еще в этом мире. Вечная жизнь есть имманентная жизнь сознания.

В пределах высшей ступени сознания вечная жизнь является в трех последовательных формах:

1) как чистое ощущение Света, непосредственно «возводящее божественное в нас к божественному во всем», как умственное созерцание высшего бытия, Единого, и экстаз соединения с ним;

2) между индивидуальным сознанием и Божественным бытием становится посредствующее звено — образ Христа, в котором лучи Света концентрируются и передаются сознанию в смягченном и очеловеченном виде; тем самым сознание не поглощается целиком Абсолютным, как в первой форме, но в самом единстве сохраняет свою отдельность, индивидуальность;

3) конкретный образ Христа теряет черты образа, эмпирического представления, и целиком сливается с вечным светом, в то же время смягчая яркость этого Света и являя его сознанию не «огнем опаляющим», а «Тихим Светом Невечерним», дробимым на множество лучей-ликов.

III

10. Первая часть исследования была посвящена вопросу о том, как сознание приходит к идее бессмертия, вторая — анализировала отношение сознания к идее бессмертия на различных ступенях его развития, третья — займется тем, что сознание мыслит под этой идеей, как понимает оно бессмертие на разных ступенях своего развития.

11. В связи с этим стоит новая проблема, выдвигаемая сознанием на высшей ступени своего развития: проблема меона, как области смерти и зла: как совместить вечную жизнь с фактом смерти и зла.

12. Представления сознания о загробной жизни проходят три ступени развития:

1) чувственно-конкретная, дающая психофизиологические картины загробной жизни, материал для которых берется из ощущений и переживаний обычного сознания, соответственно видоизмененных фантазией; в основании данных представлений лежат явления «анимизма»; чувственные представления загробной жизни подразделяются на две группы, в зависимости от того, сгущаются и уплотняются представления чувственного мира, как это имеет место в мусульманской религии, где они доводятся до максимальной чувственной осязательности, или, нао-

борот, разрежаются и утончаются до полной неосязаемости, до представления тени, как у греков;

2) абстрактно-схематическая; в данном случае даже нельзя говорить о представлении, т. к. в своей чистой форме на этой ступени представление заменяется абстрактно-рассудочной схемой; переходом между чувственной и абстрактной формой представлений о загробной жизни является идея перевоплощения, в которой примитивное сознание теряет свой непосредственно-чувственный характер и постепенно сводится к чистой абстрактной точке; в форме такого бесплотного точкообразного бытия рассудочное сознание представляет себе бессмертие; причем если на первой ступени сознание облекает самое зло и смерть в конкретные образы и, склоняясь к дуализму, представляет загробную жизнь как чувственные наслаждения для добрых и физические страдания для злых, — то на второй — загробная справедливость осуществляется в форме нравственного возмездия, самое же зло и смерть мыслятся как абстракции чисто-негативные, как отрицательная сторона положительных принципов; чувственное бытие отбрасывается как нечто несущественное и иллюзорное;

3) идеально-конкретное; абстрактные представления загробной жизни, сводя ее к чистой схеме отвлеченного сознания, заполненного рассудочными категориями, — превращают ее в нечто несущее, формальное, лишенное живого, конкретного содержания, поэтому дальнейшая ступень сознания, восстанавливая конкретность первой ступени, в то же время отбрасывает ее чувственный характер; третья ступень представлений о загробной жизни является синтезом первой и второй: идеально-духовный характер второй соединяется с конкретностью первой; посмертная жизнь есть вечная *жизнь*; переходом от второй точки зрения к третьей является идея «сознания вообще», индивидуальное сознание, взятое, как чистая форма, как математическая точка, вполне совпадает с любым индивидуальным сознанием и по существу теряет индивидуальный характер, становясь «сознанием вообще», родовым сознанием. Родовое сознание, наполненное в этой жизни чувственно-эмпирическим содержанием, лишается этого содержания в качестве посмертного сознания и остается при одной пустой, хотя вечной, форме. Эта форма заполняется соответственным ей вечным и сверхчувственным содержанием при поднятии индивидуального сознания на высшую ступень. Отмысление всего конкретного оставило пустую форму, которая оказывается, однако, пустой лишь для рассудочного сознания, для разумного же сознания наполняется абсолютно-жизненным содержанием. Содержание это есть новое знание, мыслимое как интуиция-дискуссия, как «спекулятивная конкретность». «Сия же есть жизнь вечная, *да знают* Тебя, единого истинного Бога» (Иоанн, 17, 3). Та вечная жизнь, которая является на данной ступени сознания, совершенно непредставима обыденным

сознанием и может быть описана только пережившим ее. Все же допустимо, на основании имеющихся попыток ее изображения, сделать несколько указаний на самые общие ее черты:

а) чувственная наличность обычного сознания должна быть совершенно отмыслена; все, связанное в сознании с телом и психофизической средой следует элиминировать;

в) рассудочные понятия и схемы должны резко изменить свой смысл и характер; из мертвых абстракций, превратившись в живые движущиеся формы нового содержания; само же новое содержание, неразрывно слитое с формой, является, как умственный образ, эйдос, чистый лик идеи, в абсолютном единстве сливающей все безграничное многообразие жизни;

с) умственный образ, не будучи чувственным, в то же время конкретен, и в этом смысле материален; материя, как духовная, эйдическая материя, преображенная, ставшая символом эйдоса, — есть среда и основа вечной жизни, вечная жизнь включает в себя воскресение мертвых и «восстановление всяческих»; в едином созерцании Божественного бытия, как свободно-необходимого, разрешаются и неразрешимые для рассудочного сознания проблемы зла и смерти.

13. Феноменологическое описание посмертного сознания является для современной науки делом почти невозможным. Основанием ему может быть только углубленный анализ «души», взятой в ее целостности и единстве, и постепенное элиминирование всего относящегося к области чувственности. Как исходная точка могло бы послужить замечательное место из «Федона»:

«Очищение... состоит в том, чтобы... как можно более душу отделить от тела, приучить ее собираться и сосредотачиваться самой по себе, независимо от тела, и поселить ее, по мере возможности, и в настоящей и в будущей жизни одну, самое по себе, освобожденную от тела, будто от оков».

14. — ... «Как называется то, что не заключает в себе идеи смерти?

— Бессмертием. –

— Итак, душа не заключает в себе смерти? –

— Нет. –

— Следовательно, душа бессмертна. –

— Бессмертна. — ... («Федон»)

Послесловие:

Тезисы о посылках всякого философствования.

(Как и всякие тезисы, требуют дальнейшего развития.)

ступени сознания в его отношении к смерти

1) — Первой предпосылкой философствования, самой элементарной и основной, является ничем не ограниченная свобода мысли. Эта свобода должна мыслиться двояко: — как внешняя и как внутренняя. Внешняя свобода заключается в отказе от навязывания философии извне каких-либо предвзятых точек зрения, которые бы не вытекали из свободного движения самой философской мысли. Всякая попытка заставить философию принять какую-либо точку зрения или поставить ее на служение каким-либо внешним целям убивает философию в самом ее основании. — Внутренняя свобода находит свое выражение в неограниченном сомнении, с которого начинается философия и которое неразлучно ей сопутствует. Философия ничего не принимает на веру. В этом состоит истинный критицизм. Самое познание и его методы должны быть подвергнуты критике. «Для того чтобы философствовать, необходимо подняться до действительного свободного и творческого мышления» (Фихте).

2) — Второй предпосылкой является признание не полной практической бесполезности и ненужности философии. Философия есть чистая теория и, как таковая, не ставит себе никаких практических целей: ни житейских, ни нравственно-назидательных, ни политических, ни религиозных. Философия есть чистое знание, ее стимулом является интеллектуальная страсть к знанию, «Amor Dei intellectualis», по словам Спинозы, — и ничто иное; все для философии есть только объект познания; философия — самоцельна; для непонимающих ценности чистого знания нет доступа в философию.

3) — Третьей предпосылкой философии — является отделение логической общеобязательности и объективной стороны знания от всевозможных субъективных «мнений» и «точек зрения». Философия утверждает себя как единственное и абсолютно достоверное знание, вечное на все времена. Всевозможные классовые, национальные, групповые мировоззрения и взгляды ничего общего с философией не имеют. Совершенно неважно, кто, где и когда высказал какую-либо философскую идею. Это может быть интересно историку культуры, но не философу. От этого ни на йоту не меняется ее логическая ценность. Категории истинности и ложности есть самостоятельные логические категории, для которых эмпирическое обстояние того или иного положения не имеет никакого значения.

4) Четвертая предпосылка — возвышение над обыденным сознанием, над эмпирической данностью и т. н. «здравым смыслом» и удивление пред тайной и глубиной бытия. Мир для философа является загадкой. Он видит его, как вновь родившийся, и в этом возвращается к наивному сознанию дикаря и ребенка. И в то же время в своей мысли он заново создает его.

5) — Пятая предпосылка — поднятие над поверхностным рассудочным эмпирическим слоем сознания и углубление внутрь его. Однако нельзя отождествлять внутреннее философии с внутренним психологии. Философия равно проникает за пределы внешней и внутренней эмпирии физической и психической наличности. Философия имеет дело с подлинно-внутренним, а не с субъективно-внутренним. Именно в этом смысле надлежит понимать и сократический девиз «познай самого себя» и слова Фихте: «Обратись к себе самому, отврати свой взор от всего, тебя окружающего, направь его на твой внутренний мир, вот первое требование, предъявляемое философией своему ученику. Здесь речь идет не о том, что вне тебя, но только о тебе самом». К этому следует прибавить, что речь идет также не о психологическом самопознании, а о философском, трансцендентальном. — Философское знание не есть эмпирически рассудочное знание. Первый шаг философии уже отрывает ее от эмпирической действительности. Философия начинается с размышления над этой действительностью и ее законами. Размышление это не ставит задачей открытие каких-либо новых законов или новых гипотез о происхождении вещей. Его предметом является вопрос о смысле явлений. От осмысления действительности мысль обращается к самому смыслу. Этот смысл или разум вещей и есть сфера философского знания. В основании философии, как и эмпирической науки, лежит интуитивное воззрение, но в философии интуиция есть умозрение, созерцание ума, предметом которого являются идеи. В эмпирическом познании чувственный материал познания пассивен, и рассудок, обрабатывая его, создает абстрактные понятия, имеющие чисто-познавательное значение и чуждые самому материалу. В философском познании умозрительный предмет — сама чистая мысль — есть вместе с тем чистая активность. Философское знание есть самораскрытие идеи. Путь, метод этого раскрытия есть диалектика. Диалектика — имманентное движение самой мысли, как предмета философии. Предмет философии — мысль есть самораскрывающийся Смысл. Поэтому в философии «предмет должен сам себя излагать, пользуясь пишущим лишь как своим предметом» (Фихте).

6) — Шестая предпосылка философии — абсолютная достоверность ее истин, имеющая форму научности. Философия есть строгая наука. Форма научности характеризуется единством и строгой систематической завершенностью знания; т. е. выведением всей системы из единого принципа, причем этот принцип, полагаемый вначале как «требование, постулат, — в конце системы является как ее завершение, оправданное непрерывным движением знания.

Философия не признает «самоочевидных» истин, гипотез, неоправданных верований. Иррационализм с его скачками и произвольными интуициями столь же далек от философии, как и эмпиризм и плоский рационализм. Философия насквозь рациональна. Она начинается с

прыжка, но не в иррациональную тьму, а из области рассудка в область разума. Философия не удовлетворяется знанием случайным и относительным. Она есть точное знание.»

7) — Седьмая предпосылка философии — признание Истины как цели философского познания. Истина — не только цель, но и предмет философии. Истина есть бытие, сущее в его единстве, в то же время она есть само знание, поскольку знание совпадает с бытием в своей глубине. Знание, как совпадающее с истиной, есть сама жизнь, именно жизнь вечная. Знание — есть знание Смысла, а потому его смысл в нем самом.

Истина есть Смысл знания. Когда философия утверждает смысл знания в самом знании, то это не означает эстетического любования процессом познания, вроде пересыпания груды драгоценных камней. Знание не есть игра в обыденном смысле этого слова, как праздная забава досужего сознания. Если она и игра, то «игра Премудрости перед лицом Божиим». Знание есть сама жизнь в ее единстве, не отвлеченное рассудочное познание, но целостное разумное знание, охватывающее все сущее. Это и есть та София, любовь к которой и проникновение в которую и есть философия. Этим разрешается также вопрос о том, имеет ли философия свой особый предмет. Предметом философии является все то, что является предметом и всех прочих наук, — но все есть ее предмет с особой, внутренней своей стороны, со стороны смысла, взятое в его идее. Философия есть завершение и синтез всех наук, но вместе с тем и их основание. Она есть «основная наука», вскрывающая подлинный смысл всех частных наук. Таким образом, философия, начавшаяся с отвлечения от жизни как обыденной действительности, вновь возвращается к ней, освещая ее всю изнутри чистым смысловым светом, в котором находят свое место все ее стороны, до злободневных политических программ включительно.

В заключение приходится опять вернуться к началу. Для всякого начинающего философствовать философия сначала является как любовь к знанию и искание его. Это ступень ученичества. Дальше — философия становится напряженным «духовным деланием», отыскиванием среди многих путей и мнений единственно истинного пути к истине. Здесь является ясное понимание того, что «многознание не приносит пользы уму», но не потому, чтобы «во многом знании было много печали», — философа не страшит печаль, — а потому, что «философствовать следует не от книг и чужих идей, а от самого предмета». То есть мы вновь приходим к свободе мысли как первой предпосылке философствования[1]. На этой переходной ступени философствование «из любви к знанию становится, наконец, действительным знанием» (Гегель), которому должно учиться. За этой ступенью следует высшая — знающего масте-

ра, для которого философия есть содержание жизни, мастерство, которым он владеет в совершенстве.

Примечания

Публикуется впервые по машинописи, хранящейся в ОР РГБ, ф. 718, к. 27, ед. хр. 14 (12 лл.).

1 «Вовсе не заботьтесь о Сократе, но заботьтесь гораздо более об истине. Если найдете мои слова справедливыми, соглашайтесь со мною; в противном случае, — всяческими доводами опровергайте меня» («Федон»).

Религиозный смысл философии

II. Философия и жизнь

4. Философское знание есть *опытное* знание. Что бы ни исследовал философ, он не имеет другого источника; и в этом его положение подобно положению всякого другого ученого. Философская наука как таковая покоится на предметном опыте, т. е. на проверенном, верном, адекватном восприятии изучаемого предмета изучающею душою. Без этого восприятия душа философа остается познавательно-бессильною и некомпетентною. Так, сознание, не воспринимающее чистого, безобразного понятия, не в состоянии формулировать законов логики; душа, отвращающаяся от показной совести, бессильна судить о добре и зле; суждение о красоте и художественности беспредметно и поздно, если орган эстетического восприятия пребывает в бездействии и немощи. Самое обычное, отвлеченное мышление, при всей своей «формальности» есть своего рода опыт, и этот *опыт* нуждается в *культуре*; именно поэтому так бесплоден спор с некультурным человеком, не привыкшим испытывать неизменную тождественность понятия и принудительность верного силлогизма. Итак, *неиспытанное содержание — не познано*; *неиспытуемое содержание — непознаваемо*. Такова *первая аксиома философской методологии*.

Однако это совсем не означает, что *всякий* опыт есть *чувственный* опыт, т. е. что он *состоит* в восприятии *вещи телесными «чувствами»*. Бесспорно: всякий чувственный опыт есть опыт; но далеко не всякий опыт есть опыт чувственный. И вот философия творится именно *нечувственным опытом*; в этом *вторая аксиома философской методологии*.

Душа человека может испытывать и фактически испытывает многое *не* чувственное. Правда, обычное сознание занято по большей части чувственными восприятиями: оно то живет непосредственно в наплывающих извне звуках, красках, пространственных образах и ощущениях своего тела, ориентируясь через их посредство в мире вещей и строя по ним свою жизнь; то оно занято тем, что воображает поблекшие тени и воспринятых вещей, возрождая их из прошлого и подчас разжигая еще сильнее их яркость. И даже тогда, когда она имеет дело с нечувственными предметами, она воспринимает их в их чувственном воплощении, подставляя вместо общего — частное и вместо идеи — одноименный образ, осуществляя волевой порыв телодвижением, выражая напряженное чувствование смехом, рыданием, воплем. Даже «отвлеченное» мышление обычного сознания бредет по чувственным образам и схемам; и, двигаясь в лесу понятий, оно опирается на чувственные костыли и спотыкается о чувственные образы.

Тем не менее и оно имеет дело с нечувственными содержаниями. Конечно, сенсуальные образы вещей проникают глубоко в бессознательное человека; они служат ему легким, гибким орудием, то радуя дух созданным совершенством, то угнетая душу загадочными ночными страхами. Но в то же время они легко блекнут, тают и исчезают в неопределенности. И именно тогда, когда они становятся совсем неопределенными и неуловимыми, каждый из нас может заметить, что *дух иногда продолжает жить интенсивностью, не соответствующею чувственной бессодержательности акта.* Дело не сводится к тому, душа «продолжает волноваться» под воздействием *забытых* ею, т.е. вытесненных в бессознательное, *чувственных содержаний.* Здесь можно обойти вопрос о том, сознает ли чувственное содержание свою сенсуальную природу *после того*, как акт вытесняющего забвения отрывает его от ощущающих и воображающих сил души. Можно даже *условно* принять, что *всякий* душевный процесс нуждается в качестве возбудителя или разрядителя в чувственном раздражении или восприятии. Но даже это условное допущение отнюдь не предрешит еще вопроса о том, *исчерпывается ли весь объем души чувственными* содержаниями? Если даже допустить, что душа просыпается *только* от сенсуального толчка или воздействия, то остается еще возможность, что этот толчок пробуждает в ней *нечувственные акты* и соответственно нечувственные содержания. Повод не предопределяет еще свойств результата; пробуждающаяся сила может быть инородна возбудителю. Именно этому благодатному восхождению души от чувственного восприятия к нечувственной жизни и был посвящен в древности пафос Платона.

На самом деле силы души могут быть заполнены *нечувственными содержаниями*, т.е. такими, которые лишены не только пространственно-материального, но и протяженно-образного характера, и не имеют для себя *никакого*, не только «адекватного», но даже «подобного» чувственного коррелята.

Так, самый *строй содержаний*, открывающихся логически-зрелому *мышлению*, имеет нечувственную природу и являет зрелище, привычное оку нечувственной мысли, но невидимое для глаза, взирающего на вещи. Современная логика, в лице Гуссерля следуя за Больцано, убедительно показала, что человеку доступно, при известной внутренней культуре, *безобразное мышление* и что именно такому и только такому мышлению открывается строй понятий, во всей его законченности и чистоте. Понятие и вещь, смысл и образ предметы различных измерений. Чувственной вещи свойственно непрерывно меняться: понятию и смыслу свойственно ненарушимое *тождество*. Различие чувственных содержаний и вещей доходит только до противоположности; различие понятий всегда закреплено остротою *противоречия*. Только нечувственное содержание и нечувственный предмет могут иметь логический

«объем» и логическое «содержание»; только им может быть свойственна «родовая-видовая» связь; именно они слагаются в логические «суждения-тезисы»; только при их помощи можно строить силлогизмы, доказывать, познавать и спорить. Примешиваясь к этому строю, чувственные образы отчасти искажают его, отчасти подчиняются ему, но *отнюдь не совпадают* с ним и не отождествляют своих законов с его законами. Зрелая мысль видит инородность и специфичность этих рядов; незрелая душа блуждает, смешивается и запутывается. И тем не менее *всякий* человек, поскольку он *умозаключает* или *спорит*, имеет дело с *нечувственными, логическими* содержаниями, как бы беспомощно, сбивчиво и недоуменно он ни обходился с ними. Именно в этом нечувственном виде мыслитель познает *истину*, ибо истина есть всегда *истинный смысл*, подлежащий закону тождества и закону внутренней непротиворечивости. Итак, истина имеет нечувственную форму, и путь к ней ведет через восприятие нечувственных содержаний.

Далее, и *воле* доступны нечувственные содержания. Обращаясь к какому-нибудь содержанию и приемля его, воля делает его *целью*, т.е. предвосхищаемым предметом своих творческих напряжений. Это предвосхищение и творчество может относиться к вещественно-чувственным явлениям, но может возводить душу и к нечувственным обстояниям. Такова, например, воля к истине. Но еще доступнее для обычного сознания *воля к добру*, также возводящая душу к особым нечувственным содержаниям. Когда добро является искомым и осуществляемым заданием, то душа имеет перед собою проблему *объективной ценности* своей цели и обусловливает приятие цели именно ее объективною ценностью; она вопрошает о нравственно-наилучшем, *совершенном*, и к нему применяет свою волю. Это вовлекает волю в особое ценностное измерение действий и состояний, и делает предметом ее особое *нечувственное качество*, именуемое *нравственным совершенством*. Нравственное совершенство обретается особым нечувственным органом души, именуемым совестью, и не поддается никакому чувственному восприятию. Совестный акт, имеющий сложную, эмоционально-познавательную, но прежде всего *волевую* природу, заставляет человека воспринять нравственное *совершенство* как *живую сверхчувственную силу* — сначала в самом себе, а потом и в других людях; и на этом пути душа вовлекается в особое, опытное, нечувственное созерцание мира и привыкает вращаться среди тех содержаний, нечувственный слой которых может быть ориентирован на чувственных явлениях и образах, но отнюдь не совпадает с ними своим строем и своими категориями. Таково, например, обстояние *нравственной правоты, побеждающей в жизни вопреки своему житейскому бессилию*. Великие создатели этики всегда утверждали, что совестный опыт вводит душу в новый порядок бытия, как бы ни охарактеризовать это строй, как «даймонический»,

вместе с Сократом, или как «нравственный миропорядок», вместе с Фихте, или же как сферу «всеобщей воли» вместе с Гегелем.

Добро есть нечувственный предмет; совесть есть живой орган, открывающий к нему доступ. Поэтому *всякий* человек, поскольку он не стал жертвой исключительной, сатанинской злобы, поскольку он способен видеть нравственно лучшее и желать его — имеет дело с *нечувственными, эстетическими содержаниями*, как бы беспомощно и сбивчиво он ни обходился с ними.

Подобно этому человеку доступен целый ряд *аффектов*, посвященных нечувственным содержаниям. Напрасно было бы думать, что аффекты души могут пленяться и возгораться от восприятия вещей или их протяженных образов. Если даже обычно страсть человека прилепляется к внешней видимости, то это еще не значит, что ею руководит в этом смутное искание сверхчувственной сущности. *Искусство* обнаруживает это искание с несомненною определенностью и силою: ибо то, что вынашивает и осуществляет истинный художник, есть всегда обстояние, несводимое к чувственной видимости его произведения. Художественный аффект, приводящий в движение творческую фантазию, всегда глубже своего чувственного повода; так что предметное содержание эстетического произведения никогда не исчерпывается его чувственно восприемлемою материею. Истинный художник ищет не «удачного» выражения и не «красивого» сочетания, но *красоты*: он стремится *явить сверхчувственное, предметное содержание своего аффекта* в виде адекватного, чувственно-единичного образа, «красивость» и «удачность» которого могут быть только порождением сверхчувственного предмета, уловленного в адекватном опыте. Такова природа всего художественного.

Однако жить сверхчувственным содержанием дано не только аффекту, обращенному к *красоте*, но и аффекту, религиозно обращенному к *Богу*, этически обращенному к *добру* и познавательно обращенному к *истине*. Молитва, умиление, покаяние, мировая скорбь, сомнение и очевидность — вот состояния души, которые доступны всем людям и в которых аффект одержим сверхчувственным содержанием. Историку духовной жизни достаточно указать на молитвенный экстаз брамина, на одухотворенный эрос Сократа и на ту «интеллектуальную любовь к Богу», о которой говорил Спиноза: а христианину надлежит вспомнить о том поклонении «духом и истиною», которому учил Христос.

Наконец, самое *воображение* может быть посвящено нечувственным содержаниям — и в повседневной жизни, поскольку человек воображает себе душевные состояния своих ближних, и в искусстве, поскольку оно изображает состояние человеческого духа, и в религии, поскольку душа восходит к созерцающему восприятию Божества, и в фи-

лософии, поскольку соображение покорно следует указаниям безобразной мысли или сверхчувственного воленапряжения.

Все это означает, что старая классическая формула «nihil est in intellectu, quod non fuerit ante in sensu» — неверна; и не только потому, что она принимает генетический повод переживания за самое содержание возникшего акта, но и потому, что она принимает генетический повод переживания за самое содержание возникшего акта, но и потому, что *сенсуальность* отнюдь не есть черта, свойственная *всем* содержаниям души и духа. Здесь недостаточна даже оговорка «nisi intellectus ipse»; ибо дело не только в том, что сам познающий интеллект имеет нечувственную природу, но в том, что дух человека *может* и *должен* иметь дело с нечувственными содержаниями и — через них — со сверхчувственными предметами <...>.

III. О возрождении философского опыта

2. При таком положении дел и при наличности такого духовного диагноза, философия наших дней должна выступить и установить, что вопрос *об объективной реальности и объективном значении духовных предметов* есть вопрос *философический* и что разрешать его помимо философии, ее опыта и ее исследования — невозможно; во всяком случае — претенциозно, легкомысленно, несостоятельно, смешно. Природа добра, художественной красоты, истины, права и государства, и вообще всех содержаний, совместно слагающих духовнозримую земную ризу Божества, — исследуется философией и *только* философией; это предметы *ее* специальной компетенции; это вопросы *ее* ведения и *ее* решения. Сомнение в бытии этих предметов есть *философское* сомнение, которое обязано осознать свою природу; отрицание этих предметов есть решение философического вопроса, философски даже не поставленного теми, кто якобы решает.<...>

Высказываясь о духе, человек может или совсем не подозревает, что тут нужен особый духовный подход, что здесь особый *опыт*, требующий особой культуры; или, зная это, он может сообразить, что он уже приобрел этот опыт или даже удостоверился в чем-то, тогда как на самом деле он ничего не испытал и ничего не увидел. Ибо иметь естественное право на духовный опыт и естественную способность к нему не значит еще осуществлять это право и укреплять эту способность. <...>.

8. ...Лишь после этого позволительно и продуктивно ставить вопрос о *бытии* духовных предметов и о *самом способе* их бытия. Ибо *субъективная духовная анестезия* как реальное познавательное препятствие окажется преодоленною и отпадет. И первое, что исследователь поймет, будет то, почему одни *утверждают* их бытие, а другие — *отрицают*, тогда как, по существу принципиально, испытать их может

всякий... Только осуществляющий опытное общение с ними может измерить всю необходимость, незаменимость такого опыта, всю его доказательно-показательную силу.

Естественно, что исследователю, сомневающемуся в бытии этих предметов, придется сначала пройти через период неуверенности и колебания. Ибо на первый взгляд все то, с чем ему придется и удастся иметь дело, будет «только содержанием его собственного, субъективного переживания». Так, *мысль* его будет переживать безобразный логический смысл; но ведь это и будет как раз смысл, переживаемый его собственным, субъективным мышлением: смысл, помысленный его мыслью, в ней содержащийся и заключенный; «не более». Подобно этому, *воображение* его будет переживать художественный образ; ведь это и будет как раз воображенный им образ; имманентный его воображению: как вещественный субстрат пейзажа, его *эстетическая материя* — окажется вне субъекта, картиною в пространстве; воображенное содержание пребудет в его субъективном акте; где же еще духовный *предмет*? Если *я переживаю* веяние божественного присутствия, естественное право, доброту, то разве это не дает возможность и основание говорить только о моих субъективных состояниях и о пережитых в них, мною осубъективленных содержаниях?.. Где же здесь объективные предметы? Да и возможно ли вообще добраться к ним через сплошную чащу субъективных переживаний и осубъективленных содержаний? А если невозможно, то зачем о них говорить и думать?

Трудность проблемы ясна. Для разрешения ее необходимо *отличить в самом содержании*, распознать *через содержание*, осязать *из-за содержания — присутствие самого предмета, его живой ритм, его* содержательные качества и *его способ бытия*. Необходимо удостовериться с очевидностью, что *духовные предметы*, каждый по-своему, *не сводятся к субъективным* (моим или чьим-нибудь чужим) *пережитым содержаниям*, не совпадают с ними ни *по количеству, ни по качеству, ни по модальности, ни по законам своего ритма и своей судьбы*. Так, надо опытно и окончательно убедиться, что субъективно переживаемых содержаний может и не быть, но что предметы от этого не гибнут; что эти содержания множественны, бесчисленны, а каждый духовный предмет как таковой единен; что эти содержания различны, повторны, часто изменчивы и периодичны, тогда как духовный предмет единообразен и непреходящ; что, наконец, эти содержания могут быть *верны*, причем самая идея неверности уже таит в себе предположение объективного предмета — тогда как приложение к духовному предмету идеи неверности или ошибочности — несостоятельно и дает бессмыслицу. Кто испытает и увидит это различие, тот eo ipso осязает *за* субъективными духовными содержаниями *второй*, по-иному сущий и обстоящий план бытия, несводимый к субъективному плану и неразложимый на его элементы.

Этот второй план бытия необходимо различить и увидеть наподобие того, как человек уже научился различать и видеть *пространственные* вещи из-за *протяженных* содержаний, коррелятивно и сходно, именно с ними связанных. В этом втором плане и обстоят духовные предметы; они обстоят по другому способу, чем субъективные содержания и потому мыслятся и познаются в других, особых категориях. <...>.

Точно так же: различные люди в различные времена то переживали естественное право, то *не* переживали его; обращались к нему неверным или полуверным актом, приписывали ему несоответственное, нарекали его именем свои выдумки и уверяли других и себя, что это так и есть на самом деле; а само естественное право от этого не улетучивалось и не искажалось, не становилось ни призраком, ни произвольно меняющимся вздором. <...>

10. ...Необходима новая философия *научной очевидности*, отправляющаяся от пересмотра идей *метода* и *доказательства* и освобождающая науку от порабощения чувственному восприятию; это необходимо для того, чтобы осмыслить гибельный фантом противорелигиозной науки и трагическую немощь противонаучной религии, чтобы развязать предметные крылья и науке и религии и помочь ученому возродить в себе созерцание *своего* предмета при свете великих *духовных* Предметов.

Публикуется выборочно, по изданию: И.А. Ильин. Религиозная философия. Т. 2. М., 1994. С. 32–37, 48–49, 66–67, 71.

Составление Т. Дмитриева

2. <...> Очевидно, что, если из беспорядочного, неурегулированного скрещения индивидуальных элементов получается нечто *общее*, какое-то единство, какой-то порядок, то это возможно лишь при условии, что через посредство индивидуальных элементов действуют и обнаруживают свое влияние некие *общие силы*. Но в таком случае загадка «общего» или «единства» в общественной жизни не разрешена, а только отодвинута вглубь. Мы снова стоим перед вопросом: как, в какой форме реально в обществе *нечто общее*, а не только одни разрозненные, замкнутые в себе и лишь извне соприкасающиеся между собой индивиды?

3. Логическая проблема «общего» и «единичного» в применении к общественной жизни

Так поставленный вопрос принимает ближайшим образом характер общефилософской или, точнее, логической проблемы реальности и объективной значимости «общего» и «единичного». Существует ли «общее», как таковое, объективно, в самой реальности вещей, или «существует» в точном смысле слова только одно единичное, тогда как «общее» есть лишь субъективный синтез, некое лишь умственное объединение, производимое нашей мыслью, нашим сознанием?

Здесь не место подробно обсуждать этот вопрос, образующий, как известно, по существу, уже со времени Платона предмет длительного спора между «номиналистами», отрицающими реальность общего, и «реалистами», его утверждающими. Мы ограничиваемся здесь ссылкой на итоги современной логики и теории науки, с последней убедительностью показавшей, что общее, как таковое, невыводимо из единичного? и что при отрицании объективной значимости и реальности общего оказывается необъяснимым ни самое образование понятий, ни их значение для знания (Гуссерль, Лосский). Весь спор основан здесь на длительном, многовековом недоразумении: человек «здравого смысла» предполагает, что логический «реалист», утверждая реальность «общего», утверждает его реальность в привычной для чувственного сознания форме реальности единичного, т. е. в форме пространственно и временно локализованного бытия; по меткому указанию Лосского, номиналист воображает, что утверждение реальности «лошади вообще» равносильно утверждению, что эта «лошадь вообще» пасется на каком-то лугу. Если же принять во внимание, что общее именно в качестве общего не есть единичное и потому не может «быть» в определенном месте и определенной точке времени, а может быть только сверхпространственно и сверхвременно — так что «лошадь вообще» не может быть «единичной лоша-

дью», а может *быть* только как реальное единство, проникающее все множество единичных лошадей и существующее *в нем*, — то недоразумение само собою исчезает. «Лошадь вообще» не существует так, как существует отдельная лошадь; но она реально есть как единство зоологического вида лошади, который не выдуман людьми, а есть подлинная реальность в самой природе.

Применяя эти общие соображения к проблеме общества, мы можем сказать, что единство общества есть ближайшим образом отражение реального единства «человека вообще», неких общих человеческих начал и сил, действующих в единичных людях и через их посредство и потому сказывающихся в реальности их совместной жизни. Если бы каждый единичный человек был замкнутой в себе и совершенно своеобразной реальностью, не имеющей ничего общего с другим человеком, то общество как единство совместной жизни было бы, очевидно, невозможным. Единство общества, общность порядка и форм жизни определяются ближайшим образом общностью человеческих потребностей, человеческой природы, и эта общность есть подлинное реальное единство, скрытое за множественностью отдельных индивидов — так же, как за беспорядочной игрой «атомов» в физической природе стоит реальность действующих в них общих сил природы, выражающихся в общей закономерности явлений природы. Социальный «универсализм» есть в этом смысле просто приложение к обществоведению общего логического «реализма» как всеобъемлющего принципа научного знания вообще. <...>

Но сколь ни существенно понимание и учтение реальности общих начал в общественной жизни — изложенное выше формально-логическое объяснение единства общества из реальности «общего» в человеческой жизни, как во всяком бытии вообще, все же оказывается недостаточным. Оно помогает нам понять природу общества, но не объясняет самого основного вопроса: как возможно вообще общество как упорядоченное единство совместной жизни? В самом деле, «общее» в формально-логическом смысле как единство, конкретно выражающееся в *одинаковости* многих единичных существ, очевидно, еще не содержит объяснения конкретного единства их жизни в смысле ее *объединенности*. Люди, конечно, во многих отношениях одинаковы, будучи воплощением единого вида «человека вообще»; все люди едят, пьют, работают, исполнены одинаковых, в общем, потребностей, страстей, сил и слабостей. Но эта одинаковость могла бы, казалось бы, выражаться в каждом человеке и без того, чтобы люди были объединены в одно конкретное целое, как есть виды животных, живущих обособленно, в одиночку. Более того: ведь силы разъединяющие, силы корысти и эгоизма, также *общи всем людям*; именно из того, что все люди, обладая одинаковой природой и одинаковыми потребностями, хотят одного и того же — но

каждый для себя самого, — и вытекает борьба между людьми, стремление не к совместной жизни, а к взаимному уничтожению. Кант в своих этических рассуждениях иронически отмечает ту мнимую «гармонию», которая вытекает из этой общности эгоистических, разъединяющих человеческих вожделений. Учение Гоббса о «естественном» состоянии как войне всех против всех, т. е. как об отсутствии общества как объединенного целого, также опирается ведь на утверждение *общей* природы человека, именно как «волка» в отношении своего ближнего.

Общество есть, таким образом, больше чем единство в смысле *одинаковости* жизни; оно есть единство и общность в смысле *объединенности, совместности* жизни, ее упорядоченности, как *единого конкретного целого*. С другой стороны, это последнее единство, образующее само существо общества, есть не только единство однородного, но и единство *разнородного* в людях и их жизни. Всякое общество основано на разделении труда, на взаимном восполнении и согласовании разнородного. Основа, ячейка и прототип общества — семья — имеет свое единство не просто в однородности его членов, как «людей вообще», но вместе с тем в их разнородности — в разнородности между мужем и женой, между родителями и детьми. То же самое мы имеем в общественной объединенности различных классов, сословий, профессий и т. п. Общество есть конкретное целое как единство разнородного, и потому и с этой стороны усмотрение реальности общественного единства в одной лишь реальности «общего», как такового, недостаточно.

Публикуется по изданию: Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Paris, YMCA-Press, 1930. С. 70–76.

Г.О. Винокур (1896-1947)

В монографии «Биография и культура» Г.О. Винокура, известного лингвиста, секретаря, а затем и председателя МЛК, активного сотрудника ГАХН[1], хорошо знакомого с деятельностью Г. Шпета[2], посвященной проблематике, на первый взгляд далекой от традиционной феноменологической и в целом философской тематизации, трудно было предположить наличие какого-то влияния со стороны Эдмунда Гуссерля. Но именно здесь нам удалось обнаружить его следы не только на уровне демонстрации знакомства с современной западной философией, простого любопытства или наивного прозелитизма, но и на содержательном методологическом уровне. Винокур, очевидно неплохо знакомый с ранними работами Гуссерля, не без успеха попытался применить феноменологический метод к разрешению ряда проблем развиваемой им новой гуманитарной философско-исторической науки — биографии, точнее, анализу биографии как особого вида дискурса и антропологического опыта. Свое исследование, кстати, Винокур определял как «предметный анализ биографической структуры» (с. 84).

Прежде всего Винокур не считает плодотворным рассматривать биографию только как жанр художественной или научно-популярной литературы и целиком располагать ее проблемы в разделе «эстетики»: «Эстетика — только возможная, но никак не обязательная характеристика той сферы духовной жизни, которую мы пытаемся здесь выделить и определить» (с. 11). Он предлагает рассматривать биографию не только как прикладную дискурсивную практику, но и как совершенно самостоятельную область философской экспериментации и рефлексии.

Уже в начале работы Винокур обнаруживает применение специфически ориентированной феноменологической редукции, предполагающей очистку своеобразного предмета биографии — *личной жизни* биографируемого, «для того, чтобы он стал доступен нашему взору в своем собственном содержании» (с. 13), т.е. в его сущности и природе. Жизнь эта, по Винокуру, есть конкретная реальность («живая связь» Дильтея), неразложимая и цельная в своей конкретности, а не произведение каких-то множителей. В поиске соответствующего «синтеза» заключается основная задача исследования Винокура. По его словам, природа и сущность искомого предмета биографии представляют собой «феноменологическую смысловую данность». А это значит, что и психология (как учение о явлениях душевной жизни) не в состоянии обнять собой центральную проблематику биографии.

С развитием современной биологии стало ясно, что традиционный предмет психологии целиком располагается в ее ведении. И совершенно логично здесь у Винокура появляется ссылка на I том *Logische Untersuchungen* (S. 196), в котором один из «первых могильщиков» психоло-

гии как базовой для «наук о духе» теоретической дисциплины писал: «Область психологии есть именно область биологии, и таким образом она дает место не только для абстрактно-психологических исследований, которые, по примеру физических, направлены на раскрытие элементарных законов, но и для конкретно-психологических и специально телеологических разысканий. Эти последние конституируют психологическую антропологию как необходимый придаток к физической» (с. 15–16).

Далее Винокур ссылается на дильтеевскую «Описательную психологию» и «Geisteswissenschaftliche Psychologie» Шпрангера (а также работы Енша и В. Стерна) как на попытки восстановить фундаментальное положение психологии в гуманитарных исследованиях. Биография, как в прямом смысле осуществленная душевно-духовная жизнь человека и специфическая наука о такой жизни, вторгается в область обозначившейся здесь полемики не столько как иллюстративный материал, сколько как пространство экспертной проверки таких предпосылок и проблем «конкретной психологии», как «единство человеческого Я», «индивидуальность как закономерно связанная с предметным миром субстанция», «понимание» и т. д. И с точки зрения новой науки Винокур экспертирует эти концепты отнюдь не в пользу психологического направления, вскрывая вслед за Гуссерлем «предметную направленность сознания», чуждую всякому объективистскому самонаблюдению и аналогизирующему вчувствованию.

Мы не обсуждаем сейчас, насколько сама феноменология защищена от упреков в применении последних психологистских операций при анализе интерсубъективных отношений. Важно то, что Винокур следует далее не столько Гуссерлю, сколько Шпету (его «Истории как проблеме логики» и «Эстетическим фрагментам, II–III») в историческом и структурном понимании предмета биографического анализа (с. 18–19, 24), каковое и должно привести, по его убеждению, к искомому «синтезу». Характерная цитата: «...предмет нашего изучения, для того, чтобы овладеть им в его конкретной полноте, должен пониматься нами *структурно*. Мы должны как бы рассечь его вдоль всей его глубины, чтобы увидеть, как внешнее переходит там во внутреннее и через какие сочленения форм совершается этот переход от наблюдаемого к уразумеваемому, от явления к его содержанию. Остается, следовательно, взглянуть на историю личной жизни как на особую структуру и произвести расчленение в той системе форм, которая конституирует ее как исторический предмет sui generis».

Именно в этом пункте Винокур прибегает к понятию интенциональности, с помощью которого он характеризует биографическое событие как элемент внешней формы в биографической структуре (с. 27). Действительно, все происшествия являются значимыми для *кого-нибудь*,

происходят с *кем-нибудь*, даже если речь идет об общих и абстрактных предметах (история, литература). Эта направленность и составляет предметность события, и вне ее, как пишет Винокур, немыслимо само биографическое событие.

Но ведь не всякое событие имеет биографический характер: задача, следовательно, состоит в поиске специфических предметностей, отнесение к которым сделает событие именно биографическим. По Винокуру, «этот предмет (кто-нибудь), эта «автоонтическая форма» в биографической структуре, являющаяся как бы носителем предметных качеств личной жизни, есть, разумеется, сама личность».

Но как именно «работает» личность в качестве такой формы в целостной биографической структуре, для которой важна не столько сама личность, сколько «личная жизнь», остается непонятным. Ответить на этот вопрос Винокур и берется в публикуемой нами ниже главе «Биографии и культуры».

Но социальная историческая действительность и соотнесенная с ней форма личности связываются в биографической структуре в некое единство отнюдь не случайным образом, а благодаря особым *переживаниям*, как *внутренним* (имманентным) формам их отношения.

Переживание понимается при этом не как только лишь психическое состояние — ощущение или представление, а прежде всего как "сама жизнь, непременно конкретная и цельная". Здесь надо иметь в виду, что Винокур отождествляет "жизнь", "сознание" и сферы "духовного опыта" и "творчества" (личной жизни как особого творчества), поэтому насчет его дискурса не следует особенно обольщаться ни антропологически, ни феноменологически ориентированным интерпретаторам. Нас же интересует в данном случае нейтральный анализ хода размышлений Винокура. И в этом плане он дает любопытное направление в понимании биографии: "Пережить что-либо, — замечает Винокур, — значит сделать соответствующее явление событием в своей личной жизни" (с. 39). Получается так, что переживание — это и есть биографическое событие, а событие, в этом смысле, суть переживание, а значит — то или иное событие можно рассматривать как составляющую той или иной биографии, только если оно было действительно пережито биографируемой личностью.

Здесь возникает первая трудность, которая заключается в различии переживаний заурядных и гениальных личностей — почему одни имеют блистательную биографию, другие — вообще ею не обременены, хотя также претерпевают немало «переживаний». В этой связи Винокур пишет о различиях в качестве личной жизни (типа того, что у гениев оно является результатом «подлинно-художнического проникновения» и обладает «художественным» же смыслом, а у плебеев — лишь чем-то

банальным, поверхностным и малоценным), которые, однако, не тождественны качеству самих переживаний.

И здесь Винокур задействует основные феноменологические различия предмета, содержания и качества переживаний (с. 40), позволяющие ему, во-первых, отделить психическую сторону переживаний от предметно-содержательной, а во-вторых, в самом «что́» переживаний развести собственно предмет (стол, луна книга) и «содержание направленного на соответствующий предмет переживания (напр., я стругаю стол... читаю книгу и т.п.)».

В свою очередь, последнее различие позволяет проследить путь становления исторического события в биографическое: «Историческое событие, положим, смерть Наполеона, не само по себе превращается в событие биографическое, а лишь является той предметной основой, на которой биографическое событие (Пушкин узнал о смерти Наполеона) возникает как выражение переживания» (там же).

В целом Винокур следует в разбираемой работе вполне традиционной герменевтической стратегии, обогащенной некоторыми методологическими достижениями феноменологии, но привносит в это поле и нечто новое — например, понимание развития (в качестве модификации личности) как синтаксиса (С.32–33). По словам Винокура, для личности важно не то, что она исторически развивается, а то, что она возникает и имеет место только как нечто развивающееся и становящееся. Это различие в понимании развития трудноуловимо, но оно поистине фундаментально, ибо новое понимание отходит от классического представления о становлении как предикате некоей субстанции. Винокур намекает здесь на отказ от хронологической структурации биографируемой личности в пользу иной модели развития — именно синтаксической. В биографическое пространство входит таким образом только то, что имеет синтаксическую, дискурсивную природу, т.е. выходит на символический уровень и приобретает знаковую природу.

На этом же основании Винокур отводит указания на «несказанное», невыразимое в переживаниях, связывая его только с неуспехом соответствующих биографических исследований, который, как он полагал, может быть принципиально преодолен в автобиографии.

Следующим моментом является «как» соответствующего переживания, связанного с отношением к пережитому событию со стороны биографируемого автора, к которому Винокур обращается в следующей V главе. Здесь Винокур анализирует последнюю форму биографической структуры, которая обеспечивает связь между переживанием и деятельностью (поступками и жестами) биографируемого лица. К соображениям Винокура здесь не мешало бы прислушаться тем отчаянным бахтиноведам, которые, вульгарно понимая своего учителя, неоправданно субстантивируют деятельностную сторону человеческой жизни: «Факты,

в которых выражается деятельность, — пишет Винокур, — интересуют биографа не сами по себе, а только в той мере, в какой позволяют усмотреть в себе следы особой жизненной манеры данного персонажа, как особый стиль его действования» (с. 46). К близости этих рассуждений Бахтину у нас еще будет возможность вернуться[3].

Итак, манера, стиль личной жизни, позволяющие увидеть, как переживается то или иное событие конкретным, «этим» человеком и является, по Винокуру, новой формой в структуре биографии. «В отличие от предицирующей функции переживания, — пишет далее Винокур, — мы имеем здесь функцию экспрессивную. Те формы, которые выполняют в структуре биографии эту экспрессивную функцию, я предложил бы назвать формами поведения» (с. 48). Именно как экспрессивные формы эти приобретают значение стилистических.

Разумеется, вопросы остаются и после этого, и главный состоит в том, как все-таки различаются переживания «великих» и «малых» и каким образом биография вообще осуществляется как письмо о чьей-то значимой жизни[4].

Но надо иметь в виду, что пережить, по Винокуру, значит не только воспринять, но осознать и выразить содержание соответствующего исторического события в тексте, чтобы таким образом перевести биографическое событие обратно в историю. И он рассматривает подобный перевод на примере поэтического произведения, истолковываемого им как поступок в личной жизни поэта.

Вопрос ставится так: «В чем можно будет усмотреть пункты пересечения биографической и поэтической истории, в каких моментах структуры поэтического слова мы найдем тот материал, о котором можно было сказать, что он является одновременно материалом и биографии и истории поэзии?»

Вывод Винокура нетривиален: «Стилистические формы поэзии суть одновременно стилистические формы личной жизни».

Здесь очевидна направленность анализа Винокура на тотальность произведения, единство его биографического и содержательного анализа (характерна ссылка на Одоевского: «материалы для жизни художника одни: его произведения»), однако в то же время вопрос о литературных памятниках как источниках получения биографических данных он решал отрицательно (см. Г.О. Винокур. Биография как научная проблема. Тезисы доклада // Г.О. Винокур. Биография и культура. М., «Русские словари», 1997). Во всяком случае стратегия, рассматривающая развитие как развернутую в синтаксической (а не эволюционной) конструкции личность, позволила Винокуру вплотную приблизиться к идее картирования биографического поля как наиболее плодотворного на сегодня подхода к проблематике биографии.

1 Доклады Винокура в философской секции ГАХН: «Биография как научная проблема» (13.X.1924), «О возможности всеобщей грамматики resp. поэтики» (1926–1927). Помимо «Биографии и культуры» (М., Труды ГАХН, т. 2, 1927), в *Трудах* ГАХН в том же году было напечатано его исследование «Критика поэтического текста».

2 Существует рецензия Г.О. Винокура на «Эстетические фрагменты» в сб. «Чет и нечет» (Пг., 1925).

3 Фрагмент раннего сочинения М.М. порекомендовал нам включить в антологию профессор из г. Бохума (Германия) Александр Хаардт, усматривающий в содержащихся в нем анализах интерсубъективности близость соответствующим исследованиям М. Шелера. Мы обратимся к этой задаче в третьем томе нашей антологии.

4 Что говорит, кстати, о принципиальной недостаточности применения феноменологических различий к конкретному проблемному материалу, может быть и позволяющему разобрать леса, но еще совсем не обязательно узреть само здание.

IV

Но наш главный вопрос остается еще без ответа. Как укладывается все это, т. е. и тело, и душа, и самый принцип выражения, их сочленяющий, словом, вся личность как конкретная структура, – в структуре биографии в качестве ее автоонтической формы? Обратим однако внимание на то, что, собственно, побуждает нас задать самый этот вопрос. Ведь личность как особый исторический предмет – не есть центральный пункт внимания биографа. В ней он видит не средоточие своего научного интереса, и не разгадку своей проблемы, а только некоторое движущее начало, созидающее и творящее действительный предмет его изучения – личную жизнь. Вот почему для биографа личность интересна не как константное и определившееся, а непременно как динамическое. Та особая модификация, в форме которой личность занимает свое место в сознании биографа, есть модификация личности в ее развитии. Все, что здесь может быть сказано относительно исторического контекста вообще (см. выше, III), – остается, конечно, справедливым и для данного случая, но я снова подчеркиваю только принципиально иную ориентировку научного внимания, принципиально отличную тенденцию научно-направленного сознания, каковая возможность обусловливается самой первоначальной конкретностью предмета. Разумеется, что и в историческом портрете личность может быть познана только в динамических формах ее развития, но не сами эти формы являются здесь моментом, организующим и направляющий научно-заинтересованное внимание. И обратно, не менее ошибочным было бы предположение, будто модификация развития, в которой личность выступает в структуре биографии, заслоняет от взора биографа самое личность с ее собственным содержанием и показывает ему ее только в эволюции ее внешних форм. Здесь снова нужно ссылаться на опыт историка, который знает, что «эволюция есть процесс изменений, который мы мыслим как связное целое» и как «некоторое актуальное единство»*. Но я позволю себе сопоставление и еще с одной областью опыта, мне более близкой, для того, чтобы показать, что, говоря о развитии как модификации личности, я имею в виду не нечто существующее и развивающееся, а нечто только в развитии возникающее и становящееся. Ведь с этой точки зрения развитие есть не что иное, как синтаксис, в самом точном и даже буквальном значении этого термина. Самая последовательность, в которой группирует био-

* Проф. Хвостов. Теория исторического процесса, стр. 352.

граф факты развития, а отсюда и все свои факты вообще, есть последовательность вовсе не хронологическая, а непременно синтаксическая. Разве не этим объясняются все так наз. «хронологические отступления» в исторических повествованиях? Иными словами, «развитие» понимается здесь мною точно так же, как словесный контекст. Мне непонятна, к примеру, немецкая или латинская фраза, пока я не добрался в ней до глагола и не знаю, родительный или винительный передо мной падеж в русском языке, пока я не раскрою синтаксических отношений данного слова: точно так же непонятен мне Гете – автор Вертера, если я не знаю его как веймарского министра и ничего не пойму я в ребенке – Лермонтове, пока не узнаю о «вечно-печальной дуэли» на склоне Машука. И если фраза, синтагма, есть, в конце концов, то же слово, поскольку на нее без остатка переносятся все качества последнего, то и развитие есть не что иное, как только синтаксически (вовсе не эволюционно!) развернутая личность.

Понимаемые так формы развития и суть те автоонтические формы, на которых строится биография, подобно тому, как все строится в слове на синтаксисе как его предметной основе и носителе его предметных качеств*. Так обусловливается та широта понимания, которая требуется для того, чтобы в самом развитии видеть явление истории κατ'ἐξοχήν. – Сюда относятся, следовательно, наряду с проблемами, так сказать, семейно-физиологическими (наследственность, генеалогия и т. п.), также и такие культурные по преимуществу проблемы, как история образования, круг культурных влияний и воздействий, где может быть установлена, в параллель семейной, своя особая генеалогия, и пр. Один из важнейших вопросов этого рода есть, напр., вопрос о соответствующем культурном поколении как носителе некоторых типических черт развития. «Павел созревал необычайно быстро. Его гофвильские письма, писанные в возрасте 12–16 лет, поражают зрелостью суждений и отчетливостью слога; 14-ти лет он цитирует Княжнина и вспоминает швейцарские страницы в "Письмах русского путешественника"; у него ясный взгляд на вещи, он думает о своем будущем, он во всем рассудителен и сдержан. Это раннее развитие было в его время общим явлением: то же самое мы видим и в отрочестве Пушкина, Чаадаева и даже таких заурядных людей, как Д.Н. Свербеев»**. Это не есть общность судьбы или биографии, это только одинаково или похоже направленное развитие, исторически-обусловленное совпадение этапов личного роста. Другой пример такого рода, может быть еще более ценный в иллюстративном отношении, – знаменитая «пушкинская плеяда»,

---

* Ср. H.Paul. Prinzipien der Sprachgeschichte. S. 351: «Aufgebaut wird nur mit Hilfe der Syntax».

** М.О. Гершензон. Декабрист Кривцов. Берлин 1923(2), стр. 160.

относительно которой историки литературы никак не могут столковаться, что собственно надлежит разуметь под этим собирательным именем. И действительно, одного историко-литературного материала здесь недостаточно, и банальная фраза, что к пушкинской плеяде принадлежат «прежде всего друзья Пушкина», вовсе, может быть, не так далека от истины, как кажется. Что же делать, если истина не всегда оригинальна! Но разве это подлинно литературная школа? Едва мы осмеливаемся утверждать это, как на память приходят дерптские письма Языкова, полные самых обидных суждений для перлов пушкинской поэзии и цинично-бранных слов по адресу всего так или иначе к этой поэзии причастного, так что Вяземский, напр., защищающий Пушкина от критики и нападков литературных староверов, есть попросту даже подлец*. Или Баратынский, который в предисловии к первой же своей крупной вещи (Эда) считает нужным решительно отгородиться от пушкинской манеры и заявляет, что «следовать за Пушкиным ему (сочинителю) показалось труднее и отважнее, нежели идти новою собственною дорогою»**. Между тем, близость всех троих несомненна. И прежде всего она сказывается в некоторых общих чертах развития, в тех одинаковых и совпадающих путях, которыми шла личность каждого в своем становлении, а затем и в некоторых особых моментах в биографии каждого, о чем речь будет ниже. Вот почему, несмотря на предыдущее, мог Языков в пламенных стихах воспевать свою дружбу с Пушкиным:

Что восхитительнее, краше
Свободных дружеских бесед,
Когда за пенистою чашей
С поэтом говорит поэт?
Жрецы высокого искусства,
Пророки воли божества!
и т. д.

В целом, таким образом, мы имеем дело с процессом, в котором личность становится личностью. Никаких "особых" материалов у биографа здесь нет, – это не есть особый "отдел" биографии, и на такое понимание я рассчитываю меньше всего. Это всего лишь биография в рефлексии на рост и рождение самой личности, как могут служить предметом рефлексии и иные моменты биографической структуры. Но здесь, может быть, снова лучше предоставить слово поэту, который доскажет нам все остальное о том, как рост этот совершается и как может

* Языковский архив I, стр. 137. – Тот же Вяземский (Соч. II, 309), а одновременно и Гоголь (Соч.[10] IV, 191) вовсе не случайно подчеркивают неродственные Пушкину элементы в лирике Языкова, сближая ее с державинской традицией.
** «Эда и Пиры». – Стихотворения Евгения Баратынского. Спб., 1826.

быть он постигнут биографом из связного и живого исторического контекста: «Кто может достойно рассказать о полноте жизни детства! Мы не можем смотреть на маленькие создания, проходящие перед нами, иначе, как с удовольствием или даже с восхищением; большей частью они обещают больше, чем могут дать, и кажется, как будто природа, нередко играющая с нами плутовские шутки, и здесь как раз поставила себе особую роль, чтобы подшутить над нами... Если бы дети продолжали расти таким образом и в том же направлении, то мы имели бы сплошь одних только гениев; но рост состоит не в одном только развитии; различные органические системы, составляющие человека, возникают одна из другой, следуют друг за другом, превращаются друг в друга, вытесняют одна другую, даже пожирают друг друга, так что от многих способностей, от многих проявлений силы через некоторое время не остается почти и следа. Хотя человеческие задатки и следуют в общем известному направлению, но даже величайшему и опытнейшему знатоку трудно заранее предсказать это направление с достоверностью, но впоследствии иногда можно заметить, что указывало на будущее»*.

Теперь мы можем вернуться к вопросу, который в свое время оставили без ответа. Вопрос этот гласит теперь так: если текущая социальная действительность есть внешний материал биографии, а личность в ее развитии – та предметная форма, к которой этот материал соотносится, то в чем, собственно, состоит это отношение между первой и второю? Наперед уже ясно, что мы подошли к какому-то центральному пункту в нашем анализе. Вспомним, что именно в этом отношении между формой и предметом, к которому она соотнесена, мы хотели открыть критерий самого отбора биографического материала из общей наличности фактов, доставляемых нам исторической действительностью в целом. Как мы можем теперь убедиться, критерий этот состоит в том, что исторический факт (событие и т. п.), для того чтобы стать фактом биографическим, должен в той или иной форме быть пережит данной личностью. Переживание и есть та новая форма, в которую отливается анализируемое нами отношение между историей и личностью: становясь предметом переживания, исторический факт получает биографический смысл, – так может быть сформулирован этот новый шаг в глубь биографической структуры.

Эта формулировка ведет к двум, по крайней мере, важным следствиям. Во-первых, это есть шаг действительно в глубь структуры, что видно уже из самого по себе центрального положения этой новой отысканной нами формы. Положение этой формы между внешненаблюдательным жизненным материалом и самой личностью, для которой данный материал только и становится жизненным, уже само по себе

* Dichtung und Wahrheit. II.

говорит за то, что именно через нее и открывается то специфическое и особое, которого мы в данном случае ищем. Иначе мы могли бы сказать так: переживание есть внутренняя форма* биографической структуры и в этом качестве – носитель специфически биографического значения и содержания. – Во-вторых, в соответствии с тем методом, которому мы следуем все время, наша формулировка предполагает возможно более широкое истолкование самого термина "переживание". Личность, говорили мы выше, есть то, что живет и без чего нет самой жизни. Но то, в чем живет личность, – и есть переживание, можем мы теперь добавить. Это не есть, таким образом, феномен только психологический. У переживания есть своя структура, в которой особое место принадлежит и психическому, но в целом – это снова не ощущение или представление, а сама жизнь, непременно конкретная и цельная. Находя свой источник, зачинаясь – в непосредственной чувственной интуиции, переживание получает в сфере сознания свой смысл и содержание, – и именно так оно и должно изучаться. "Когда я разумею, что говорит другой, когда я наслаждаюсь произведением искусства, когда я чувствую свою судьбу в деснице божьей, когда меня кто-нибудь любит, то все это – переживания" **. В целом, мы вправе смотреть на сферу переживания как на сферу духовного опыта в широком смысле слова. Здесь бьет ключом и творится та жизнь, постичь которую хочет биограф.

Это и в самом деле есть та сфера личной жизни, где мы получаем право говорить о личной жизни как творчестве. Личность здесь – словно художник, который лепит и чеканит в форме переживаний свою жизнь из материала окружающей действительности. Пережить что-либо – значит сделать соответствующее явление событием в своей личной жизни. Когда говорят, что человек много и глубоко жил, то этим хотят сказать, что он умел находить в том, что его окружает, богатый материал для своих переживаний. Само собою разумеется, что то особое и специфическое творчество, которое мы здесь усматриваем, не есть творчество механически количественное. Дело не в арифметическом подсчете переживаний, – ибо кто сравнился бы тогда по богатству личной жизни с железнодорожным контролером или продавцом универсального магазина, – а в особом качестве личной жизни, которое является результатом того подлинно-художнического проникновения, с каким жизненно-одаренная личность умеет открывать значительное под незаметной

---

* Термин этот заимствуется мною из лингвистической традиции, в соответствии с тем пониманием структуры, которому я здесь следую. Относительно иной интерпретации этого термина, как раз в сфере учения о личности, см. упоминавшиеся уже вначале указания Шпрангера, где приведена и соответствующая литература.

** E. Spranger, op., S. 24.

внешностью или отличать глубокое и содержательное от поверхностного и малоценного. Но это качество, на своей высшей ступени действительно придающее личной жизни подлинно творческий, художественный смысл, – не есть еще качество самих переживаний. Мы должны подчеркнуть это с особой настойчивостью. До тех пор, пока мы говорим о переживании как внутренней форме биографической структуры, т.е., как о той сфере биографии, где она впервые только и становится биографией, мы говорим только о содержании переживания, а не о качестве его. Тривиальное словоупотребление, в котором под переживанием разумеются лишь некоторые типические состояния психики, – не должно вводить нас в заблуждение. Мы задаемся сейчас не вопросом о том, как переживается данное переживание, а только о том, что в нем переживается. Не душевные реакции и волнения, не интенсивность восприятия или глубина чувства, – а только предметно направленное состояние сознания составляет здесь тему нашего анализа. В самом вопросе – что переживается? – мы, таким образом, в свою очередь должны различать два смысла. Задавая этот вопрос, мы спрашиваем, во-первых, о предмете соответствующего переживания (напр., стол, луна, книга, друг, война и т.п.), а во-вторых – о содержании направленного на соответствующий предмет переживания (напр., я строгаю стол, люблю друга, ненавижу войну, читаю книгу и т.п.). Может быть, здесь уместно было бы говорить о содержании переживания в отличие от его содержимого. Как бы мы, впрочем, ни обозначали это различие, важно только помнить, что оно есть и что оба эти значения термина "переживание" нужно еще отличать от третьего, когда под переживанием понимается его качество. Мы можем, следовательно, в интересах точности сказать, что историческое событие, положим, смерть Наполеона, не само по себе превращается в событие биографическое, а лишь является той предметной основой, на которой биографическое событие (Пушкин узнал о смерти Наполеона) возникает как выражение переживания. И уже совсем особый вопрос, как соответствующее переживание было пережито, – остался ли Пушкин к этому событию равнодушным или был потрясен, написал ли он на эту тему оду или эпиграмму и т.п. С фактами и явлениями этого рода мы еще встретимся в своем анализе.

Высказанные здесь утверждения обязывают, однако, к дальнейшим разъяснениям, без которых могут остаться неустраненными некоторые существенные затруднения на пути к уразумению переживания как внутренней, т.е. предицирующей собственно формы в структуре биографии. Первое из таких возможных затруднений заключается уже в вопросе о том, какими средствами располагаем мы для того, чтобы узнать содержание соответствующего пережиания. Биография, как историческое явление весьма высокой сложности, есть, разумеется, не просто структура, а как бы структура структур, т.е. такая структура, в кото-

рой каждый отдельный член в свою очередь обладает структурным строением. Формально, таким образом, вопрос решается как будто бы и просто: поскольку мы имеем дело со структурою, мы всегда имеем дело с выражением, а потому нужное нам содержание всегда будет открываться нами через интерпретацию выражающих его внешних форм. Такой ответ был бы правилен, собственно говоря, не только с формальной точки зрения, но как раз к области переживания он на иной взгляд может показаться неприменимым. Ведь это есть та именно область, где возможные указания на "невыразимость" или "несказанность" некоторых содержаний, казалось бы, могут быть всего уместнее и убедительнее. По существу, однако, мы имеем здесь дело только с самообманом. Это правда, есть переживания несказанные, но уже хотя бы по одному тому, что мы знаем об этой несказанности, – последняя не может быть принципиальной. Я могу не рассказывать соответствующее содержание другим, – но себе самому, по крайней мере, я сказать его должен для того, чтобы мое переживание действительно было переживанием, а не просто рефлексом.

Публикуется по изданию: Винокур Г.О. Биография и культура. М., ГАХН, Философское отд., вып. II, 1927. С. 32–41.

V. Феноменология и марксизм

Баммель Григорий Константинович — еще один ярый диалектик, критик феноменологии «слева», принадлежал к группе русских философов, пришедших на места высланных в 1922 году религиозных мыслителей. Несмотря на явные заслуги перед новым государством, Баммель был все же в 30-е гг. подвергнут экзекуции советской государственной машиной. Баммель известен также как историк античной философии и участник (деборинец) философских дискуссий 20-х гг.* Возглавлял секцию «Современной философии» в несостоявшейся «Философской энциклопедии» тех лет.

«Обзор философской литературы 1916–1922 гг. по логике», фрагмент первой части которого мы публикуем ниже, появился в одном из центральных философских изданий 20-х гг. — «Вестнике социалистической академии».

* См. краткую справку о нем в: «Философы России XIX — XX столетий». М., 1993. С. 19.

Баммель Григорий Константинович

Проблема логики в современной философии
(обзор литературы 1916–1922 гг.)

Логика стала предметом ювелирного искусства. В наше время она сводится к произвольной, поражающей своей запутанностью и абстрактностью инкрустации голых понятий. Понятия лишаются реального предметного смысла, а вместо объективного применения их строятся темные таинственные лабиринты чисто словесных различений или понятий, добытых из чисто формального анализа языка; это — номинализм и вербализм, ищущие логическое основание для своих классификаций, различений и доказательств в грамматических формах языка; это — совершенно «нейтральные», если хотите, в своей универсальности способы обработки понятий и суждений, когда формальная всеобщность логического правила обосновывается в линиях грамматики, а связь и оправдание связи отдельных доказательств и классификации диктуется скорее эстетическими, чем логическими мотивами. Сопоставление современной логики с эстетикой во многих отношениях любопытно. Можно и необходимо всемерно возражать против так называемой теории «искусства для искусства», но отрицать нельзя, что *психологически* каждое проявление эстетического чувства характеризуется главным образом некоторым бескорыстием, отсутствием практической заинтересованности. Такова, именно, современная логика, если рассматривать ее в ее от-

ношении к другим идеологическим выражениям современного общеевропейского кризиса: она превратилась в размышление. Истина потеряла свою "истинность"; "критериев" "истинности" ищут не ради истины, но для того, что не может быть предметом живого исследования, реального опыта, живой борьбы и исканий, но что может сослужить большую пользу в борьбе с революционными теориями времени.

Такова общая черта всех современных попыток "реформировать" логику. "Реформы" сводятся к тому, что уничтожают последний остаток историзма и в реставрации реакционнейшей схоластики отрывают логику от живых исторических корней в поисках вечных истин "чистого сознания", как идеологического противоядия против революционизирующих идей времени. Это более всего применимо к Гуссерлю как одному из главнейших представителей современного идеализма.

Гуссерлианство в той общей формулировке, в которой оно выступает в последние годы, есть не что иное, как реакция против неокантианства, игравшего доминирующую роль в идеализме начала нынешнего столетия, — реакция, подготовленная самим же неокантианством, которое уже исчерпало все заложенные в нем логические возможности и как бы испытывало свою жизнеспособность, порождая наиболее чуждый и противоположный себе ход мысли. При всей противоположности неокантианству, которая откроется ниже, гуссерлианство, однако, остается в пределах неокантианского круга идей, как одна из форм идеализма.

Именно, тот же самый "факт науки", на котором столь горячо "ориентируется" неокантианская фразеология, остается той же логической почвой, из которой вырастает учение Гуссерля о логике как науке, о "науке вообще", и о философии как о "научном" "строгом знании". Учение Гуссерля о "теории" возможной теории вообще в основном всецело примыкает к *кантовскому* вопросу о "возможности науки" вообще, а отсюда и к общей для всех неокантианцев проблеме логического обоснования точных наук. Своеобразная метафизика науки неокантианцев расчистила почву для гуссерлианского формализирования научных истин.

Строго говоря, Гуссерль в своей "феноменологии" исходит — ни более, ни менее — как из случаев применения математического метода к общему естествознанию, в одних случаях, а в других — из чисто логического истолкования отношения общих геометрических понятий к арифметике. В этой плоскости и возникает мысль об "интуиции" ("идеации" — "созерцании"). Естествоиспытатель организует эксперименты, произвольно изменяет условия наблюдения, сравнивая и умозаключая на основе единичных фактов. Математик, напротив, как бы непосредственно "созерцает" такие отношения и связи, которые никогда не могут быть предметом опытного наблюдения. И далее: количественные понятия математических наук характеризуются чисто логически, как теоретические par exellence; количественность выносится за пределы реаль-

ного количества и истолковывается как принцип "формального" знания. Подобно этому от каждой теоретической науки у Гуссерля отделяются таинственные тени, которые бегут от них в полнейшем страхе скомпрометировать себя незаконною связью и образуют свое самостоятельное царство теней или "чистых сущностей". В области логики это происходит таким образом, что из общего контекста геометрии произвольно выдвигаются только два понятия: пространство и тело, основные логические черты которых становятся принципами объяснения формального мышления. Конечно, математически определенное тело, вопреки мысли Гуссерля, не обладает никакими преимуществами перед другими математизированными понятиями физическим наук, а с другой стороны, нельзя смешивать. как это делает Гуссерль, математически-формальное с логически-формальным; математическое формализирование не обедняет, не лишает всех индивидуальных свойств, но абстрагирует в пределах данного же предмета; — логическое формализирование имеет дело, напротив, с содержанием признаков, а не предметов — оно не расширяет и не схематизирует. Но этот ход мысли был неизбежен, когда математические дедукции чистых наук достигли такой общности, которая уже становилась носителем логического значения. "Особенные затруднения испытал я, — пишет Гуссерль в предисловии к I тому "Логических исследований", — занимаясь логическим исследованием формальной арифметики и учения о многообразиях, — дисциплины и метода, выходящих за пределы всех специальных числовых и геометрических форм. Это исследование привело меня к соображениям весьма общего характера, возвышающимся над сферой математики в узком смысле и тяготевшим к общей теории формальных дедуктивных систем". В этом стремлении дать исчерпывающую дедуктивную логику научного знания — дальнейшие общие черты гуссерлианства и неокантианства. Само движение антипсихологического истолкования "научной" логики вовсе не связано впервые с именем Гуссерля. Недаром сам Гуссерль напоминает слова Канта в том же предисловии к "Лог. иссл.": «науки не умножаются, а искажаются, если дать сплестись их границам». Неокантианство, исходя из логического толкования этой мысли, придало ей абсолютное метафизическое значение в пределах обоснования предмета и задачи логики: логика отныне выступает как проблема, а "логицизм" как разрешение этой проблемы: "логическое" превратилось в "онтологическое", и предмет разрешился в один из моментов саморазвивающегося метода. Такова не только «логика чистого мышления» Когена, но и других отпрысков этого направления: Риккерт, Ласк, напр. Но именно в этом пункте неокантианство было менее всего обосновано: оно было всецело догматично в своем "критицизме" и метафизично в своем "научном" идеализме. Критика психологизма была доведена до "логицизма", т.е. до ненужных никому размышлений на различные темы: о

"чистой логике", о "методе порождения", о "трансцендентализме"; и философия права, и этика, и философия хозяйства сводились в этой плоскости лишь к методологической проверке неокантианской "логики чистого мышления" на отдельных примерах права, нравственности и хозяйства; или же, в иных случаях, психология, например, превращалась в логику переживаний, а этика — в логику "чистой воли" или "логику наук о духе", исследующую логические условия долженствования. Субъект, "способности", "вещь в себе", "аффицирование" — эта общеизвестная кантовская терминология переводится на язык логики, и с его "гносеологическим субъектом", "сознанием вообще" и пр. подобное логизирование психологии внутри неокантианского же учения было ничем иным, как началом некоторого противоположного, чуждого неокантианству, но из него берущего свое начало движения, движения тех тенденций в антипсихологизме логики, которые прямо вели к алогизму в психологии. Здесь с самого начала намечалась и выдвигалась самими же адептами нового учения проблема метода: в методе — все существенное выражение неокантианства, и естественно остановиться на нем подробнее, потому что, вырастая из одного и того же предмета, неокантианство и гуссерлианство движутся по методологически диаметрально противоположным, но вместе с тем вытекающим друг из друга линиям. Феноменологический метод Гуссерля мог возникнуть только в плоскости трансцендентального метода, как его прямая противоположность, подобно тому как трансцендентальный метод первоначально определялся формальной логикой как проблемой.

Формальную логику принято называть также аристотелевской. В особенности это стало популярным после Канта, которому принадлежат слова в "Критике чистого разума": «Логика со времени Аристотеля не сделала ни одного шага вперед, но и ни одного шага назад». В этом есть, несомненно, доля истины, поскольку формальная логика обосновалась, как наука, в той средневековой схоластике, которая питалась аристотелевским "органоном"; но относительно формальной логики, выступившей после смерти Гегеля против его многочисленных учеников и Аристотеля, какого мы знаем теперь, это утверждение требует двух оговорок. Во-первых, для Аристотеля не существовало вопроса о методе в его критическом смысле, как не существовало его для всей греческой философии: "мышление" для Аристотеля оставалось некоторым природным эмпирическим фактом, именно, фактом языка в его грамматическом многообразии, и ни о каких иных критериях истинности, "достоверности", "обоснованности" в гносеологическом смысле он не спрашивал. Во-вторых, логика Аристотеля коренным образом связана с его метафизикой, — понятие "возможности", напр., его метафизики прямо объясняет его взгляд на "знание" как на возможность в мышлении, и наоборот, учение о формах мышления прямо связано с учением о формах бы-

тия; наконец, "схоластический" способ мышления и был следствием этого отрыва средневековыми писателями логики Аристотеля от его метафизики. Различение формальной логики и логики аристотелевской важно в том отношении, что возврат к Аристотелю совершился гораздо позже в лице Франца Брентано и в области, наиболее чуждой средневековой схоластике, — в эмпирической психологии. <...>

Внутренне противоречие формальной логики состояло в том, что, всемерно подчеркивая и обосновывая принцип формальности, она по существу своему была бессильна провести его до конца во всех своих существенных учениях. Напр., математизирование силлогистики выражалось в ней в схемах (SMP, A=A и т. д.), в математических комбинированиях форм умозаключения на основе этих схем и т. д. и пр., но необходимость из 64 модусов умозаключений отбросить 45 была подсказана и оправдана исключительно их *фактической* непригодностью. Или, напр., различение принципов причинности и достаточного основания, очевидно, невозможно, если не привлечь к делу фактов и их реального основания. Это внутреннее противоречие формальной логики, бессильной разрешить в своих пределах ту задачу, в постановке которой заключалось все ее содержание, неизбежно вело к критическому пересмотру этой самой задачи. Именно, само то "содержание", от которого "отвлекалась" формальная логика, стало рассматриваться как более сложное понятие, чем представлялось последней: оно стало заключать в себе прежде всего отношение знания к предмету: предмет становится неотъемлемой его чертой, т. е., другими словами, "содержание" само становится признаком формы, содержанием знания, а не просто мышления. Этот ход мысли наглядно отражается в том развитии, которое претерпело учение формальной логики об образовании понятий. Недаром неокантианец Кассирер заметил, что все "критические преобразования логики должны сконцентрироваться на этом единственном пункте: критика формальной логики сводится к критике общего учения об образовании понятия" (Substanzbegr. u. Functionalbegriff, русск. пер. 1912, "Позн. и действ.", стр. 13). И действительно в этом пункте формальная логика повисла в воздухе. По ее теории, понятие есть результат отвлечения от индивидуальных свойств вещей и обобщения единичных фактов; таким образом самое общее понятие окажется лишенным какого бы то ни было содержания. И поэтому новая логика, возникающая из критики формальной, и должна была "оправдать", "обосновать" содержательность любого общего понятия. Тем самым предмет перестает быть объектом сравнения, различения, отвлечения и обобщения, этими психологическими терминами плебейского происхождения неокантианство, разумеется, слишком скомпрометировало бы себя, чтобы не перевести их сейчас же на язык чистой логики. Вместо "сравнения" выдвигается обоснование «априорной возможности» данного предмета и из логической

возможности его выводится его понятие. Так то "содержание" мышления, от которого отвлекалась формальная логика, раскрывалось не как совокупность некоторых психологических условий, а как «единство логических оснований». Но в этом и состоит "трансцендентальный метод".

Будучи выражением общего эпигонского характера всей философии второй половины прошлого столетия [1], неокантианство исходило из "методологического" истолкования Канта, — это было попыткой на основе подобного истолкования Канта дать некоторое метафизическое универсальное учение о методе как принципе познания и существования мира. Поэтому от Канта остается одна терминология, и было бы тщетной попыткой искать в ней подлинного исторического Канта.

Трансцендентальный метод — в априоризме формы. Логическая форма выполняет все функции настоящего демиурга действительности, причем она выступает или как "закон формы", "закон перворождения" (Г. Коген), или как "процесс разрешения задачи", как "задача" (Наторп), или как "начало особого мира", не "элемента", но "особого измерения" (Ласк). Трансцендентальный метод ищет "основания" данного факта; "основания" выражаются в "суждениях" и в их "системе", образующей "научное единство". Процесс образования логического суждения есть процесс образования данного факта, — в нем его оправдание и обоснование его "возможности". Трансцендентальный метод ставит вопрос о "возможности" данного факта и ищет его не в психофизиологической стороне мышления, но в логических "условиях" и "следствиях", вытекающих из них: в этих "условиях" трансцендентальный метод видит основание для критики. Критика предполагает обоснование таких критериев и принципов, которые относились бы ко всем наукам и к каждой из них в отдельности. Отсюда формальный характер трансцендентального метода: в самой постановке вопроса о "возможности науки" уже намечен этот формальный ход мысли. <...>

Все эти черты трансцендентального метода, однако, скрывали в себе одно глубокое противоречие, составляющее его внутреннюю сущность и толкающее к дальнейшей перестройке. Критикуя "формальность" формальной логики, трансцендентальный метод выдвигал со всей энергией значение "конкретного многообразия", "предметности", "содержательности", но, пытаясь обосновать "возможность" всякой науки, его принципы оказывались слишком богатыми по содержанию. С другой же стороны, при действительном применении к конкретной научно области, трансцендентальный метод оказывался слишком формалистическим, чтобы обосновать образование какого-либо отдельного конкретного научного понятия [2], потому что понятие «возможного опыта вообще» есть нелепая фикция: существует только опыт той или другой исторической эпохи, той или другой науки, но не опыт, «вообще логически возможный». Обоснование обеих сторон этого противоречия

и составляет содержание первого тома "Логических исследований" Гуссерля: они излагаются положительно, без всякого сознания возникающего между ними противоречия. На этом мы остановимся ниже, — здесь же важно лишь установить, что "феноменология" Гуссерля является диалектическим детищем неокантианского трансцендентализма. Очевидно, противоречие между требованием всеобщей формы и обоснованием индивидуального факта возникает благодаря неправильному представлению о необходимости какого-то "логического предварения", каких-то «априорных форм рассудка» для понимания и обоснования данного факта или данной научной истины. Подобная же постановка вопроса сводится к вопросу о "как" познания, о "методе познания". Поэтому феноменологический метод и начинает с отрицания подобного методологизма. Он выдвигает вопрос не о "как", а "что" познания. Априоризм тем не менее, выраженный в методологизме неокантиантства, остается во всем его прежнем значении, но не в области формы, а в области содержания. Формальная логика признает только форму. Трансцендентальный метод выдвигает тезис: нет ни формы, ни содержания, есть только форма содержания. Феноменологический метод, напротив, утверждает содержание, как форму. Все "содержание" данной истины, данного факта (понятия — предмета — явления — события) — априорно. Если "категории" неокантианства "изменяют" и "преобразовывают" "факты чувственности", то феноменологический метод с самого начала отказывается привносить что-либо свое "формальное " в содержание данных опыта; само это содержание становится формой, то есть принципом, из которого выводится все остальное. Феноменологический метод поэтому не "исследует", не "критикует", не "созерцает", но усматривает; — строго говоря, это даже не метод, а "интуиция", "созерцание", которое требует какого-то особого состояния духа. Для трансцендентального метода мышление предстоит, как движение от следствий к основаниям, феноменологический метод с самого начала отрицает развитие, движение, прогресс, беря мышление в статическом разрезе научных аксиом. Подобно трансцендентальному, феноменологический метод также ставит вопрос об "условиях" и "принципах", но трансцендентальный метод ищет их вне данных опыта, феноменологический — в них же самих; там априоризм — во времени протекающего мышления, здесь — в пространстве одновременного появления в сфере сознания всех признаков того или другого единичного факта. "Существование" для неокантианства вытекало из логического обоснования, и в этом смысле это было то же, что и какой-либо признак данной вещи, подобно всем остальным качествам; другими словами, существование означало как раз то, что не существует; оно переходило в свою тень, в "сущность". Феноменологический метод, наоборот, исходит из "сущности", но под "сущностью" он требует понимать именно то, что существует. Таков

логический путь от логического "существования" трансцендентализма к реальным "сущностям" феноменологизма. И действительно это — чисто логический путь. Существуют только "факты", говорит Гуссерль, а "фактом" является все то, что мы обычно называем конкретным пространственно-временным явлением, — то, что характеризуется определенной продолжительностью и протяженностью, но что может иметь и другую продолжительность и другую протяженность, что, наконец, может меняться в зависимости от разнообразных условий конкретной действительности. Но говоря о случайности или "фактичности", мы тем самым предполагаем в этих явлениях нечто неизменное, необходимое, всеобщее, на основе которого и возможна всякая характеристика их, как явлений случайных, частных, изменчивых. Эта всеобщая и необходимая сторона всякого факта и есть "сущность", "эйдос". Итак, феноменологический метод совершенно отграничивается от всякого анализа фактов, он ищет основания для "эйдоса", то есть, сущности. И "антипсихологизм" явился не чем иным, как требованием обоснования логики на "сущностях": «из фактов следуют только факты»[3]; «сущность эйдетической науки составляет то, что она проводится вся исключительно эйдетически, что она такова с самого начала, и далее»[4]... Но если "сущность" «созерцается», «усматривается в интуиции», то феноменологический метод, строго говоря, сводится к положительному отрицанию метода вообще. и в этом отношении антипсихологизм последовательно развивал свою линию: отрицая какую бы то ни было возможность психологического обоснования логики, он должен был выдвинуть значение предмета, а не метода в обосновании всякой науки, потому что вся формальная логика, всякое мало-мальски серьезное исследование прекрасно сознавало методологическое различие психологической и логической *точек зрения*[5]. Поэтому и выдвинул Гуссерль тезис: различие не в методе, но в предмете, и уже в зависимости от этого различия и в методе. Что же составляет предмет логики, по Гуссерлю?

Предметом логики является наука, как некоторое «систематическое единство знания», как некоторая «форма знания»[6], «область теоретического вообще», «идеальный смысл специфических связей, в которых выражается объективность познания»[7]. Логика изучает те «первичные понятия, которые делают возможной связь познания в объективном смысле, и прежде всего теоретическую связь»[8]. Подобному препарированию трупов, однако, мешают такие непреложные факты действительности, как моторно-акустический факт языка или хотя бы психологический факт протекающего в сознании мышления. Конечно, отрицать их Гуссерль не станет, — конечно, он должен их "преодолеть" или, как говорят еще в "философии", "отэллиминировать" их. И в зависимости от этих двух фактов и возникают у Гуссерля два хода мысли: с одной стороны, построяется новая философия языка, а с другой — новая филосо-

фия мышления. Язык абсолютно лишается своего конкретно-социального характера, своих культурно-исторических особенностей, и вместо живого течения мыслей выдвигаются "слова" и грамматические формы их "соединений", — другими словами, та часть логики, которая обычно трактует об отношении грамматических форм к логическим и которая является подлинным детищем настоящей схоластики, кладется в основу всей логики. Такова «чистая идеальная грамматика» Гуссерля. В пределах *его философии* она не получила какого-либо дальнейшего развития или нового значения, да и совершенно очевидно, что она притянута за волосы, и мы к ней более не вернемся. Но что касается проблемы мышления, неприятно вставшей перед Гуссерлем, то из попытки избегнуть в этом пункте указанную выше трудность и последовала вся его "философия". Правда, на первый взгляд кажется, что опустошение и высушение конкретной индивидуальности здесь также легко произвести и дать какое-нибудь "чисто-логическое" толкование мышления не представляет трудности. Именно, Гуссерль развивает теорию "интенции", долженствующую "оправдать", "принять" мышление в сферу логики, лишив его предварительно его психофизиологического яда: мысль есть то, что "имеется в виду", мышление есть "интенциональное знание", то, что "мнится", что "помыслено", то, что обычно называют "смыслом", — и логика имеет дело не с мышлением, а со "смыслом", с "значениями". Но Гуссерль слишком искушен в абстрактном мышлении, чтобы не почувствовать сразу, что такая постановка вопроса требует обоснования новой методологии, которая подтвердила бы или позволила бы найти эту "интенциональную" характеристику мышления; но если это так, то тем самым ставится более общий вопрос о других фактах сознания. Так логические мотивы, логический антипсихологизм приводят к проблеме новой психологии, — вернее, новой психологической методологии. В фактическом ходе исследования этот логический антипсихологизм всегда сводился к психологическому антилогицизму. Чтобы увидеть психологическую транссубъектобъектность [9] сознания, Авенариусу нужно было дать критику интроекции в логическом по существу контексте его учения о «принципиальной координации». Правда, он исходит из фактических «частей Среды со всеми их анатомическими и физиологическими, нормальными или ненормальными признаками» [10], но он вовсе не входит в специальное исследование всех подобных биологических фактов: «вводимым здесь терминам, — говорит Авенариус, — не должно придавать иного значения, кроме логического» [11]. Для утверждения алогической структуры сознания Шуппе понадобилась целая система "Теоретикопознавательной логики". "Мышление" у Шуппе, противопоставляемое "просто данному", не есть связанное с тем или иным конкретным содержанием реальное мышление, но лишь абстрактное понятие мышления [12]. То же самое мы видим у Гуссерля: идея "чистой пси-

хологии" как наука о "сущностях", "идея основной феноменологической науки" об "идеальных предметах" — вот что явилось результатом антипсихологизма двухтомных "Логических исследований". Правда, это противоречит утверждению автора, что "феноменология" "не должна быть смешиваема с дескриптивной психологией"[13], и он несколько раз подчеркивает, что феноменология не имеет ничего общего с психологической постановкой вопроса, в какой бы области этот вопрос не выступал. На самом деле, отрицание методологизма неокантианства было началом того движения мысли, которое неизбежно вело к пересмотру самого понятия метода и проблему логического антипсихологизма разрешало таким образом, что исходным пунктом новой теории становилась проблема новой психологии или, лучше, психологического алогизма. "Интенциональная" психология не есть эмпирическая наука, которая исследует душевные состояния данного индивидуума в их причинном возникновении и исчезновении. Она исходит из совершенно иной "установки" опыта, чем естествознание, — она, правда, "наука о сознании, и все-таки не психология", не в том смысле, в каком, например, "геометрия не есть естественная наука", но в принципиальном, фундаментальном смысле. Интенциональная психология — это систематическое применение в области фактов сознания феноменологического метода; это значит, что она может быть "только исследованием сущности, а не существования". Феноменологическая "точка зрения" стремится охватить "психическое в его чистом виде, а не в психофизическом состоянии", как "все имманентное, стало быть, все сознательно мнимое, как таковое и во всех смыслах". Как "бытие психическое само от себя (von sich aus)", как "имманентная предметность, сознание не имеет никаких реальных свойств, никаких реальных частей, никаких изменений и никакой причинности", оно вообще не существует, но "значит" идеально, как "сущность". В том смысле феноменологическая психология есть "наука об эйдосах", то есть "сущностях", об "идеально значимом", об "ирреальном"[14]. Универсальность этого чудесного способа созерцать "чистые сущности" принуждает, однако, допустить возможность его применения к области тех реальных психических явлений, которые совершенно не связаны со "смыслом" или "идеальным значением", но образуют ощущения и то, что мы называем их физиологической стороной. Мир, таким образом, до мельчайших своих пределов удваивается, и удваивается именно в пределах *психологии*, потому что "чистое созерцание сущности" вообще "*есть*", по крайней мере, должно быть, чтобы о нем не измышлять в досужие часы, так же, как "есть" обыкновенное психофизическое сознание, знакомое каждому из нас. С другой стороны, если все в мире оказывается объектом "идеации" и "созерцания", то и сами "факты" должны быть каким-то образом "обоснованы", как объекты "чистого созерцания". Любая вещь должна иметь свою "сущность", как

имеет ее факт сознания. Это и наводит на мысль о более общей науке, "которая не только стала бы выше противопоставления "фактов" "сущностям", но и сама бы его впервые обосновала". И Гуссерль спрашивает: как есть *вообще* то, что есть?

Феноменология требует некоторого "идеального" отношения к миру. По мнению Гуссерля, оно доступно всякому, кто только произведет "феноменологическую редукцию". Это вот что значит. "Я постоянно нахожу (объясняет Гуссерль) перед собою эту одну пространственно-временную действительность, к которой принадлежу я сам, как все в нем находимое, так равным образом к ней относимые люди. "Действительность" я нахожу, как нечто существующее передо мною, и приемлю ее, как она мне дается, так же, как находящееся передо мною событие"[15]. Этот "догматический тезис эмпиризма" актом "созерцания" устраняется тем, что остается без применения, "заключается в скобки", "выключается". "По отношению к каждому тезису мы можем произвести это своеобразное 'Εποχή, определенное воздержание". "Если я поступаю так, — в чем совершенно свободен, — то я, таким образом, не отрицаю этого мира, как если бы я был софистом; я не сомневаюсь в его конкретном бытии, как если бы был скептиком; но я произвожу феноменологическое 'Εποχή, которое мне совершенно запрещает иметь какое бы то ни было суждение о пространственно-временном бытии"[16]. Этим путем благополучно "редуцируется" не только все опытное содержание естественного отношения к миру, но "ставится в скобки" все содержание физических и исторических наук, все факты культуры и мыслимые теоретические формы математических дисциплин. Это всеобщее выключение не есть простое сосредоточение внимания на одной стороне действительности и отвлечения от другой, выключенное не стерто с феноменологической доски, но "снято" как то, о чем "умалчивается", о чем положительно ничего не известно. Спрашивается: что же остается, если выключается весь мир? Остается "чистое сознание", как целое «поприще феноменологии», как «феноменологическая сфера», «феноменологический резидуум», «Seinsphäre absoluter Ursprünge». «Подобное сознание» становится источником новой "установки" опыта, новой проблематики, обнимающей все, что есть. Какова эта "проблематика" — мы уже знаем: это проблематика сущности и всеобщности в индивидуальном. Всеобщность непосредственно усматривается в любой индивидуальности, а для усмотрения "необходимости" вовсе нет нужды в обобщениях и наблюдениях. Гуссерль имеет в виду не только материальную вещь вообще, но и Zeitbestimmung-überhaupt, Dauer-überhaupt, Figur-Materialität überhaupt, что так и должно выходить по его логике. "Созерцание" единичной экземплярной данности достаточно для усмотрения всеобщей и необходимой сущности всего типа данности. Совершенно ясно, что если источником подобной проблема-

тики является "чистое сознание", то это сознание перестает быть тем, что нам известно под этим названием. И, действительно, мы узнаем, что созерцание сущности представляется делом "неличного сознания", nicht personales Bewusstseins. Но в таком виде оно само является предметом новой обобщающей теории. Что же остается от "психологии" сознания? Ничего. Сознание становится "предметностью" вообще. Но Гуссерль стремится обосновать идеальную науку о сущностях, как "данностях" сознания, взятого, именно, в своем своеобразном полновесном психологическом значении. Этой целью и подсказано различение "бытия как переживания" и "бытия как вещи". "Сознание сохраняет все свое своеобразие и в этом подлинном виде переходит в эйдетическую *психологию*, ибо рядом с ним мы имеем совершенно иную область бытия — бытия как вещи. Но, строго говоря, различение бытия как вещи, и бытия как переживания *не спасает сознания от "логизации": последнее не возвращается к реальному субъекту, к своему "владельцу"*, будучи принципиально тем же, что и опустошенное бытие вещи вообще. Попробуем доказать эту мысль, исходя из внутренней логики этой утонченной схоластики.

Бытие, как переживание, есть непрерывное и неразрывное целостное течение сознания, которое не исчерпывается реально ему присущими, в него вкрапленными переживаниями, но всегда есть нечто большее, именно, с какой-то своей стороны тождественное и необходимое, обнаженное во всей глубине и отовсюду открытое. Если "природа есть существование, которое является в явлениях", то сама реальность переживания не может "являться" вообще ни в "образах", ни в "самонаблюдении" эмпирической психологии, — это нечто открытое со всех сторон, не нуждающееся ни в каких "оттенках", ни в каких представлениях, нечто от себя идущее и в себе сосредоточенное. "Бытие как переживание", "вместе", "со всех сторон" и "целиком" дано "одновременно", как нечто такое, что не только есть, но уже было, прежде чем на него была направлена рефлексия[17]. Рефлексия эта, принадлежащая в то же время реальному потоку сознания, означает то, что сознание должно стоять как бы над временем, в котором "уже" пребывает бытие как переживание, и уже "готово" выступить в поле сознания; эта "готовность" переживания есть характеристика своеобразного временного бытия, которое не "является" теперь, но возникло "раньше", не пребывает "здесь" или "там", но есть "всегда" и "одновременно", "сразу" и "целиком"; это есть выражение того, что данное переживание принадлежит «одному потоку сознания», «одному феноменологическому времени»[18]. Само по себе бытие как переживание, вообще не есть и быть не может, ибо само в себе оно не носит основания своего бытия, но всегда требует "целого" и "одного" потока, который, как непрерывное единство, уже не может сам раствориться во временности сознания. Внутренняя собран-

ность всего бытия как переживания в "одно" и "целое" сознание есть не что иное, как принадлежность его "чистому я". Но выделение этого момента из сознания и представляет трудности по той причине, что мы не находим его в самом сознании, оно оказывается по отношению к нему "трансцендентным", но в этой трансцендентности — бытие самого же имманентного сознания. В этом смысле логическая "структура" бытия как переживания оказывается не чем иным, как трансцендентностью в имманентности, идеальностью в реальности.

Теперь обратимся к рассуждениям Гуссерля о логической "структуре" второго вида бытия — "бытия как вещи". Бытие вещи никогда не дано в той полноте адекватности, в какой дано переживание. Воспринимаемая вещь дана только со стороны "оттенков", бесконечно многообразных и постоянно меняющихся. Эти "оттенки" не суть то же, что оттеняемое в них, они принципиально не суть то же, что сама являющаяся в них вещь. Именно в силу этой абсолютной их разнородности "оттенка" и "оттеняемого" и дается вещь как "оттеняемое", вещь в "явлениях". Бытие как вещь дано в силу "являемости" в "оттенках", которые образуют идеальную "систему"[19], "единство"[20], "интенциональное единство"[21]; они образуют "связь возможных восприятий"[22]. Отношение "оттенков" к самой вещи идеального порядка, это отношение не обусловлено психологическими условиями "естественного" опыта нашей "человеческой организации", "просто для нас людей"[23]. Другими словами, вещь дается только в оттенках, и бытие в оттенках принципиально есть бытие вещи. Теперь спросим себя: каково же отличие бытия переживания от бытия вещи? Переживание дано во всей абсолютной адекватности, в строгой имманентности, полноте и конкретности; вещь, напротив, — всегда неадекватна, только "оттеняется", дана в трансцендентных, неполных и абстрактных оттенках. «Между ними, — говорит Гуссерль, — лежит пропасть смысла. В одном случае оттеняющееся, никогда не данное абсолютно, только случайное и относительное бытие; в другом случае — необходимое и абсолютное бытие, которое принципиально не может быть дано в оттенке или явлении»[24] Однако это суждение Гуссерля, согласно внутренней логике всей его мысли, совершенно неправильно. Хочет ли он того или не хочет, но логика принуждает сделать отсюда противоположный вывод. Преодолев противопоставление "сущности" "факту", феноменология наталкивается на то же препятствие, но в другом, логически переодетом виде, когда различение "переживания" и "вещи" становится различением онтологическим, различением двух миров. И при ближайшем анализе действительно оказывается, что "переживание" и "вещь" вовсе не разделены "пропастью смысла".

В самом деле, вещь всегда дается в "оттенках". Но неадекватность есть его исконное свойство: в принципиальной неадекватности

вещи лежит общее правило того, как она *может* быть доведена до адекватного выражения. Это "общее правило" и есть своего рода гарантия того, что данная вещь возможна, — как возможность бесконечного выявления вещи. «Очевидное усмотрение того, — пишет Гуссерль, — что эта бесконечность не может быть дана, не исключает, а скорее, требует непосредственно усматриваемой данности идеи этой бесконечности»[25]. Речь идет не об эмпирической возможности все новых и новых оттенков, то есть новых и новых восприятий, но об имманентной природе самих восприятий, из которых каждое с самого начала приобщено в лице "общего правила", в нем осуществляемого, к бесконечности и внепространственности "оттенков", которые имманентны вещам. Неадекватность вещи дает адекватную вещь в необходимом смысле, — в неадекватности, то есть в имманентных оттенках, — вневременное условие и принципиальная черта трансцендентного бытия вещи. Но если это так, можно ли отрицать логическую равнозначность "переживания" и "вещи"? Трансцендентная вещь возможна в силу имманентности его "оттенков", чистое имманентное переживание возможно в силу трансцендентности реализующегося в нем "я". Другими словами, пространственное и временное возможны в силу внепространственности и вневременности как идеальных законов существования. Выходит так, что схема «переживание — вещь» совершенно относительна: "переживание" перестает быть тем, что мы привыкли обозначать этим словом, и "вещь" уже не то, что мы называем вещью; мы имеем лишь одно тождественное общее понятие и о переживании, и о вещи, так сказать, «первокатегорию» («Urkategorie»[26]) бытия, понятие «предметности вообще», «основной категории». Так «феноменология» приходит к теории, которую лучше всего можно было бы назвать «теорией предметности» или «основной наукой» и которую Гуссерль предпочел назвать «эйдетической феноменологией», потому что первое название уже было употреблено Мейнонгом, а второе — И. Ремке. Но дело не в этом. Дело в том, что логическое развитие идеи "феноменологии сознания" нас приводит к полному отрицанию сознания, как такового, в его реальном, общеизвестном существовании. Сознание перестает играть роль привилегированного "субъекта" среди вещей, которые до сих пор всегда оказывались его "объектами". «Ich bin — ich, der wirkliche Mensch, ein reales Objekt wie andere in der natürlichen Welt». В этих словах Гуссерля уже нет и следа гуссерлеянства[27]. Сознание есть предмет среди предметов, вещь среди вещей: но это значит, что нельзя говорить не только о дуализме предмета и сознания, имманентного и трансцендентного, объективного и субъективного, но и о какой-то «предметности вообще», потому что «предметность» есть нечто идеальное, а схема «идеальное–реальное» должна быть отброшена, ибо в ней — психологизм Гуссерля. Так говорит Ремке, и о нем ниже.

Но прямой вывод, который сам собою напрашивается из крушения гуссерлеянства, совершенно другого характера. Если сознание есть предмет среди других предметов, то очевидно, что это прежде всего социальный предмет. Но признать социальный характер сознания — значит поставить вопрос о реальных социально-политических и экономических условиях его существования. Признание социального значения сознания ведет к историческому взгляду на мир и на человека.

Конечно, было бы наивно думать, что гуссерлеянство когда-нибудь пойдет по этому пути. Из исторического генезиса его можно было бы дать вполне убедительную картину той неразрывной связи с официальной католической философией, которою оно живо держится в умах многочисленного молодого поколения гуссерлеянцев. Можно было бы показать, какую важную роль в этом отношении играет и схоластическая философия церкви, связь с которою не скрывают лучшие представители гуссерлеянства (например, Шелер). От этой задачи я должен отказаться за неимением и времени, места[28]; здесь достаточно отметить, что на факте гуссерлеянства лишний раз подтверждается та истина, что логика составляет такую же неразрывную часть идеологии данного общественного класса, как его искусство, его мораль или философия. И если уже в исходной идее «чистой логики» намечена та самая необходимость самоупразднения, которая была выражением ее внутреннего бесплодия, то таково, именно, социально-политическое значение современной церкви, которая стремится овладеть массами ценою своего «возрождения», своей «реформы» и которая в этих своих «реформах» ставит лишь одну цель — упрочение своей политической свободы при помощи доказательств самостоятельности и независимости своего «идеативного», «созерцательного» способа мышления. Но не в силах преодолеть — в своей идеологии — противоречия между реальным миром вещей, живым и человеческим, и миром «сверхчеловеческого» «идеального» «сознания вообще», католическая церковь как бы сама предает себя в руки господствующего класса, по существу, всегда протестантского умонаклонения, то есть, другими словами, в руки той же формальной логики, которая своими «вечными» и неподвижными «истинами» всегда была лучшей защитой против революционизирующих идей и учений. Такою формальной логикой и является, строго говоря, логика Пфендера, ученика Гуссерля и видного приверженца его схоластики...

Примечания

Публикуется по изданию: Вестник социалистической академии. М.-П., 1923. Кн. 4. С. 431–445.

1 Напр., Фехнер, Паульсен, Вундт во многом зависят от Спинозы. Общеизвестны элементы лейбницианства у Лотце, фихтеанства у Р. Ойкена и т. д.

2 Ср. M. Scheler, "Die transcend. u. psych. Meth". Zw. Aufl.1922, S. 83.
3 Ideen... 18.
4 Ideen... 17.
5 Напр., Bergmann: "Grundr. d. Log."5, 28, 29. Гефлер, "Осн. уч. логики" русск. пер. 1910, стр. 12. Зигварт, русск пер. 1908, 1 т., 9.
6 "Log. Untersuch." I, 10, 62, 66.
7 Ib. II, 2 21, 32, 42, 57, 92.
8 Ib. I, 243.
9 Неуклюжий, но удобный для выражения авенариусовского отрицания интроекции термин.
10 Kr. d r. Erf. (1907), 21.
11 Kr. d. r. Erf. (1907), I, S. 28. Ср. № 87, 133. B. I 2, S. 43, 62–63, 72, 83, 96, 124, 143, 149, 186 f., 196, B. II *2*, 506 (Anmerk. 186), — русск. пер. не имею под рукою.
12 Erk. Logik. S. 321, 398.
13 Log. Untersuch. 13 (1922), S. XIV. B. II *1*, 399.
14 Ideen... 4, 5, 12, L. Unt. II, I2, 373, 425.
15 Ideen, 53.
16 Ib. 56. 107.
17 Ideen... 146.
18 Ideen... 163, 245.
19 Ib. 74.
20 Ib. 315.
21 Ib. 78.
22 Ib. 80 и сл.
23 Ib. 77, 315.
24 Ib. 92.
25 Ib. 298.
26 Ib. 141.
27 Так в тексте (*прим. ред.*).
28 См. мой суммарный обзор европейской философии 1917–1922 г.г. ("Печать и Рев.", 1922, с. 28), где попутно я даю социально-политическое объяснение гуссерлеянства.

Владимир Александрович Юринец (1891 – † ?) — украинский академик, успевший подвизаться и в Москве. Философское образование (заодно с физическим и математическим) получил наполовину в Вене, наполовину в Институте красной профессуры, что определило характер его критических работ о современной западной философии*. Но так же, как и Баммель, в 1936 г. Юринец был репрессирован, несмотря на нелицеприятную критику западной философии и других «врагов марксизма»**. Его статья «Эдмунд Гуссерль» в центральном философском журнале 20-х гг. «Под знаменем марксизма» может считаться программной, учитывая особенно, что журнал этот был местом интеллектуальных дискуссий с практическими последствиями, и красная критика Гуссерля, в ней недвусмысленно прозвучавшая, стала для многих русских феноменологов отсроченным политическим приговором.

Хотя, как ни странно, Юринец высоко оценивал феноменологическую книгу Г.Г. Шпета «Явление и смысл», как это явствует из этой же статьи. Характерно, что так же, как и у А.Ф. Лосева ключевой позицией критики феноменологии у Юринца выступает указание на неподвижность ее предметной области.

* См., напр., статью: Фрейдизм и марксизм. // Под знаменем марксизма. № 8–9. М., 1924.
** См. о Юринце в «Философской энциклопедии». Т. 5. М., 1970. С. 602.

ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЮРИНЕЦ

Эдмунд Гуссерль[1]

Когда прочитываешь многочисленные философские работы Гуссерля, невольно всплывает в голове мысль, высказанная Марксом в «Восемнадцатом брюмере Луи Бонапарта» по поводу событий повторяющихся дважды в истории: в первый раз появляются они как трагедия, второй раз как ф а р с .

Это положение применимо в высшей степени к Гуссерлю. Гуссерль — чистейший э к л е к т и к; правда, самый ловкий и скрывающий очень удачно свое духовное происхождение.

Нет у него ни одной мысли, которая не встречалась бы уже у философов различных эпох. И при том он обладает еще одной «недюжинной» способностью: он соединяет несоединимое, вплетает в свою систему целые комплексы мыслей философов, которые стояли на противоположных полюсах, исключали друг друга.

Между тем ученики и приверженцы Гуссерля (а имя им — легион) толкуют с большим усердием об оригинальности его философии.

В глазах некоторых его выступление знаменует собой начало новой эпохи в развитии мысли, окончательную победу над философским «негативизмом», который на протяжении столетий мешал своей разъедающей критикой положительному строительству. Достаточно привести хотя бы характеристику Гуссерля, данную Г. Шпетом в его талантливой книге «Явление и смысл», стр. 13: «Попытку этого поворота к *творческому* (курсив мой, — *В.Ю.*) построению основ философии, принимая уже во внимание те пробелы, которые отмечены критикой негативизма XIX века, дает феноменология, как она понимается Гуссерлем».

И, действительно, на первый взгляд кажется феноменологическая философия Гуссерля чем-то цельным, пропитанным одной основной мыслью, aus einem Guss genossen.

Только более подробный анализ в состоянии вскрыть в его системе различные пласты, чудовищные псевдоморфозы, «внутренние» противоречия, имеющие свой источник во «внешних» позаимствованиях. В этом отношении он напоминает живо выдающегося эклектика классической древности периода упадка, апологета "старого" мира против надвигающихся волн христианской идеологии — Плотина, у которого кажущаяся стройность и формально-логическая выдержанность системы является оборотной стороной медали — на которой значится истинный ее "смысл", ее чисто компилятивный характер.

Философия Гуссерля является сейчас в молодых буржуазных философских кругах философией par excellence единственной философией. Некоторые даже называют его Кантом нашего времени, а «Логическим исследованиям» сулят такое философское будущее, какое имела «Критика чистого разума».

Вокруг него успела уже образоваться целая философская школа, в состав которой входят молодые философы, одаренные недюжинными писательскими способностями, как Гейгер, Пфендер, Рейнах и другие. В издаваемом ими объемистом журнале: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» делаются попытки применения метода и основных точек зрения Гуссерля не только к психологии, но и к этике, праву, социологии. «Феноменология» притязает стать универсальным методом. Она успела уже отчасти вытеснить из горизонта современного западноевропейского сознания такие, еще вчера модные, системы, как прагматизм и бергсонианство. Ветераны неокантианства, как, например, Наторп, склоняют перед Гуссерлем свои головы и стараются найти точки соприкосновения между неокантианством и гуссерлианством, как это сделал недавно тот же Наторп в своей известной статье «Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie» (Logos, Band VII, Heft 3, стр. 224–246).

Между тем, весь этот шум, поднявшийся вокруг Гуссерля, не имеет никаких серьезных идейных оснований. Ничего нового — даже с точки зрения идеализма — его философия не дает, а ее мимолетный ус-

пех объясняется нервной неуравновешенностью современной западной философии, потерявшей под собой всякие основы, и поэтому в такой высокой степени восприимчивой ко всему пестрому и лоскутному.

Генеалогическое "дерево" Гуссерля, как мы уже заметили вначале, — очень разветвленное, тем более, что он успел уже пройти и "преодолеть" несколько фазисов, исключающих друг друга.

Гуссерль был учеником известного психолога Брентано, автора небезызвестной и явившейся в свое время "событием" «Psychologie vom empirischen Standpunkte». Хотя в теориях Брентано находятся уже зародыши «Феноменологии», все-таки Гуссерль был долгое время психологистом, как об этом свидетельствует первая его работа «Философия арифметики».

Только потом произошел в ней крутой поворот к антипсихологизму. Его духовными отцами стали: забытый теперь чешский теолог и философ 30-х годов Б. Больцано и Аристотель.

Больцано является автором нескольких, не лишенных оригинальности и проницательности философских работ, между ними и четырехтомного «Наукоучения». Целью последнего было обоснование "чистой" логики, независимой от каких-либо опытных данных и конкретных содержаний сознания. Косвенно она должна была стать "противоядием" против диалектического метода Гегеля, который Больцано старается "научно" преодолеть. Вообще Больцано был непримиримым врагом Гегеля и выступал против последнего и в других своих работах, между прочим и в «Парадоксах бесконечного» (русск. пер., стр. 12). Этот факт имеет для нас колоссальное значение, так как полное непонимание, полное отсутствие хотя бы теоретической заинтересованности по отношению к диалектике характеризует "основоположника" «новой» логики Гуссерля. «Наукоучение» Больцано стало сокровищницей, из которой Гуссерль почерпал обильно свои открытия (хотя для Г. Шпета вопрос о роли Больцано в развитии Гуссерля является еще открытым (ср. «Явление и смысл», стр. 14). «Логические исследования» кишат анализами, заимствованными у Больцано; его понятие "сущности" стоит в тесной связи с больцановским «предложением в себе» (Satz an sich), «представлением в себе» (Vorstellung an sich). Вся теория чистой грамматики, развитая во втором томе «Логических исследований», имеет свой прообраз в логике Больцано).

Вторым из крупнейших вдохновителей Гуссерля является Аристотель. Отрицательное отношение к современной идее закона (которое особенно сильно подчеркивает Наторп в названной выше статье, стр. 232), "органический" характер философии — взят целиком от Аристотеля.

Связи Гуссерля с аристотелизмом имеют еще другие корни: их передаточной средой является средневековая схоластика. Уже неоднократно упрекали Гуссерля в схоластицизме, понимая это выражение в

переносном его смысле. Но Гуссерль зависим от схоластики непосредственно. Его теория категорематических и синкатегорематических выражений («Логические исследования», т. II, стр. 294 и след.) была развита именно схоластиками.

Не без влияния на развитие идей Гуссерля осталась «теория множеств» выдающегося нео-схоластика и математика Георга Кантора, который стремился связать математические учения о трансфинитном с теологией и в своих многочисленных письмах к высокопоставленным сановникам церкви развивал свои идеи новых, более научных доказательств «бытия божья».

На философских работах Гуссерля незаметны следы внутреннего кризиса, который произошел в области теории множеств, благодаря внутренним противоречиям этой, по мнению Гуссерля, наиболее выдержанной с логической точки зрения науки; эти противоречия, известные логикам и математикам под названиями «пародокса Ресселя» и «парадокса Бурали Форти» (сравн. A. Fränkel: «Einleitung in die Mengenlehre, стр. 131, 132, 133) заставили молодых теоретиков множеств, напр. Цермелло, Шенфлис, Лебек, подвергнуть теорию коренной ревизии. Гуссерль придает колоссальное значение теории множеств, считая ее преддверием чистой логики. Так, он говорит, напр., на стр. 249 «Логических исследований»: «Самая общая идея учения о множествах заключается в стремлении сделаться наукой, с определенностью устанавливающей существенные типы возможных теорий и исследующих их закономерное отношение друг к другу. Все наличные теории являются в таком случае специализациями или же сингуляризациями соответствующих им теоретических форм, подобно тому, как все теоретически-обработанные области познания суть отдельные множественности». Яковенко в своей статье о философии Гуссерля очень четко устанавливает эту связь его логики с учением о множествах.

«Наконец, нельзя не отметить и еще одного фундаментального недостатка концепции Гуссерля, на этот раз касающегося непосредственно чистой логики. Эта последняя сближается им с математикой, и дело доходит даже до утверждения, будто в своем учении о множествах математика выполнила уже отчасти работу, предстоящую чистой логике» (стр. 145).

Но Яковенко ни словом не упоминает о «затруднениях» самой теории о множествах.

В своей борьбе за «чистую логику», свободную от психологистических придатков, за математически точное определение понятий, соприкасается Гуссерль во многих пунктах с современным «логическим» течением в математике и математическим в логике (Фреге, Пеано и др.), — и не свободен от свойственных им схоластических налетов, маскирующихся внешней видимостью абсолютной точности.

Целые главы его рассуждений производят, — как и труды логистов, — впечатление бури в стакане воды, глубокомысленных поз и «установок» (любимый термин Гуссерля) по отношению к очень банальным предметам, искусственного искательства особенно трудных проблем там, где собственно проблем и нет. Все это черты, свойственные и логистам. На кого, напр., не производят бесконечные разглагольствования о «Zeichen», «Anzeichen», «Hinweis» или многочисленные деления «несамостоятельных содержаний» — впечатления полнейшего пустословия и тарабарщины, несмотря на важный вид «автора». Эти утомительные страницы должны наводить скуку и уныние даже на самого отъявленного гуссерлианца.

Нельзя не заметить в идее «созерцания» Гуссерля следов, с одной стороны, мистиков всех времен и народов, с другой стороны, философии Шеллинга (как бы он ни ополчался против «философского романтизма» во имя «философии как строгой науки») и Платона. До некоторой степени можно рассматривать Гуссерля как платоника, и в критической части настоящей статьи мы увидим, что не прав был Наторп, не находя в философии Гуссерля элементов платонизма. Я даже уверен, что школа Гуссерля выльется, наконец, в современный платонизм.

Гуссерль восстает во многих местах своих работ, главным же образом в первой части своих "Логических исследований" против эмпириокритицизма Авенариуса. Несмотря на это, его идеи "выключения" (Ausschaltung) вопроса внешнего мира, попытки устранения проблемы субъекта–объекта, перенесения центра тяжести философских исследований на "третью", "нейтральную" почву, стоят в связи с известными попытками "выключения" интроекции у отца эмпириокритицизма. Второй том "Критики чистого опыта" заключает в себе много чисто описательных частей, которые могут очень легко вызвать идею феноменологического описания (Deskription). Описанные же потребности вызвали у Гуссерля, как и Авенариуса, необходимость образования своего "оригинально" философского языка.

Не чужды, наконец, Гуссерлю и кантовские влияния, хотя не в чистой, а в когеновской, утрированно логизированной форме. Наторп во многих местах своей цитированной уже статьи подсовывает Гуссерлю кантовские мысли. Яковенко прямо причисляет его к неокантианцам. «Тут он и встретился с требованиями и запросами, идущими из сферы неокантианства, оказавшись совершенно неожиданно для себя во главе этого движения» (Б.В. Яковенко. Философия Эд. Гуссерля. «Новые идеи в философии», сборник № 3 стр. 77–78). Яковенко ошибается. «Главой» неокантианства Гуссерль никогда не был; попытки сближения не исходят от Гуссерля, а от неокантианцев. Отношение обеих школ находится пока еще в фазисе «установления средств», но никоим образом полного слияния, что возможно будет тогда, когда термин

"неокантианства" потеряет уже совсем какое-либо конкретное содержание.

Таков действительный облик этого оригинальнейшего философа нашего времени.

Мы увидим дальше, как жестоко мстит эта оригинальность самому Гуссерлю, как различные элементы этой амальгамы, называющейся феноменологией, расползаются во все стороны, несмотря на сверхчеловеческие "центростремительные" усилия их автора.

Гуссерль — писатель довольно плодовитый. Свою философскую деятельность начал он с упомянутой уже «Философии арифметики» (Philosophie der Arithmetik, Psychologische und logische Untersuchungen, 1891), посвященной Брентано. Благодаря происшедшему в мышлении автора перевороту появилась только первая ее часть, хотя, как он заявляет в предисловии, вторая часть была уже почти готовой. Затем, начиная с 1900 г., стали выходить его «Логические исследования», появившиеся уже в нескольких изданиях (в русском переводе имеется только первый том).

Кроме того написал он еще одну основную работу под заглавием «Мысли о чистой феноменологии и феноменологической философии» (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie), напечатанную в «Jahrbuch» и появившуюся отдельной книгой. Из мелких статей большое значение для анализа его философских взглядов имеет статья под заглавием «Философия как строгая наука», помещенная в «Логосе» за 1911 год.

В нашем кратком изложении взглядов Гуссерля мы не будем придерживаться хронологического порядка, а выдвинем самые основные моменты его системы, так как они обусловливают друг друга логически, хотя бы они исторически и не следовали друг за другом.

I

Исходным пунктом и пружиной размышлений Гуссерля является полнейший хаос в современной западно-европейской философии.

Этот хаос выражается не только и не столько в наличности большого количества философских систем, притязающих на абсолютную истинность, вавилонском столпотворении теорий, течений, направлений, школ, сколько в шаткости и неясности принципиальной постановки вопроса о сущности философии. До сих пор еще мы не имеем ответа на самый существенный вопрос, что такое философия и каков ее предмет? Или, сказать лучше, у нас слишком много ответов, несогласуемых друг с другом и бросающих поэтому тень сомнения на возможность философии вообще.

И странное дело: философия не хочет быть лишь собранием более или менее обоснованных мнений, она хочет быть строгой наукой, по

своему предмету и методу. «С самого момента своего возникновения философия выступила с притязанием быть строгой наукой, и при том такой, которая удовлетворяла тем самым высоким теоретическим потребностям и в этически-религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума. Это притязание выступало то с большей, то с меньшей энергией, но никогда не исчезало. Не исчезало даже и в такие времена, когда интересы и способности к чистой теории грозили исчезнуть, или когда религиозная сила стесняла свободу научного исследования» (Философия как строгая наука, стр. 1).

Но каковы результаты этого стремления? Хотя она, особенно начиная с эпохи Возрождения, углубляла все дальше и дальше методологические исследования, каждую мысль бросала в горнило критической рефлексии, подвергала своему неумолимому анализу все новые и новые области действительности, ее работа шла не в свою пользу. Она образовывала самостоятельные науки о природе и "духе", но "найти" себя, обосновать себя как самостоятельную дисциплину она не смогла.

Хуже того, говоря о своей научности, она не понимает даже термина "наука" в его применении к философии. Должна ли она видеть различные стороны действительности, являющиеся предметом изучения специальных наук, как бы в "новом измерении" (выражение Гуссерля) или остается она в одной и той же плоскости с эмпирическими науками о природе и духе — все это спорно до сих пор. Если для философии характерно рассматривание действительности в "новом измерении", тогда встает вопрос, насколько оно "научно", если нет, тогда спрашивается, к чему философия, раз существуют специальные науки? Критерий "научности" можно применить и в смысле темпа работы. "Научной" может стать философия благодаря логической спаянности ее отдельных частей, формальной ее безупречности — тогда и материал, который обрабатывает философия, будет иметь второстепенное значение и центр тяжести ляжет на возможно быстрое завершение в "систему" ее элементов; или главной ее задачей станет возможно детальная и идущая вглубь разработка материала, тогда и вопрос "системы" уйдет на задний план и темп философской работы станет замедляться. Что обозначает с этой точки зрения "научность" философии? «Быть может, философскую систему в традиционном смысле, то есть, как бы Минерву, которая законченная и вооруженная выходит из головы творческого гения, чтобы потом в позднейшие времена сохраняться в тихих музеях истории рядом с другими такими же Минервами? Или философскую систему, которая после мощной подготовительной работы целых поколений начинает действительно с несомненного фундамента и, как всякая хорошая постройка, растет ввысь, в то время, как камень за камнем присоединяется прочно один к другому, согласно руководящим идеям? На этом вопросе должны разделиться умы и пути» (Философия как строгая наука, стр. 4).

Уже Кант заметил тонко, что научиться можно философствованию, но не философии. Этот факт кажется роковым для Гуссерля, мечтающего все время о "системе". Значит: мы не достигнем никогда ничего предельного, останемся навсегда свидетелями безотрадного зрелища, где каждый философ выступает с уничтожающей критикой всех предыдущих систем и восхвалением своей собственной как единственно истинной, не подверженной действиям завистливого времени? Гуссерль странным образом забывает, что тот же факт нисколько не трогал, тоже идеалиста, Гегеля; последний, наоборот, его приветствовал. Но об различиях между идеалистом Гегелем и идеалистом Гуссерлем речь впереди.

Между тем интересы человеческой культуры требуют образования строго научной философии. И чувство такой потребности должно возникнуть именно в наши времена, когда дух научности овладевает всей жизнью, кладет свой отпечаток на все проявления человеческого творчества.

История философии знает несколько периодов напряженного сциентифицизма; он характерен, по мнению Гуссерля, для сократовски-платоновского переворота философии, для движения, связанного с личностью Декарта и направленного против средневековой схоластики. Данный им толчок переходит на великие философии XVII и VIII вв. — и находит свое завершение в критической работе мысли Канта. В эти периоды философия была уже близка к достижению своих целей. К отграничению себя от других специальных наук и образованию собственного предмета своих исследований и интересов.

Но, к несчастью, философия не могла остаться долго на высоте положения. "Классические" эпохи философии чередовались всегда "с романтическими", с периодами упадка. Забывались философские традиции, и мысль сворачивала опять на обманные пути фантастики и поэтической матафизики.

Так было в древнее время, когда платоников заменили неоплатоники и неопифагорейцы, так было и в новое время, когда на сцену философии выступил Гегель.

Гегель является, по Гуссерлю, главным виновником вырождения философии нового времени! Тут сказывается ясно влияние Больцано на Гуссерля. Почему именно Гегель, а не вся послекантовская философия — этого Гуссерль не выясняет. Фихте считает он даже представителем "научного" направления в философии, вероятно потому, что от него "воспринял" Гуссерль (посредством современных психологов) идею психологического "акта", и — тоже посредством нескольких современных философов — модную теперь идею "значимости" (Gelten).

В чем провинился Гегель перед философией в истрико-философской концепции Гуссерля? Вот его слова: «Как ни настаивает Гегель на абсолютной значимости своего метода и учения, — в его сис-

теме все же отсутствует критика разума, только и делающая вообще возможною философскую научность». Главная вина Гегеля заключается, следовательно, в том, что он не стал только комментатором Канта, не бросил уже в те времена лозунг: «назад к Канту»! Фразы Гуссерля об отсутствии "критики разума" у Гегеля доказывают, впрочем, что от его внимания "ускользнули" начальные страницы гегелевской «Феноменологии» (что никоим образом не должно было случиться с «феноменологом» Гуссерлем).

Гегельянство вызвало ту реакцию, благодаря которой возникла натуралистическая философия XIX столетия. С другой стороны, оно пробудило к жизни современный историцизм и философию "мировоззрения". Они-то погубили окончательно идею философии как строгой науки.

Борьба с этими направлениями должна стать очередной задачей философов. Только после низвержения этих трех современных кумиров может начаться положительная философская работа.

Философия нашего времени — по преимуществу натуралистическая. Что обозначает термин "натурализм" в философии? Читатель, наверное, подумает, что Гуссерль поднимает бой против материализма? Далеко не так. О существовании материализма Гуссерль даже и знать не хочет. Острие своей критики направляет Гуссерль против течений, которые, с нашей точки зрения, являются идеалистическими; но все дело в том, что они для Гуссерля недостаточно идеалистичны.

Чтобы объяснить "возможность" появления натурализма в философии, дает нам Гуссерль краткий очерк его генезиса. "Гордость" человечества новых времен составляет "открытие" природы в смысле закономерного единства пространственного–временного бытия. Исходя из идеи этого единства, выражаемого в точных законах, человечество построило пышные здания естественных наук, поднимающихся ежедневно в вышину и обеспечивающих все больше его жизненный комфорт. Основы этих зданий оказываются незыблемыми и сулят бесконечные возможности.

Философия старалась подражать приемам естественных наук, чтобы достигнуть тех же успехов.

В чем залог победоносного шествия естественных наук?

В том, что они нашли себе в механике тот прочный фундамент, который позволяет им строить свое здание до бесконечности.

И философия старалась найти такую основную науку, которая могла бы стать отправной точкой для дальнейшей работы.

Такой основной наукой стала для современной философии психология. Поэтому психологизм является характерной чертой современного философского мышления. Связь его с натурализмом станет нам

скоро яснее. Против психологизма направляет главным образом Гуссерль свое критическое оружие?

Как мог возникнуть психологизм?

Ответ не труден: философия является наукой о бытии, которое должно быть познано. Вопрос о возможности познания его должен стоять на первом плане. Но вопрос познания и его возможностей и границ— это и вопрос сознания и его действий. Прежде чем познание объективируется в некоторых законах, построенных по определенным логическим нормам, оно является состоянием сознания и подчиняется его законам. Больше того: даже логические нормы являются уже объективацией некоторых конкретных фактов процесса мышления, значит, процесса сознания. Они стали нормами, потому что были раньше фактами.

Тут первая черта натурализма в философии: норма выводится из факта, теряет свой характер сверх-эмпирической "значимости" (Geltung).

Такими натуралистами были уже английские эмпирики-психологисты XVII ст., например, Локк.

Но развитие натурализма сделало в новейшее время дальнейший шаг.

Английский психологизм не мог удовлетворить современных запросов на строгую научность. Английская психология работала еще довольно грубыми методами, ей не хватало точности естественных наук.

Этот существенный пробел выполнила только современная экспериментальная психология.

Экспериментальная психология порвала совсем с традициями прежних "эмпирических" психологических школ. Она отвергает даже "самонаблюдение" как ненужный, ненаучный пережиток и стало строгой естественной наукой, пользующейся методами и приемами, свойственными всем точным наукам. Ее идеал чисто лабораторное исследование. Отбросив понятие души и стремясь связать все психические процессы одной непрерывной цепью причинности, она становится психофизиологией — ищет для каждого психического явления соответствующую физиологическую подоплеку и впрягает таким образом самодовлеющую до сих пор психическую жизнь в единый механизм подчиненного законам причинности становления.

Вооруженная таким строгим методологическим оружием, психология может начать свое существенное дело обоснования философских дисциплин.

Тут натурализм достигает своего апогея и соединяется сознательно с абсолютным психологизмом.

Сознание натурализируется вполне. Психология, бывшая «наука о духе», превращается в естествознание сознания.

«Она (экспериментальная психология. — *В.Ю.*) — будто бы и есть та давно искомая и, наконец, осуществившаяся точно-научная психология. Логика и теория познания, эстетика, этика и педагогика приобрели, наконец, благодаря ей, точный фундамент; мало того, они уже на пути к тому, чтобы преобразоваться в экспериментальную дисциплину. Вообще строгая психология, говорят нам, само собой разумеется, есть основа всех наук о духе и в не меньшей степени основа всех наук о духе и в не меньшей степени основа метафизики. В последнем отношении она, впрочем, не исключительный фундамент, потому что в равной степени и физическое естествознание участвует в обосновании этого наиболее общего учения о действительности» (Философия как строгая наука, стр. 10).

Натуралистический психологизм или психологический натурализм не выдерживает, по мнению Гуссерля, ни малейшей критики.

Критику психологизма повел Гуссерль главным образом в первом томе своих «Логических исследований». Но в статье «Философия как строгая наука» она была сжата, касается только самых принципиальных вопросов, и поэтому мы ею и ограничимся.

Главное заблуждение экспериментальной психологии заключается в том, что она физико-химический метод принимает за единственно научный метод. Эта предпосылка, принятая a priori, без никаких попыток и доказательства нанесла психологии такой же вред, как геометрический или физический метод матафизике. Не лишен значения тот факт, что отцами психологии были физиологии и физики, которые копировали в новой науке буквально метод, известный им уже из других наук.

Психологисты натуралистического толка забывают, что метод — это не внешние рамки, в которые можно заключить любое содержание, а познавательное орудие, которое должно вытекать из природы следуемых предметов. Естественно-научные методы могут быть применяемы к психологии только тогда, когда окажется, что психологические процессы — явления такого же порядка, как и материальные явления.

Надо раньше определить характер психологических явлений, а потом только решать вопрос о методе.

Психологисты были введены в заблуждение тем, кажущимся на первый взгляд верным, соображением, что естествоиспытатель прямо схватывает дающуюся ему действительность и на основании данных формулирует общие законы. Естествоиспытатель, де поступает "наивно".

Между тем это далеко не так. История естествознания — это история развития обыденного, «спутанного опыта» в научный. Как можно прийти к установлению объективно-значимых опытов — есть главный методический вопрос всякой опытной науки. «Его не надо ставить и разрешать in abstracto и особенно в его философской чистоте; историче-

ски он находит уже свой фактический ответ, и именно следующим образом: гении, пролагающие пути опытной науки, in concreto и интуитивно улавливают смысл необходимого, опытного метода и, благодаря его чистому применению в доступной сфере опыта, вырабатывают некоторую часть объективно-значимого определения опыта, создавая тем начало науки. Мотивами своей деятельности они обязаны не какому-нибудь откровению, а погружению в смысл самих опытов, т. е. в смысл данного в них "бытия". Ибо, несмотря на то, что оно есть "данное", оно есть "спутанное" данное в "неопределенном" опыте, вследствие чего настойчиво напрашивается вопрос: как оно существует действительно; как его можно определить с объективной значимостью; как — то есть при помощи каких лучших "опытов", при помощи какого метода?» (Философия как строгая наука, стр. 21).

Естествоиспытатель относится к природе далеко не пассивно, он заставляет ее отвечать ему на вопросы, которые он задает ей сознательно, руководясь своими интересами. Его вопросы заключают в себе основной скелет ответа, так как у него есть уже определенная "идея" природы.

У психологов такой "идеи" психического процесса, сознания нет. Не спросив раньше, что представляет из себя психический процесс, они заимствуют для своих исследований en bloc методы точного естествознания, не спрашивая, применимы ли они вообще к их объекту.

И гордящаяся своею точностью экспериментальная психология является только мыльным пузырем, пародией на науку.

Экспериментальный психолог встречается в начале своей работы с некоторыми психологическими понятиями, как: восприятие, ощущение, представление, созерцание, чувство, — образовавшимися в течение столетий стихийно в обыденном человеческом опыте, и оперирует ими в своих лабораторных работах. Эти понятия уже по самой природе экспериментальной постановки вопроса и метода остаются нетронутыми при дальнейшем движении исследования и переходят в таком виде в конечные результаты — в так называемые психологические законы. Сколько таких шумных законов наплодилось в последнее время — и как пуста их внутренняя сущность! Под покровом строго-математических формулировок скрываются ничего не говорящие банальности или даже просто незнание, о чем, собственно, идет речь. В этом — тайна различных «интерпретаций» психологических законов.

Экспериментальная психология взялась за свое дело серьезно, ею руководили очень возвышенные цели. Ее кропотливые, часто весьма остроумные, размышления о возможностях психофизического эксперимента, изобретение и конструирование все новых тончайших аппаратов, развитие теории всевозможных ошибок с привлечением самых сложных математических теорем — все это должно вызвать у нас чувство изум-

ления и уважения. Дух научности, господствующий в нашей современной жизни, сказывается и здесь на каждом шагу. Но какая диспропорция между замыслами и результатами! Какая трагикомическая черта в том, что готовится безмерный методологический и инструментальный аппарат для исследования того, что не познано еще в своей сущности! Экспериментальная психология имеет такое же право на название «научной», какое имела бы физика, удовлетворяющаяся обыденными понятиями в роде тяжелого, легкого, теплого и т.д. Ее современное состояние соответствует состоянию естествознания в до-галилеевскую эпоху.

И такая психология имеет притязание лечь в основу философских дисциплин! Не зная, что такое сознание, строить на нем царство нормативных наук, вроде логики, теории познания!

Правда, и в области психологии поднимались время от времени предостерегающие голоса, что дальше в этом направлении идти нельзя; были попытки определения сущности психического процесса и его отличий от материального. Но шум дня заглушал их возражения, на них не обращали внимания, а их серьезные труды определяли как схоластику, как чистый набор слов. Гуссерль имеет здесь в виду своих учителей в области психологии, которым он обязан идеей и возникновением своей феноменологии. «Те немногие психологи, которые, подобно Шумперу, Липпсу и близко к ним стоящим ученым, поняв этот недостаток экспериментальной психологии, смогли оценить толчок, сделанный Брентано психологическому исследованию и означающий собой в подлинном смысле эпоху, и поэтому стремились продолжить исходившие от него начала аналитически-описательного исследования интенциональных переживаний либо совершенно не удостоились внимания со стороны фанатиков экспериментального метода, либо, если они занимались экспериментом, были ими ценимы лишь с этой одной стороны. И все попрежнему они постоянно подвергаются нападению в качестве схоластиков» (Философия, 17).

В критической части нашей статьи мы увидим, насколько прав Гуссерль в своей критике экспериментальной психологии; но в то же время мы убедимся, что предлагаемый им выход не подает никаких надежд на оздоровление этого состояния, а, наоборот, является гигантским шагом назад, вычеркивающим все действительно научные завоевания в этой области. Критика Гуссерля вызовет у нас воспоминание философских боев между аристотеликами и пионерами научного возрождения в XVI и XVII ст. (Галилей, Декарт, Гасенди, Бэкон, Гоббс), при чем мы увидим, что роль Гуссерля в наше время соответствует роли тогдашних защитников отживающего научно-философского мира.

По мнению Гуссерля, предшествовала специальным естественно-научным исследованиям природы — «дедукция», определение природы

«вообще». К этой дедукции приспособлялся потом уже естественно-научный метод; только таким путем могли получиться действительные научные результаты. Такая «дедукция» в области психических процессов не сделана до сих пор; поэтому — нет психологического метода и психологической науки, поэтому и нет философии как науки, так как Гуссерль согласен в принципе с утверждением, что философия связана с психологией самым тесным образом.

Гуссерль старается дать такую «дедукцию» психического явления, пользуясь методом противопоставления его материальному. Уже этот прием противопоставления a priori вызывает у нас некоторые сомнения. Гуссерль старается за всякую цену провести между этими двумя областями неустранимую грань. Лишь таким образом может ему удаться полное устранение «натурализма» из психологии, а следовательно из философии. Но все это слишком шито белыми нитками. "Преодоление" натурализма совершается как результат предначертанного уже в начале исследования плана, а не как следствие действительного объективного анализа. Чем является, по Гуссерлю, природа? Это пространственно-временное телесное единство. Единство в двух значениях: в том, что природа «межсубъективна» (intersubjektiv), то есть одна для всех воспринимающих ее субъектов, и в том, что никакая "часть" природы не уничтожается в процессе пространственно-временного становления, а остается тождественной под внешней маской перемен. Перемены в природе — это только трансформация, перегруппировка частей, элементов, остающихся незыблемыми, — в новые комлексы. "Единство" природы заключается дальше в том, что каждый "элемент" природы является точкой пересечения всех космических сил, так что он, в качестве микрокосма, изображает присущее целому состояние. Как аналитическое уравнение характеризует любую точку кривой линии, так, наоборот, и любая мировая точка дает ключ к решению «идеального мирового уравнения» Лапласа. Только с точки зрения такого единства могла возникнуть идея каузальности, как физическая оболочка логического закона тождества.

И тут «Der springende Punkt»* всех рассуждений Гуссерля. Казалось бы, что эта концепция природы придумана теоретизирующим умом. Нисколько. «Все это не есть нечто, прибавленное вымыслом к вещам опыта и к опыту вещей, но нечто, необходимо принадлежащее к их сущности таким образом, что всякое интуитивное и консеквентное исследование того, что такое на самом деле есть вещь, — вот эта данная вещь, которая, будучи узнана в опыте, всегда является как нечто существующее, определенное и в то же время определимое, но которая в смене своих явлений и являющихся обстоятельств является все снова,

* Основной вопрос (*нем.*).

как что-то иначе существующее, — необходимо приводит к каузальным связям и заканчивается в определении соответствующих объективных свойств как закономерных. Естествознание, значит, лишь неуклонно следует смыслу того, чем, так сказать, притязает быть сама вещь, как познанная опытом, и он называет это, достаточно неясно, «исключением вторичных качеств», «исключением чисто субъективного в явлении» при «удержании остающихся, первичных качеств». Но это больше чем неясное выражение: это — плохая теория для правильного метода естествознания» (Философия, 25).

Другой мир представляют собой «психические феломены». Им не присуща природо-объективность (Naturobjektivität), они не являются общим для всех объектом, как "вещи" природы. Тут нет и речи о единстве, которое мы наблюдали в материальном мире. Прежде всего психическое распределено между "монадами" (не употребляя это слово в метафизическом смысле), субъектами–носителями психических процесов, которые не имеют окон и не могут свободно сообщаться друг с другом. Мир психического — прерывист, тогда как мир физического — непрерывен (Гуссерлю, видимо, неизвестна теория квант Плянка*). "Монады" могут сообщаться друг с другом только благодаря вчувствованию (Einfühlung), что предполагает совершенно другие "познавательные установки", чем естественно-научный анализ. (Тут заметны между прочим следы инуитивизма Бергсона.) Но и одна монада не является "миром", "природой" в смысле естествознания. Там был каждый элемент точкой пересечения всех космических сил, тут каждый элемент самодовлеющий; он возникает из "ничего" и "исчезает"; следующий элемент — это не модификация прежнего, а что-то совершенно новое. К миру психического применима Декартова теория «creation continue». В физическом мире каждое явление скрывает под своей оболочкой некоторое бытие, носителя перемен. В психической области нет никакого различия между явлением и бытием, тут явление вместе с тем и бытие. Следовательно, уже a priori психическое явление не может быть природой. Тем самым отпадает возможность применения к психическому категорий природы и методологии естествознания. «Приписывать феноменам природу, искать их реальные, подлежащие определению части, их причинные связи — значит впадать в чистейшую бессмыслицу, не лучшую, чем та, которая получилась бы, если бы кто-нибудь пожелал спрашивать о каузальных свойствах, связях и т.п. чисел. Это — бессмыслица, заключающаяся в натурализации того, сущность чего исключает бытие в смысле природы» (Философия, 25).

Что такое психическое — это не может нам сказать опыт в таком значении, в каком мы говорим о физическом опыте.

---

* Так в тексте (*прим. сост.*).

И вся строгость экспериментального метода является, таким образом, миражем.

Но, может быть, есть еще выход; экспериментальная психология вместе с тем и психофизиологическая психология. Психическое — не природа; положим, что мы на минутку согласны с этим положением. Но психическое не существует отдельно: оно именно не монада, а функция физиологического процесса. Гуссерля не беспокоит и такое возражение. Прежде всего "психофизиологическое" не есть "данное" в смысле "данного" природы; дано только материальное, физиологическое, человеческое тело. Во-вторых, говоря о функциональном характере психического, мы должны знать, что именно является функцией. В математической теории функций нам должны быть a priori известными некоторые черты функций.

Только "уразумение" психического даст нам ключ к решению проблемы психологии, а за тем и философии как науки. А пока мы будем блуждать в беспросветной темноте и довольствоваться психофизиологической мифологией. Гуссерль впадает в пророческий тон от яростного возмущения. Когда-нибудь будущие поколения будут рассматривать наши современные толстые журналы по экспериментальной психологии как внешние символы нашего полнейшего одичания, неслыханного падения философской культуры, современного нашествия интеллектуальных гиксосов. «Я уверен, что историческая оценка этой литературы будет со временем гораздо резче, чем историческая оценка столь много порицавшейся популярной философии XVIII столетия» (Философия, 35).

Тогда и парадоксальное в наше время положение антипсихологизма и общая к нему вражда будет рассматриваться как замечательнейший парадокс труднопонятной эпохи, когда мыслящие люди не хотели видеть очевидностей.

Но, может быть, психологизм не существен для философии нашей эпохи? Гуссерль сам утверждал, что кроме натуралистической философии существует еще историцистическая и миросозерцательная философия. Вся задача Гуссерля заключается в том, чтобы доказать, что все эти направления сводятся в окончательном счете к натуралистическому психологизму.

Историцизм в философии развился, по мнению Гуссерля, под влиянием Гегеля. Говоря о современном историцизме, имеет он, повидимому, в виду главным образом Дильтея. Какие основные мысли историцизма? Историцизм исходит из предпосылки, что каждая замкнутая культурная эпоха имеет свой специфический стиль, который кладет отпечаток на все культурные произведения рассматриваемого периода. Каждая эпоха образует органическое целое, в котором каждая часть указывает на все остальное, окрашена цветом целого. Одни и те же основ-

ные идеи движут всеми проявлениями общественной жизни. Осознать эти идеи — указать на их связь с прошлым и будущим — вот и задача историцистической философии. Это философия тонких essay'истов, моралистов, проникновенных скептиков a la Зиммель, Ойкен и др.

Конечно, такая философия уже a priori отказывается от научности. Она проповедует полнейший релятивизм, так как именно вечная перемена культурных и жизненных стилей — предпосылка всех ее начинаний. Как ненаучная a priori, она, собственно, не должна интересовать Гуссерля. Он обращает на нее внимание только потому, что она отравляет и воздух чистой науки, распространяет и туда зародыши скептицизма и релятивизма. В патетических словах защищает он идеи «вечных научных ценностей», понятых, конечно, по-своему в духе реалистической средневековой доктрины существования общих понятий. Но об этом придется нам говорить подробнее в другом месте.

Историцистическая философия связана тесно с философией миросозерцания. Она вырастает из краха всех попыток образования философии как отдельной науки. Некоторые философы думали, что им удастся спасти философию путем предоставления ей новых задач образования «гармонического» синтеза из самых общих данных всех конкретных наук. Такие попытки делали, например, Герберт Спенсер и Огюст Конт. Философия спасает в таком виде и свою научность, так как она построена на данных науки, добытых строго научными методами, и, с другой стороны, она даст то, что стремилась дать философия во все времена: цельное, свободное от внутренних противоречий мировоззрение.

Уже сразу видно, что все попытки такого рода обречены на неудачу. Философия предполагает как свой объект что-то истинное, неизменное, "вечное" (так рассуждает Гуссерль). Между тем содержание наук изменяется непрерывно. Следовательно, философия мировоззрения может быть в лучшем случае только «предельной идеей», которой суждено не осуществиться никогда. Отсюда и релятивистически-скептические нотки, скользящие как "лейтмотив" в философиях миросозерцания. Этот скептицизм и является соединяющим звеном обоих последних видов философии, философия мировоззрения та же историцистическая философия, только под другим названием. Историцизм построен на странном самообмане. Он абсолютизирует относительное, стремится увековечить то, что уже, по предположению, вечным быть не может. В этом отношении он поступает так, как поступает психологизирующая философия, стараясь из психических фактов вывести общеобязательные нормы и законы, которые не являются фактами, а «ценностями» (Werte), «смыслами», не имеющими ничего общего с миром эмпирических фактов, а, наоборот, определяющими ценность фактического.

Таким образом круг смыкается: все виды философии возвращаются к исходной точке современного философствования — к психологизму.

Но не всегда же была философия нового времени психологистической. Бессмертная заслуга Канта заключалась, как твердят историки философии, в том, что он перенес все философские вопросы на трансцендентально-логическую почву; он-де взялся решить проблемы, выдвинутые Юмом на другой основе, на почве de jure. Это — так думает Гуссерль — только видимость. Трансцендентальная психология это тоже психология. Правда, в схематизме категорий казалась Канту другая возможность постановки своих проблем (феноменологической), но она осталась в мышлении Канта только эпизодом, узенькой тропинкой рядом с большой дорогой его философии, она затерялась где-то среди буйной растительности полуосознанных идей, которые Кант отстранял от себя, давая место ясным мыслям критицизма. Как Юм не использовал своих мыслей об relations of ideas, так и схематизм Канта остался только незамеченным эхом совсем другого мира мыслей.

Перед каждым из философов нового времени вставал призрак психологизма, привлекал к себе и вел с роковой силой в бездну гибели.

II

Из таких историко-философских рефлексий родилась философия Гуссерля. Как побороть психологизм, не отрицая психологии как одной из подсобных наук философии?

Эти-то размышления и навели Гуссерля на идею феноменологии, которая не является его собственным открытием, но все-таки была развита им до высокой степени совершенства, так что именно у Гуссерля она обнаруживает всю свою несостоятельность.

Чтобы понять, как следует, ход мыслей Гуссерля в этом сложном вопросе, надо уяснить себе точно проведенное им различение между фактом и сущностью (Tatsache und Wesen).

Наше познание начинается с опыта и остается в рамках опыта. Его предметом является мир в самом широком значении этого слова. Каждая наука имеет свою определенную область исследования, свои так называемые первичные данности (primare Gegebenheiten), из которых она, как из кирпичей, строит свое здание. Эти данности можно назвать первичным восприятием или первичным опытом (originär gebende Wahrnehmung oder Erfahrung). Такой первичной данностью являются, например, для естественных наук внешние восприятия, Но уже, например, образы памяти не первичны, хотя они точно отображают восприятия.

Все опытные науки это науки о фактах. Их объектами являются индивидуальные реальности, находящиеся в определенном времени, они

случайны; каждое явление могло произойти, но могло и не произойти. (Не в том значении, что мы отрицаем закон причинности, но в том, что связи причинности чисто фактические, связи такого рода, что мы не улавливаем еще их внутренней необходимости. Закон причинности имеет здесь форму правил причинности, добытых повседневным опытом.)

Но каждая такая фактичность имеет отношение к некоторой необходимости, к чему-то общему. Это — необходимость, всеобщность сущности. Каждое фактическое явление может иметь место или не произойти совсем, произойти иначе, но только с одним ограничением: модификации этого явления ограничены пределами его сущности. Тон может быть высоким или низким, он может иметь тот или другой звуковой цвет (Klangfarbe), но он не может быть, например, зеленым, так как это не принадлежит к сущности тона.

Каждый факт имеет как свой фон, как идеальную область, внутри которой он может модифицироваться, видоизменять свою сущность, свой эйдос. Так каждый цвет, будь он зеленый или желтый, имеет свой эйдос-цвет, но и зеленые цвета на разных предметах имеют свой эйдос — зеленый цвет. Зеленый цвет, вот этот конкретный цвет моей ручки, может модифицироваться, может входить в более или менее тесные связи с другими фактами и явлениями, поскольку это вытекает из его сущности.

Каждый факт принадлежит к своему эйдосу; каждый эйдос имеет свою область (Region), совокупность конкретных фактов и явлений, которая им подчинена.

Нам может казаться, что Гуссерль не говорит ничего нового, а только повторяет то, о чем говорит каждая теория абстракции. И теория абстракции говорит нам, что мы образуем на основании конкретных фактов общие понятия, которые замещают эти факты. Но Гуссерль *не* развивает обычной теории абстракции, он именно старается вытеснить ее из современной психологии и логики. Теория абстракции гласит, что мы образуем общие понятия, извлекая из некоторой группы фактов все существенное и не обращая внимания на несущественное. Абстрактное понятие олицетворяется в словесном выражении, которое является звуковым символом для данной группы фактов, способным в случае надобности вызвать представление любого из этих фактов. Понятие выражает сущность этих фактов, является словесным выразителем этой сущности. Но "сущность" — это только пустое слово. Это "способность" некоторого звука вызвать определенную серию конкретных образов. Это так называемая "представительная" теория абстракции (Repräsentations Theorie). Есть еще и другие виды абстракции, о которых нам еще придется говорить в связи с «Логическими исследованиями» Гуссерля.

Против таких теорий абстракций Гуссерль горячо восстает. Мы не "образуем" сущностей, мы их видим!! Мы не только воспринимаем,

например, зеленое, цветущее дерево, вот это конкретное дерево, в его непрерывных переменах цвета, в его беспокойных движениях, мы и видим его сущность «зеленое цветущее дерево».

Соответственно этому различает Гуссерль два вида созерцаний: индивидуальные созерцания (individuelle Anschauungen) и созерцания сущности (Wesensanschauungen). Первое схватывает действительность в бесконечных ее оттенках и переливах, другое в "вечной" сущности. Но оба они созерцания. Первое говорит нам о существовании (Existenz), другое о сущности (Essenz) предмета.

Сходство с имманентными предметами и делами, энтелехиями Аристотеля слишком очевидно, чтобы была надобность останавливаться на нем дольше.

Но что это такое — это таинственное созерцание сущности? Как мы ее созерцаем?

Гуссерль видит, что тут дело неладно, и коварно замечает (Ideen zu einer reinen Phanomenologie, стр. 12), что не надо с ним соединять никаких мистических идей. Но предмет все-таки довольно мистичен. Потому что, по Гуссерлю, можно созерцать не только сущность какого-нибудь конкретного предмета, но и сущность сущности. Но об этом речь впереди. Последователям или близким по духу Гуссерлю это созерцание кажется чем-то очевидным. Так, например, Наторп прямо упивается этим «Schau», «zur Schau bringen», «innere Schau». И у Шпета возможность такого созерцания не вызывает ни малейших сомнений: «Сущность вообще и та сущность, на которую направляется изучение феноменологии, не есть нечто, получаемое путем гипотез и выводов, а есть такая же интуиция (курсив мой. — *В. Ю.*), усмотрение нашего разума, как и индивидуальная интуиция действительного, — такая же по непосредственной данности, но, разумеется, иная по данному интуиции» (Явление и смысл, 12). Для правильной оценки этой интуиции нужен бы был сарказм Шопенгауера в его полемике с визионерами немецкого идеализма или ирония Гегеля из его предисловия к *Феноменологии*.

Созерцание сущности нуждается в некотором стимуле, в некоторой данности, которая бы ее «вызывала» (сравни Платоновское «эгертикон» — вызывающее). Такими побудителями бывают обычно восприятия. Но ими могут быть даже чистейшие фантазии. Так, мы можем вообразить себе фантастические пространственные образования (Raumgestaltungen), мелодии, социальные события и сделать их предметами эйдотического созерцания. В этом направлении мы можем пойти еще дальше. Если бы мы могли каким-нибудь чудом (!!) образовать новые чувственные данности, которые не встречались никогда в опыте и не смогут появиться в нем никогда, то это не помешает тому факту, что соответствующие эйдотические созерцания будут данностями сущности.

Тут выступает уж "слой" философии нашего автора и ее чисто идеалистический уклон. Сущность не имеет ничего общего с существованием, несмотря на то, что она сущность. Потом он разовьет эту мысль дальше, пока не договорится до полнейших абсурдов. "Полагание и созерцательное охватывание (Erfassung) сущности не включает ни в коем случае полагания какого-нибудь индивидуального существования; чистые истины о *сущности* (курсив мой. — *В.Ю.*) не заключают в себе никаких утверждений о фактах, и из них одних нельзя вывести никаких фактических истин" (Ideen, 13). Тут уже начинается тот порочный круг, который потом выступит еще яснее, что сущности не говорят ничего о существовании фактов, которые они (сущности) должны обосновать! С другой стороны, здесь уже намечается полное устранение вопроса реальности, которое достигло своего апогея в его теории «Ausschaltung», «Einklammerung».

Соответственно делению объектов познания на факты и сущности, различает Гуссерль науки о фактах и науки о сущностях (Tatsachen und Wesenswissenschaften). Существуют чистые науки о сущности, чистая логика, чистая математика, чистая наука о времени (Гуссерль ее не называет), чистая наука о пространстве, движении и т. д. Они все свободны от какого-либо полагания в их основу фактов и не нуждаются в опыте. Иначе обстоит дело, например, с естествознанием. Естествознание — наука о фактах, и опыт является его обоснованием.

Все посредствующие звенья эйдотических наук тоже эйдотические. Они стараются придать себе характер полнейшей рационализации; идеальным выражением таких тенденций является применение так называемого аксиоматического метода, примененного, между прочим, в наше время в самом классическом виде в "Основах геометрии" Гильберта, которые являются идейным корнем многих логических анализов Гуссерля.

Между науками о фактах и науками о сущностях существует определенное взаимоотношение: науки о сущностях не нуждаются в науках о фактах, но науки о фактах немыслимы без наук о сущностях. Прежде всего они зависят от принципов формальной логики, кроме того, от формальной науки, которую Гуссерль определяет как mathesis universalis, всеобщую науку (чистая арифметика, чистый анализ, наука о многообразиях); затем от комплекса сущностей, эйдосов, принадлежащих или стоящих над комплексом фактов, которые исследует данная наука.

В связи с тем развивает Гуссерль свою теорию онтологий и областей (Region). Некоторый комплекс родственных с собой фактов образует одну область. Эта область "подчинена" одной сущности, которая является предметом соответствующей областной эйдотической науки, так называемой региональной онтологии. Каждая наука о фактах имеет

свой теоретический фундамент в соответствующей онтологии. Таким образом, соответствует, например, естественным опытным наукам эйдотическая наука о природе вообще (так называемая онтология природы). Стремление к строгой рационализации, присущее, например, современной физике, осуществимо только благодаря существованию такой онтологии природы.

Онтологии разделяются на формальные и материальные. Формальные не говорят нам ничего о сущности предметов, а о тех видах, в каких сущность проявляется. Они применяются во всех материальных онтологиях.

Гуссерль предостерегает перед отождествлением формализации и обобщения или генерализации. Такое смешение очень легко может произойти, если мы к его «сущностям» станем применять формально-логические критерии. Мы знаем, что формальная логика оперирует математическими, количественными понятиями объема (Umfang) понятия, под который подпадает определенная область представлений. Сравнивая различные объемы, она пользуется математическими понятиями «больше», «меньше», «равен» и т. д., символизируя понятия посредством геометрических фигур (круги, треугольники и т. д.), т. е. формализуя понятия. Отношение конкретного факта к его понятию будет, следовательно, отношением некоторой «заполненной» формы к пустой. Генерализация с точки зрения формальной логики будет одновременно и формализацией. Гуссерль старается отделить друг от друга эти два понятия: в эйдетических — более конкретные сущности не подчинены более общим в такой геометрической форме; вместо такой геометрической иерархической лестницы Гуссерль вводит понятие сущностных зависимостей, которые нельзя выразить математическими идеями. Генерализация не является необходимо формализацией, они могут сосуществовать рядом друг с другом. Так, например, генерализованная сущность, «пространство» может быть формализована в «Эвклидово трехмерное пунктовое многообразие» (на манер Гильберта и других современных геометров). В этих рассуждениях Гуссерля уже заметно его «нерасположение» к математическим методам, которое плохо скрывается под маской восхваленной точности математики. Мы увидим дальше, что с точки зрения философии Гуссерля нельзя объяснить возможности естественнонаучного закона в современном значении этого слова.

Каждая материальная онтология заключает в себе несколько самых общих аксиом, полученных путем сущностного созерцания и применимых ко всем эйдосам и фактам данной области. Их совокупность Гуссерль обозначает как совокупность синтетических познаний a priori данной области. В противоположность им, называет Гуссерль совокупность основных аксиом формальных онтологий аналитическими познаниями. Каждая область имеет свои собст-

венные синтетические познания a priori; наоборот, аналитические познания применимы ко всем областям. Таким образом старался Гуссерль видоизменить теорию синтетических и аналитических суждений Канта. Различие между ними существенное: Кант старался найти синтетические априорные суждения для всего возможного опыта; у него вся совокупность опыта была одноструктурна, всем наукам присуще, по его мнению, одно методологическое строение. Иначе у Гуссерля. У него существует много областей, различных друг от друга, и исследуемых путем своих собственных синтетических априорных аксиом; единственному по своему строению опыту Канта противопоставляет Гуссерль градацию или иерархию опытов, научному монизму Канта — научный плюрализм. Следовательно, даже по отношению к Канту, является философия Гуссерля громаднейшим шагом назад и никоим образом не отображает тенденции современной науки.

Гуссерль начал свою философскую деятельность с борьбы с психологизмом. И психология имеет своим предметом определенную область психических фактов. Весь недостаток прежней философии заключается в том, что психология (и философия) рассматривала эти факты именно как факты. Не изменится ли положение оттого, что мы постараемся «узреть» сущности этих фактов, постараемся образовать эйдетическую науку психических явлений. Может быть такая наука поможет нам преодолеть тяжелый современный кризис в философии?

Тут мы подошли вплотную к гуссерлианской идее феноменологии, о которой в следующей главе.

III

Чем, собственно, является феноменология, какую роль играет она в совокупности философских дисциплин, каково ее отношение к теории познания, к метафизике, в чем заключается ее существенное различие от описательной психологии. На все эти вопросы мы не получаем у Гуссерля определенного и однозначного ответа[2].

Не подлежит сейчас ни малейшему сомнению, что приступая к своим философским и психологическим исследованиям, Гуссерль не обладал еще ясной идеей феноменологии, традиционному психологизму противопоставлял он туманную философию значимостей (Geltungen) — современную отрыжку плохо переваренного фихтеанства. Мир логических, научных, этических и других ценностей, понимаемых в духе платонизирующего реализма, витал над областью факта, но между ними не существовало никакого связующего звена, а, наоборот, зияла непроходимая пропасть. Таким решением вопроса не мог, конечно, Гуссерль удовлетвориться; рационалистический платонизм, доведенный до чудовищных форм у Наторпа, превращается наконец в панлогизм,

современную форму чистого рационализма. Гуссерль, как философ «данностей», будучи с другой стороны под сильным обаянием современного логизма, стремился к синтезу этих двух направлений, «интеллектуальному созерцанию» Шеллинга старается придать более современный характер, основываясь, с одной стороны, на результатах психологии Брентано, с другой, на утрированно формалистических тенденциях в области современной философии математики.

Такая постановка вопроса вырабатывалась очень медленно, можно сказать бессознательно, как спутник совершенно других анализов, пока, наконец, не захватила она целиком все внимание Гуссерля, не перешла в центр его философских интересов. Однако именно благодаря тому, что она родилась как «побочный» продукт другого рода процессов, она не могла проявиться нигде в чистой форме, а постоянно перекрещивается с другими идеями. Гуссерль сознавал сам, что он совершил методологическую ошибку, не дав сначала конкретных исследований общей теории предпосылок своей феноменологии. В своих «Идеях» старался он исправить эту ошибку. Но так как он оказался и теперь не в силах дать точное определение феноменологии и справиться с соединением в одно целое несметного количества феноменологических анализов, рассыпанных в «Логических исследованиях», он становится здесь опять на исходные позиции и начинает весь анализ «abovo», старается путем изображения генезиса сознания доказать необходимость нарождения феноменологии и наметить линии ее развития. Идея феноменологии должна родиться как результат конкретных феноменологических исследований!!

Подобно Авенариусу исходит Гуссерль из «естественного понятия о мире». До всякой «теории» я противопоставляю себе мир, идущий в бесконечность в пространстве, развивающийся до бесконечности во времени. Я соприкасаюсь со множеством вещей, хотя я не знаю еще их свойств, но знаю все-таки, что они существуют. Притом, я не нуждаюсь в факте непосредственного восприятия, чтобы быть уверенным в их существовании. Сидя у стола, я переношусь в воображении в сад, на улицу, к своим знакомым — я убежден в их существовании, хотя посредственно их сейчас не воспринимаю, и эта вера не носит черт «логической» убежденности, а неописуемой, известной каждому живой интуиции.

Некоторые предметы находятся, так сказать, в центре внимания, они вырисовываются четко и ясно. Другие, находящиеся как бы на окраинах сознания, проходят, считая от центра, различные степени ясности, пока не перейдут в состояние смутного общего фона для вещей, составляющих в данное время предмет наших интересов.

Кроме мира вещей мы встречаемся с миром «ценностей», «благ», с практическим миром, так же объективным, как и мир вещей. Вещи не только прямо вещи, но и — предметы потребления, как «стол», «книга»,

«рояль», они «красивы» или «некрасивы», «приятны» или «неприятны». Эти все «характеры»[3] — «присущи» вещам, несмотря на то, обращаю ли я на них свое внимание, или нет. К этому естественному миру вещей относятся акты нашего сознания: восприятие, мышление, чувства, желание, описывание, сравнение и т. д. Их обозначает Гуссерль, подражая Декарту, одним общим названием «cogito» (я мыслю), притом между фактами сознания и объективными явлениями существует полный параллелизм; восприятие относится к воспринимаемым предметам вне меня, они в большей или меньшей мере покрывают друг друга, нашей деятельности различения соответствует объективное различие и т. д.

Но не всегда, однако, «cogito» относится к миру «действительных» вещей. Если я, например, занимаюсь числами и их законами, им не соответствует какая-нибудь «действительность» вроде описанной раньше. Мир числа существует только тогда, когда у меня существует «арифметическая установка». Несмотря на нее, прежний «естественный» мир существует дальше как «фон» этого «арифметического» мира. «Арифметический мир» не «включен» в действительный, между ними нет никакой связи. Существуют, следовательно, «объекты» мысли, которые не являются «предметами». Это обстоятельство нарушает прежнюю гармонию естественного мировоззрения и вызывает к жизни «проблемы». Миру нашего сознания противостоят «объекты», которые, однако, не существуют. Не меньше затруднений доставляют нам вопросы действительности других людей. С одной стороны, они являются, наподобие других вещей, объектами моего опыта, с другой стороны, я предполагаю в них психические акты, их внутренний мир, который зависит от их места во внешнем мире. Конечно, этот вопрос не является, с точки зрения естественной установки, проблемой; он предполагает уже высокую ступень рефлексии; но тогда он является источником многих философских систем (ср. рассуждения Авенариуса об «интроэкции»).

Этот первичный объективизм является основной чертой естественной установки. Он — и стихия науки. Наука не выходит никогда за пределы этого стихийного объективизма, изменяя только детали, исправляя ошибки естественной установки.

Картина, нарисованная Гуссерлем, дает, по его мнению, очень мало надежд на возможность существования философии и определения ее предмета.

Весь этот мир действительности распределяется на естественный, «до-теоретический» опыт и конкретные науки. Правда, философия обнаруживала всегда притязание на критицизм, она старалась всегда подвергнуть тщательному анализу все основные предпосылки наук; исследуя эти предпосылки, «она исходила из процессов сознания и познавания» или из «вещей», стараясь построить основы наук как бы вне процесса сознания. Второй путь осужден a priori на неудачу. Но и первый не

может подавать нам больших надежд в деле обоснования философии. Факты сознания — это тоже объективные звенья в объективном исходном процессе становления, развертывающемся в пространстве и времени. и все «критические» приемы философии — не что другое, как только составные части этого процесса. Философия, как критика сознания, как теория познания, находится, так сказать, в одной плоскости с предметом исследования, потому что она, будучи субъектом исследования, превращается сейчас же в свой же собственный объект, вливается в общий поток процесса.

Чистый объективизм, как основной тон нашего мироощущения, не может стать плодотворным полем для развития философии; сознание в том виде, как его понимали до сих пор, не обладает по сравнению с другими явлениями и процессами «никакими специфическими свойствами, достаточными для того, чтобы стать Архимедовой точкой опоры для философского анализа». Каков выход? Надо разорвать эту непрерывную цепь объективизма, найти в сознании что-то особенное, что выделяет его из всего мира явлений? Таким образом медленно взоры Гуссерля обращаются к проблемам сознания. Причем сознание не должно получить ни эмпирически-психологической, ни трансцендентально-Кантовской окраски. На нем бессознательно дремлет Кантовская мысль о сознании–конструкторе действительности, но конструкторе совсем другого вида. Кантовский конструктивизм должен надеть на себя одежды современной психологии «актов» в стиле Липпса, Брентано-Мейнонга, а геометрический мир Кантовской интуиции превратится в неаристотелевский «морфологический» мир (не лишенным интереса в этом отношении было бы сопоставление Гуссерля с идеями о «морфологии» Шпенглера).

На проблеме сознания сосредоточены все усилия современного неоидеализма. Разуверившись в старых, абсурдных гносеологических постановках этого вопроса, он старается поставить эту проблему в новом освещении, найти новые возможности ее решения. Так делает Бергсон, так делает и Гуссерль.

Устранение исходной естественной установки может дать возможность существования философии и феноменологии. Философия должна отличаться критицизмом, она должна подвергать сомнению самые неоспоримые на первый взгляд истины. Неужели внешний реальный мир действительно существует? Сколько философов сомневалось в его существовании! В новое время начал Декарт свои исследования методологическим сомнением. И Гуссерль прибегает к этому приему. Он ставит в скобки «объективный мир», «выключает» его (Prozess der Ausschaltung, Einklammerung). Это первый шаг феноменологической рефлексии. Таким образом, она надеется найти наконец чистое сознание. Притом Гуссерль оговаривается сразу, что он не отрицает объек-

тивности, реальности внешних вещей. Насколько он исполняет это обещание, мы увидим потом. Он только ставит его в скобки; он неоднократно утверждает, что уверенность в объективности является самым реальным нашим переживанием, но он на время не пользуется им. Такой прием называется феноменологическим воздержанием (phänomenologische Epoche). Конечно, что совместно с внешним миром отпадают и все науки, которые о нем говорят. Они все догматичны, и их мнимый объективизм имеет, может быть, предпосылки в некоторых особенностях не действительности, а именно сознания, которое надо исследовать феноменологически. От полного воздержания, от «приятия» объективного мира к новому его обоснованию путем феноменологического анализа сознания — вот каков путь Гуссерля. В дальнейшем окажется, что этого обоснования наш философ все-таки не дал.

Тут уже замечаем особенность феноменологии Гуссерля, его интересует не столько действительность науки, ее объективная значимость, сколько духовная структура, которая родит данную науку. В науке сознание говорит что-то о себе, оно обнаруживает свои глубины и тайны. Тут открывается уже занавес сущности феноменологии. Не подлежит сомнению, что в этих своих рассуждениях о феноменологии ориентировался Гуссерль отчасти на феноменологию Гегеля. И у Гегеля был весь мир истории и природы только внешней маской для развертывания сущности духа; но у Гегеля дух богател путем впитывания в себя действительности (оттуда его «реализм»), при чтении Гегеля мы, несмотря на то, что метафизическая позиция Гегеля нам «в теории» известна, не знаем, вырастает ли действительность из духа или наоборот. Отказ же от действительности и замораживание сознания являются conditio sine qua non гуссерлевской феноменологии.

Но поднимается теперь вопрос: что останется, если мы внешний мир подвергнем выключению. Тут возможны разные ответы. С точки зрения материализма не останется ничего (так как и наше тело, мозг и его функции являются внешним миром). Но идеалист Гуссерль отвечает другим образом. По его мнению, после такого выключения останется вся область «cogitaro», ощущения, представления, желания и т. д. Эту область называет он феноменологическим остатком (phänomenologisches Residuum). Таким путем мы получаем чистое или трансцендентальное сознание, не как следствие действия внешних предметов, а наоборот, как их творца, как мы сейчас увидим. Чистое, освобожденное от какого-нибудь отношения к внешним предметам сознание, притом сознание в полной его конкретности и богатстве, весь изменяющийся поток — вот исходная точка феноменологии, общая с берклеанством, что является свойственным нашему сознанию. Оно обладает некоторым центральным ядром, содержание которого в данную минуту является предметом нашего внимания и окружающей его туманности, о существовании кото-

рой мы знаем, но все-таки не обращаем на нее внимания. Состояние сознания отличается и по существу друг от друга характером актов, некоторой большей или меньшей напряженностью, с которой протекает поток сознания. Все наши переживания или актуальны, или неактуальны, причем их роли непрерывно меняются. Но это понятие актуальности приводит к другому, более важному для феноменологии Гуссерля понятию интенциональности. Каждое сознание является сознанием чего-то, оно направлено на какой-нибудь предмет. Восприятие имеет свой предмет, направляется на воспринимаемое, радость является радостью о чем-нибудь и т. д.

Все наши акты направлены на предметы. Это понятие интенциональности воспринял Гуссерль от схоластиков. Казалось бы, что тут, собственно, он не сказал ничего нового. Все мы знаем, что психологические акты направлены на предметы. Но в общем понимании предмет является действительным предметом, наш психологический акт _ следствием его действия на нас, сознание направляется на предмет потому, что предмет направлен к сознанию. Но не надо забывать, что Гуссерль произвел процесс феноменологической редукции. Внешних предметов у него нет. Предмет сознания это не действительный предмет, а именно предмет сознания; воспринимаемый, например, красный цвет, это не реальный красный цвет на данном теле, а, с другой стороны, не только объективное ощущение по теории вторичных качеств, которое не соответствует вне нас красному, а красное как предмет воспринимания. О нем нельзя сказать, что он где-либо существует, внепространственные понятия мы исключаем путем редукции, он существует только как спутник акта воспринимания, связанный с ним неразрывными узами интенциональности, причем этот красный цвет не наше субъективное воспринимание «красноты», а именно краснота как предмет, которую мы не можем локализировать нигде. Начинающему изучать феноменологию, а особенно материалисту, исходящему от объективного мира, трудно даже освоиться с этим пониманием предмета. Чтобы хотя отчасти дать понять сущность предмета интенционального акта у Гуссерля, укажу один пример. Мы воспринимаем напр. призму. Нашему взгляду доступна только передняя часть ее. В наших психологических переживаниях даны нам только восприятия передней части, но интенциональный акт направлен на «всю» призму, интенциональный предмет — вся призма, не как существующая действительно, а как "постулируемая" актом, существующая феноменологически для акта.

Гуссерль не рассматривает конкретного, развивающегося во времени и пространстве акта сознания, а сознание, in abstracto, поскольку оно направляется на свой предмет. Он ставит себя сейчас вне вопроса о существовании предмета. Предмет акта воображения «Кентавр» такой же предмет, как феноменологический предмет, соответствующий любо-

му реальному предмету, напр., столу, и т.д. Что интенциональный предмет не имеет ничего общего с «действительностью», следует из того, что, например, мнимое число является тоже предметом внешнего мира, хотя его нигде не существует.

Но не все психические переживания отличаются основным характером интенциональности, направленности на предмет. Такими не являются, по Гуссерлю, чистые ощущения. Они не говорят нам ни о каком предмете, ни о направленности, а о состоянии. Этим утверждением, которое, однако, Гуссерлю необходимо для дальнейших исследований, пробил он очень серьезную брешь в своей собственной системе. Благодаря феноменологической редукции нет ничего, кроме сознания, но преобладающее содержание сознания — ощущение — лишено основного его свойства — интенциональности. На это затруднение не постарался и не смог ответить Гуссерль никогда. Вопрос этот становится серьезнее именно благодаря тому, что ощущение является пробным камнем реальности или нереальности внешнего мира.

Но предмет психологических переживаний не однороден; если я, например, наслаждаюсь каким-нибудь явлением природы, то в этом переживании можем различить два основных пласта: предмет сам и предмет именно как предмет наслаждения. К объективирующему акту присоединяется некоторый акт оценки, который находит интенциональное выражение именно в «ценном», «красивом» предмете. Причем самое существование предмета в феноменологическом значении этого слова является основным, факт ценности второстепенным, предполагающим первый момент. Таким образом, мы получили уже некоторые основные свойства чистого сознания: оно отличается характером актуальности, интенциональности, заключает в себе некоторую материю переживаний, которая благодаря интенциональности направляется на предмет в феноменологическом значении этого слова.

Гуссерль проводит дальнейшую классификацию сознания: он отличает имманентное и трансцендентное сознания. Одним из основных свойств сознания является способность «рефлексии», способность превращения в предмет самих актов сознания, психических процессов. Мы можем не только воспринимать предметы, но и воспринимать восприниманиа (мы отвлекаемся сейчас от вопроса, можно ли воспринимать воспринимания), что, впрочем, утверждал уже и Локк, вводя впервые понятие «рефлексии». Такие восприятия называет Гуссерль имманентными. Существенно для них то обстоятельство, что их интенциональные предметы, если они существуют вообще, принадлежат к тому же потоку сознания, что и направленные на них интенциональные акты. Оба находятся в одной плоскости. Поэтому и интенциональный акт «заключает» в себе свой предмет, мы, так сказать, схватываем в этом случае живую действительность. Другое дело с трансцендентными актами. Эти акты,

направленные на внешнюю действительность, внешнюю не в пространственном смысле, а в том, что материал переживаний не включает в себя интенционального предмета. Если мы воспринимаем, например, стол, то интенциональный предмет «стол» не заключается в нашем материале ощущений, он с ним совершенно несоизмерим. Предмет не находится в никаком виде в стихии наших психологических процессов. Предмет восприятия «краснота» не имеет ничего общего с нашим ощущением красного, так как наше ощущение не красное. Странным образом забывает Гуссерль, что его предмет тоже не «красный», так как он вообще не существует.

Тут обнаруживается полный разрыв между психологическим миром и объективным, внешним миром. Психологические процессы не имеют никакого отношения к предмету, они даже не «знаки», не «символы» по отношению к предмету. Между нашими психологическими процессами и предметами нет причинной связи. Одновременно с психологическим процессом дан и предмет, как «дается» предмет на экране, если перед ним поставить кинематографический аппарат. Различие заключается, однако, в том, что аппарат когда-то воспринял предмет, «впитал» его в себя. Гуссерль является в своей теории интенционального предмета чистым лейбницианцем и приверженцем теории предустановленной гармонии, хотя он сам этого не сознает; он, наверное, удивился бы, если бы его заподозрили в лейбницианстве, так как он враг всякой «метафизики»; этот мнимый «анти-метафизический» тон феноменологии Гуссерля повредил ему, так как он не дает ему поставить точку над i, додумать до конца последствия своих мыслей, которые его бы отпугнули. Но то, чего не сделал он, сделали его ученики, особенно Гедвич Конрад-Марциус, который выбалтывает все тайны гуссерлианства и в своих последних статьях о феноменологии внешнего мира договорился уже до теории искупления и других прелестей a la Штейнер.

Но, может быть, можно истолковать отношение интенционального акта к интенциональному предмету таким образом, как истолковывает его современная физика в своем делении на первичные и вторичные качества. Все наши психологические состояния субъективны; но их причиной являются некоторые первичные качества (как протяженность, движение, фигура), на которые (говоря гуссерльским языком) эти субъективные состояния направляются. Тогда предметы не заключались бы в наших психологических состояниях, но все-таки между ними существовало бы некоторое соответствие. Ничуть не бывало. Деление на первичные и вторичные качества подвергает Гуссерль строжайшей критике, называя его суеверием современной мысли. Нельзя отделить первичных качеств от вторичных; наши вторичные качества, например, ощущение цвета предполагают тоже пространство, как уже говаривал Беркли, значит, и пространство вторичное качество, а на долю «объективного» мира

не остается ничего. В таком случае мы должны бы принять как «объективное» такое пространство, которое не имеет ничего общего с нашими идеями о пространстве. Нет деления на первичные и вторичные качества. Физики, говоря об атоме, ионах, электронах, пространстве, не имеют в виду какого-то неизвестного х, являющегося носителем вторичных качеств. Между ними нет отношения причинности. Все физические понятия находятся в одной плоскости с вторичными качествами. Может быть, эта мысль и верна и оправданна, как несознательная реакция против чисто абстрактно-механистического объяснения мира, против которой восстает и современная физика, и которое идет вразрез с принципами диалектики, но у Гуссерля ведет эта полемика к утрированному идеализму, у него не равняются вторичные качества по первичным, приобретая таким образом объективную реальность, а наоборот, первичные попадают в один разряд со вторичными, преобразуясь в известные нам уже гуссерлистские предметы, то есть, другими словами, в чисто мнимые величины.

В каком отношении находится весь наш материал переживаний к интенциональному предмету? Другими словами, в каком отношении находятся психические процессы к феноменологическим предметам, единственной известной Гуссерлю действительности. Возьмем пример. Созерцая мой письменный стол, ходя вокруг него, переменяя мое положение по отношению к столу, я имею сознание одного и того же стола, хотя мое восприятие стола меняется беспрерывно. Я закрываю глаза. Мои чувственные органы теряют теперь всякое отношение к столу. Открываю снова и опять получаю восприятие стола. Но будет ли восприятие мое одно и то же? Далеко нет. Это совсем новое восприятие — правда напоминающее, может быть, прежнее, но новое по содержанию, новое, благодаря массе оттенков, неизвестных мне раньше. Но что случилось с интенциональным предметом. Он остался одним и тем же столом. Значит, между предметом и интенциональным переживанием нет параллелизма? Перемена содержания интенциональности акта не повлияла на интенциональный предмет? Проанализируем вопрос. Мы рассматриваем стол с разных сторон. Он является нам в различных «оттенках» (Abschattungen). Его цвет меняется в зависимости от большей или меньшей близости наших чувственных органов по отношению к нему. Его кругообразная крышка кажется нам иногда эллиптической. Следовательно, меняется и стол. Интенциональный предмет меняется вместе с интенциональным актом, между ними существует некоторый параллелизм. Но все-таки разница между ними существенна. Каждый психический аспект стола, каждое восприятие стола — замкнутый комплекс психических элементов, связанных нитью тождества (Гуссерль не указывает никогда, в чем сущность этой связи). Новый аспект стола — новое его восприятие — это не развитие прежнего, а что-то совсем но-

вое. Между тем интенциональный предмет — стол, один и тот же, только в различных модификациях, различных оттенках (Abschattungen). Интенциональный предмет (а это единственный Гуссерлю предмет) отличается от интенционального переживания тем, что он оттеняется, оставаясь однако одним и тем же предметом. Или как говорит Гуссерль: противоречию трансцендентного и имманентного соответствует принципиальное различие их давности. Имманентное и трансцендентное восприятия отличаются не только тем, что интенциональный предмет в одном. случае имманентен реальному восприятию, в другом же — нет; а (они отличаются — моя приписка. — *В.Ю.*) формой давности, которая переходит потом из области восприятия в область образов памяти и воображения. Предмет мы воспринимаем таким образом, что он оттеняется соответственно данному в каждом восприятии содержанию. Переживание не оттеняется никогда. Тут одна из дальнейших проблем феноменологии: в каком отношении находятся различные переживания к своим предметам, как интенциональные акты конституируются в соответствующие им непрерывно оттеняющиеся предметы. К сожалению, Гуссерль и его ученики нигде не дали конкретного анализа этих отношений. А такой анализ был бы интересен, так как он открыл бы слабость и шаткость феноменологии в самых существенных пунктах, именно там, где феноменология противоречит себе самой. Во-первых: по мнению Гуссерля, каждому интенциональному акту соответствует интенциональный предмет. Если меняется акт — меняется и предмет. На каком основании может утверждать Гуссерль, который стоит на точке зрения феноменологической редукции, что предмет остается одним и тем же, а меняет только свои состояния. Эта аксиома привнесена со стороны, она не очевидна для феноменологического, «эйдетического» видения. Она привнесена из области естественных наук, которые говорят нам о постоянстве материи во всех ее переменах и модификациях. Но Гуссерль вычеркнул всю аксиому современного естествознания, — он задался целью дедуцировать их фенологически. То что должно стать следствием исследования, стало его предпосылкой. Гуссерль попал в явное petitio principii, бессознательно подорвал фундамент своей системы.

Но здесь заключается еще и другое противоречие. Гуссерль исходит в своих исследованиях из «я» как центра интенциональных актов, которые направляются на свой предмет. Следовательно, интенциональный предмет является чем-то вторичным, производным по отношению к акту. Между тем в действительности, в результате анализа, вторичным оказывается акт, первичным же предмет. Предмет является чем-то постоянным, неизменяющимся, несмотря на модификации оттенков; только благодаря постоянству предмета могут быть эти оттенки определяемы именно как оттенки (об этом знал уже Кант). Все наши комплексы восприятий, меняющиеся ежеминутно, не могли бы иметь интенцио-

нального характера, не могли бы вообще указывать на какой-либо предмет, если бы этого предмета не было. Предмет является причиной того, что комплексом восприятий, переживания обладают некоторой связью, что они имеют вообще какой-нибудь смысл, о котором Гуссерль так заботится. В своей теории предмета и переживания ставит Гуссерль свою систему на голову (или вернее сказать, ставит ее бессознательно на ноги, так как она ходила до сих пор на голове), доказывая таким образом всю искусственность феноменологизма. Но своим определением интенционального переживания Гуссерль прегрешает против современной психологии (недаром он так ополчается против нее). Совсем неверно, что каждый психический комплект оторван совершенно от предыдущего. Такой психический атомизм является чистейшей нелепицей. Он означал бы физиологически, что прежнее состояние нервной системы не имеет никакого влияния на последующее, что в мозгу нет никаких физиологических остатков и что он ежеминутно является буквально creatio ex nihilo. Что это не так — это азбучная истина. Стоит только раскрыть любой учебник физиологической психологии, чтобы убедиться в этом. Больше того: кропотливые исследования таких естествоиспытателей, как Зэмон и Фрэнсис Дарвин, говорят о памяти материи вообще, распространяя ее и за пределы нервных тканей и волокон.

И психологически утверждение Гуссерля неверно. Уже Гоббс утверждал, что комплекс сознательных процессов, не стоявший в связи с предыдущими, не может быть определяем, как сознание. Такого рода сознание, то есть полную бессознательность, приписывает он всем неорганическим предметам. Каждое новое ощущение погружается в море воспоминаний; только благодаря воспоминаниям возможны восприятия вообще. Цепь психических процессов непрерывна, — и не является никакой creatio ex nihilo. Только комбинация ощущения с памятью дает опыт и сознание.

Здесь мне хотелось бы остановиться еще на одном вопросе, который обнаруживает чисто берклеанский уклон мысли Гуссерля. Гуссерль, как известно, исключает трансцендентный предмет, ставя на его место предмет интенциональный. Чем отличается интенциональный предмет от субъективного его переживания. Они оба сотканы из одной «материи», и между ними не должно быть принципиального различия. Между тем такое различие существует. Интенциональный предмет, который на практике является трансцендентным по отношению к сознанию, не только оттеняется, он не может быть дан нам никогда целиком. Все новые феноменологические установки открывают нам все новые стороны предмета, а количество этих возможных установок неисчерпаемо. Только божеское сознание, которое Гуссерль принимает как необходимое предельное понятие (хотя он враг всякой метафизики, сравн. Кантовское «Ding an sich»), заключает в себе бесконечный ряд психиче-

ских актов, а поэтому и охватывает предмет целиком. Трансцендентный предмет всегда нам чужд, о нем мы не можем иметь адекватного познания. Адекватное познание возможно только по отношению к имманентному предмету, следовательно, не по отношению к воспринимаемому предмету, а к восприятию предмета и т. д. Если перевести это на более ясный язык, мы получим следующее утверждение: единственно достоверными являются наши внутренние психические состояния. Следовательно, у нас получается чистое берклеанство и солипсизм. А вместе с берклеанством вливается бурной струей в систему Гуссерля и психологизм, против которого он сначала выступал. Ибо восприятие, имеющее своим предметом восприятие предмета, — это уже не интенциональный акт по отношению к чуждому себе интенциональному, "внешнему" предмету. Восприятие восприятия разыгрывается уже в одной сфере, субъект и объект совпадают, а раз субъект психического порядка, тогда и объект должен быть того же порядка. Тут уже не феноменология, а метафизика. Само же восприятие — как интенциональный предмет — это точь-в-точь прежний интенциональный предмет, ибо он ни в чем от него не отличается. Феноменология, которая путем своеобразного понимания несуществующего интенционального предмета хотела исключить проблему внутреннего и внешнего мира вообще, принимает в высшей феноменологической области тот же внутренний мир. В области имманентного восприятия мы наблюдаем, каким образом из психического материала образуется интенциональный предмет. Скачок к концепции такого же образования внешних предметов — не труден. От солипсизма переходим к спиритуализму.

Этот шаг к полному одухотворению материи сделала Гедвиг Конрад-Марциус, которая уже прямо заявляет об огне как духовном принципе (не говоря уже об утверждаемой ею таинственной связи огня с религиозной проблемой очищения).

Но Гуссерль мог бы нам все-таки ответить: я не интересуюсь восприятием как психическим фактом. Меня он интересует в своей сущности как интенциональный предмет. Для феноменологии не существует вообще ничего психического, как не существует для нее и материальное. Если бы феноменология была строго выдержанной системой, то действительно оно таки должно было бы быть. Но уже чисто психологическое (основанное на иннервационных ощущениях) понимание акта должно вовлечь автора в психологизм [4].

Чем же являются переживания, если они не психологического характера? Гуссерль шатается все время между Сциллой и Харибдой. Если ему нужно поставить под знак вопроса существование внешнего мира, он уходит целиком в мир феноменологии, так как феноменология — это область "третьего", ни внешнего, ни внутреннего; если же мысль о том, что все-таки интенциональные предметы не содержатся в наших пере-

живаниях, а следовательно, они внешние по отношению к нашим переживаниям, вызывают признаки внешнего мира, Гуссерль ударяется в область психологии, откуда он порхает опять в область терминологии, смекнув, что психологический процесс — одновременно и физиологический, требующий внешних раздражений. Так же поступают и его ученики: обычно они занимаются (особенно Пфендер) под вывеской феноменологии обычной психологией самонаблюдения и только в lucida intervalla феноменологической «анамнезы» разводят свою феноменологическую безвкусицу, являющуюся самой слабой частью их — иногда очень интересных с психологической точки зрения — работ. Что Гуссерль по существу является только психологистом, притом скверным психологистом, так как намерение не быть им мешает спокойному, объективному анализу, — доказательством этого является выключение из области феноменологического анализа «я». Тут, конечно, можно было бы говорить по поводу этого выключения очень много о его антиметафизичности (у Платона, однако, тоже не было идеи «я»), но суть дела ясна. Выключение я стоит в связи с современным махизмом (который, несмотря на все, является метафизикой) и теорией комплексов ощущений. Все учение об интенциональном акте и интернациональном предмете развил Гуссерль заново более систематически, под названием теории ноэзы и ноэмы. Только тут высказался Гуссерль подробнее и яснее, чем в других местах, о значении феноменологии. Совокупность феноменологических явлений распадается на две части: первая из них — ноэза. Ноэза соответствует тому, что Гуссерль назвал раньше интернациональным актом. Ноэза состоит из двух частей: из гилетического элемента (hyletishes Element), или материи акта, и морфического — формы акта. Например, восприятие тела состоит из акта восприятия и материи восприятия, всего чувственного материала, из которого восприятие слагается. Но акт восприятия может видоизменяться: восприятие может, например, принять характер «уверенности» в том, что мы действительно воспринимаем, или может быть лишенным этого чувства уверенности (мы можем, например, быть неуверены не являются ли мнимые восприятия просто галлюцинацией), или же, наконец, мы можем поставить в скобки «доксический» характер акта, воспринимать, не обращая внимания на реальную ценность восприятия, или — как говорит Гуссерль — дать ему нейтральную модификацию (Neutralitätsmodifikation). Этому ноэтическому моменту соответствует ноэма. Ноэма — это интенциональный предмет. Она объективирует ноэзу с точки зрения смысла. Она — смысл ноэзы. Ноэма отображает точно тот смысл, который старается найти ноэма. Она видоизменяется не только параллельно с переменами материи интенционального акта, но и с переменами «характера» акта. Феноменология — это точное описание всевозможных видов ноэм с точки зрения всевозможных модификаций ноэз. Конкретным анализом

этих модификаций занимаются главным образом «Логические исследования» — это теория и система смыслов. Система не полная, так как в ней решается только очень ограниченный комплекс проблем. В этом кратком очерке мы, конечно, не можем вдаваться в подробности и затрагивать вопросы, разрешаемые в «Логических исследованиях», несмотря на то, что многие из них представляют большой интерес (например, теория абстракции, в которой он подвергает бешеной критике английские теории абстракции, теория чистой грамматики, теория знаков, символов и т.д.). Основным их недостатком является именно то обстоятельство, что они не дают теории логики, хотя на нее намекает Гуссерль в первой же их части. Впрочем, сам Гуссерль отказывается в «Идеях» от большей части анализа «Логических исследований». Некоторые части, например, те, где он анализирует смысл различных актов, не лишены значения и могут быть изучаемы с пользой и материалистами; особенно же достойны внимания те части, где он говорит о равноценности различных по смыслу материй акта.

До сих пор мы рассматривали главным образом акты, имеющие в качестве материи чувственное созерцание, акты восприятия. Но Гуссерль вводит целую лестницу актов, поднимаясь все выше по ступеням абстракции. Многие акты, собственно большинство их, особенно акты научного характера, лишены чувственной материи, или эта материя не является смыслом акта. Например, если мы думаем об интеграле. Акт «интеграл» не заключает в себе никакой чувственной материи, так как зрительный образ этого акта (написанное или напечатанное слово интеграл) или звуковой его образ (в случае, например, «внутренней речи») не имеет ничего общего с тем, что мы предполагаем, пользуясь понятием интеграла. Такого рода акты без осмысленной материи называет Гуссерль интенциями смысла (Bedeutungsintentionen). Они составляют большинство научных понятий и суждений. Каждому интенциональному акту должен соответствовать интенциональный предмет. Но где найти тут интенциональный предмет? В интенциях смысла интенциональный предмет не дан, как это бывает, например, в акте восприятия. Предмет может быть найден только таким образом, что мы совершим целую массу других актов, которые наполняют постулируемое содержание интенцией смысла. В случае, например, интеграла мы проделаем целый ряд интегрирований (процесс, который по принципу должен продолжаться до бесконечности), применяем потом, например, уравнения, получаемые интегрированием дифференциальных уравнений к явлениям внешней природы, пока наконец, опускаясь все ниже и ниже, не достигнем чистых восприятий. Эти все последующие акты заполняют, осмысляют интенцию смысла. Их называет Гуссерль заполнениями смысла (Bedeutungserfüllungen). Найти все главные типы заполнения, открыть всевозможные виды отношений интенций смысла к их заполнению —

вот вторая, главная цель феноменологии; анализ этих отношений занимает количественно подавляющее большинство страниц работ Гуссерля. Особенно большое внимание обращает Гуссерль на два вопроса: на акты суждений и их отношений к "Sachverhalt" как предмету актов суждения и, во-вторых, на случай, когда интенция смысла незаполнима, когда между ним и актами низшего порядка происходит борьба, противоречие, другими словами, на случай феноменологической бессмыслицы (Гуссерль стоит на точке зрения исключительно формальной логики, хотя в некоторых случаях у него мелькает смутное представление о диалектической соединимости противоречия).

Казалось бы на первый взгляд, что учение Гуссерля о заполнении смысла совместимо с эмпиризмом, так как в конечном счете критерием истины всех интенций является восприятие. Но в действительности дело обстоит не так. Что такое восприятие Гуссерля? Представим себе, например, зрительное поле, усеянное множеством предметов. Перед нами, например, дом в саду. У нас образуется восприятие дома и сада, но никогда дома в саду (по Гуссерлю). Тут уже замечается работа сознания, которая прибавляет что-то к объективному материалу, что-то, чего во внешней действительности нет. Такие восприятия называет Гуссерль категориальными созерцаниями. Мы на минуту отвлекаемся от методологической непоследовательности автора. В указанном нами примере он говорит о каком-то внешнем предмете, которого в феноменологии нет, различает между предметами, как спутниками актов, и трансцендентными предметами, о которых в феноменологии нельзя ничего сказать. Все это учение является чистым кантианством и напоминает учение Канта об априорных формах. Гуссерль идет еще дальше Канта. Сознание обладает не только априорными формами, но и априорными содержаниями. Понятия: природа, энергия и т.п. нам прямо даны, все дело заключается в том, чтобы их заполнить. Поэтому мы не будем далеки от истины, если определим гуссерлианство как кантианство в области содержания познания. Параллель с Платоном здесь очень поучительна: и у Гуссерля, и у Платона "сущности", "смыслы" существуют в метафизическом значении этого слова (значит, существуют не в пространстве и времени, а "в вечности", как сказал бы Платон). Но Гуссерль идет дальше Платона. В то время, как Платон склонен чем дальше, тем больше видеть в идеях лишь идеи функций, а не вещей, у Гуссерля превращаются и "эйдосы" вещей в отдельный мир сущностей. Гуссерль довел платонизм до полного абсурда.

Я хотел бы указать еще на одну точку соприкосновения гуссерлианства с кантианством. У Канта познание не является пониманием протекающих в мире процессов. Вся деятельность познания сводится к прилаганию трансцендентальных категорий к непознаваемому материалу, доставляемому вещью себе. Познание заключается в соединении двух

чуждых друг другу и принадлежащих к различным областям элементов. Из них образуется что-то третье — опыт, поддерживаемый научной традицией. Весь процесс познания является, собственно говоря, непонятной механикой познания. Строгое подчеркивание Кантом отличий формальной и трансцендентальной логики еще больше усугубляет этот чисто механический характер познания, в котором упрекает Канта и Гегель. Только материализм, который признает за категориями объективную (а не только трансцендентально объективную) значимость, который заставляет их рождаться из живой конкретной диалектики соединения противоречий субъекта–объекта, можно говорить о понимании мира. Именно идеализм, именно гуссерлианство, которые называют себя философией смысла, стремятся к лишению познания всякого смысла. Весь познавательный процесс Гуссерля сводится к заполнению "высших" актов интенциональными предметами "низших", причем это заполнение является совершенно внешним и случайным.

Такая постановка вопроса познания объясняет нам многое, что сначала казалось бы непонятным. Феноменология начала анализом различий между фактическими и эйдетическими науками. Она хотела — в первоначальном своем виде — дать систему эйдосов, систему аксиом различных наук. Потом медленно центр тяжести феноменологии передвигается по направлению к сознанию. Забыты все конкретные науки, феноменология ограничивается анализом чистого сознания как интенционального акта в его отношении к интенциональному предмету. Эйдетика природы не интересует уже больше Гуссерля. Его занимает вопрос, какого рода акты, какого рода психические пласты образуют данную эйдетику. Все так называемые региональные онтологии превращаются медленно в составные части лестницы феноменологического сознания. А так как феноменология сознания является и эйдетической наукой для конкретной психологии, то в конце концов феноменология Гуссерля превращается в платонизированную психологию, комбинированную с идеей энтелехий Аристотеля. Аристотелевское схоластическое понятие порядка (ordo) является последним словом феноменологии Гуссерля, а идея иерархии — творящей пружиной его системы. Поэтому не удивительно, что гуссерлианцы защищают те течения современной науки, которые зиждутся на возврате к Аристотелю.

У Гуссерля существует уже целая школа, группирующаяся вокруг журнала «Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolodische Forschung» (до сих пор появилось 6 выпусков). В этом журнале разрабатываются подробнее все основные и невыясненные до сих пор проблемы феноменологии, с другой же стороны, нащупываются точки соприкосновения между феноменологией и современной наукой (большое количество статей посвящено вопросам неэвклидовой геометрии, принципу относительности, парадоксам теории множеств и др.). Ценность этих статей, конечно,

различна. Но что поражает читателя с первого же чтения, это отсутствие всякой одноцельности мысли. Неясность постановки основной проблемы феноменологии у Гуссерля, его эклектизм, шатание между различными философскими системами прошедших времен дали свои результаты. Правда, Гегель говорит, что в процессе исследования изменяется и предмет исследования; но у Гегеля это изменение было методологической предпосылкой всей системы. Гуссерль, наоборот, хотел найти «данное», «неизменный предмет» — «сущность». У Гуссерля не хватает именно метода, — и его отсутствие заставило учеников идти своими собственными путями, искать собственными силами решения проблемы феноменологии. От Гуссерля осталось вместо философской мысли философское идеалистическое настроение, «мирочувствование», которое у каждого из учеников преломлялось по-своему. Поэтому и течения среди учеников школы Гуссерля являются самой резкой критикой его феноменологии. Уже в основной проблеме, чем, собственно, является феноменология, мнения учеников сугубо расходятся. В то время, как одни среди них (Эдит Штейн, Гейгер, Пфендер и др.) видят в феноменологии науку в чистом сознании, другие (Гедвиг Конрад-Марциус и др.) стараются дать основы региональных онтологий различных областей действительности.

В общем можно школу Гуссерля разделить по основным направлениям на 4 части: бергсонианскую, мистическую, чисто платоновскую и ветвь, примыкающую к современной логистике и Рессслю*. Представителем бергсонианского направления является главным образом Роман Ингарден (статья: Intellekt u. Intuition bei H. Bergson, Jahrbuch, V t. 1992). В этой статье Ингарден старается найти точки сходства и различия между интуицией Бергсона и "сущностным" созерцанием Гуссерля. Очевидно, что эта попытка обречена на неудачу: интуиция Бергсона исключает всякие рационалистические моменты, она исследует область, диаметрально противоположную той, которая образовала современную науку. Феноменология — как эйдетика психологии — не может основываться на бергсоновском понятии интуиции, так как она исключает a priori все переживания, которыми занимается обычно психология. С другой стороны, интуиция открывает нам, по Бергсону, действительность, интенциональный же предмет Гуссерля — не действителен. Впрочем, статься Ингардена не закончена, так что окончательные результаты пока не известны.

Некоторые среди гуссерлианцев, например Александр Куаро** (Koyre: Bemerkungen zu den zenouischen Paradoxen, Jahrbuch, V t. — 1952), перекочевывают все больше в область математической логики, того направления современной логики, которое связано с именем Рессе-

---

* Разумеется Рассел (*прим. сост.*).

** Имеется в ввиду А. Койре (*прим. сост.*).

ля. Сам Гуссерль придавал в свое время большое значение теории множеств, которая стала до некоторой степени исходной точкой исследований Рёсселя. Стремление, которое сначала легло в основу феноменологии, стремление к точному анализу и четкому, не оставляющему никаких полутеней, исследованию смутных психологических и логических понятий, привлекло, вероятно, некогда учеников Гуссерля к логике Рёсселя, которая притязает на вполне ясное и окончательное определение основных аксиом логики, математики и теоретической физики. Но это логистическое направление не увенчалось до их пор успехом, и — странным образом, — например, Куарэ пришлось найти убежище от затруднений логистики в системе мыслей, донельзя сходных с бергсонианством.

Чисто платоновское направление с сильной примесью схоластического реализма понятий встречаем в статье Жана Геринга: (Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, Jahrbuch, IV t., 1921г.). Уже самое заглавие работы доказывает нам, что мы имеем здесь дело с чистейшими словопрениями. Автор нагромоздил здесь столько непонятных даже для немецкого философского читателя искусственных слов ("Washaftigkeit" и т.д.), втискивая их в рамки платоновских и аристотелевских понятий (τὸ τί εἶναι, τό ποῖου εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι), провел столько тончайших, неестественных различений, что наконец запутался сам, на каждом шагу противоречит сам себе и не дает вообще никаких положительных результатов. Идея сущности Гуссерля доведена здесь до карикатурных форм. Понятия вроде "лошадинности" (ἱππόης), которые уже в классические времена стали мишенью злостных циников, скептиков и т.д., принимаются всерьез, как что-то данное и известное. Геринг представляет собой самое окостеневшее крыло гуссерлианского направления, и его взгляды являются смешным анахронизмом. Он напоминает до некоторой степени правое крыло школы Гегеля.

Но вершин курьеза достигла феноменология в лице Гедвиг Конрад-Марциус. Она задалась целью обосновать феноменологию внешнего мира (главным образом в большой работе «Realontologie» Jahrbuch VI t., 1923 г.). Эта онтология реального представляет собой какую-то действительно сумасшедшую смесь теорий о «потенциях» немецкой романтической натурфилософии в духе Шеллинга, видений Бёме и бреда Штейнера. Созерцание сущности Гуссерля названо здеь своим настоящим именем — экстазом: «Экстаз является именно тем, что — в области реальности — образует сферу феноменальностей в подлинном смысле этого слова» (стр. 324). Ее «дедукция» жидкого, твердого, эластического дадут в будущем благодарный и обильный материал для сатирика, юмориста и описателя полного падения научной честности и отсутствия чувства смешного среди некоторых философских кругов. Она выступает против атомистики, хотя сама утверждает, что атомистика фактически правильна, но не верна по существу» (!!) (поэтому-то ме-

тафизик должен чувствовать естественное отвращение (!) против атомистического понимания природы, — причем он будет фактически (!!) не прав, но прав в более глубоком смысле. Одно другому нисколько не противоречит !!). Вся эта фантасмагория реальности кончается потрясающей картиной страшного суда. Совсем по Фаусту:

«Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla...»

И этот бред должен дать основные категории для естественных наук...

IV

Для понимания феноменологии Гуссерля — особенно феноменологии в последнем ее «издании» в «Идеях» — имеет большое значение сопоставление ее с описательной психологией и строгое ее отграничение от последней. Для достижения этой последней цели придумал Гуссерль (как это раньше сделал Авенариус) для своей феноменологии оригинальную, чрезвычайно сложную и неестественную терминологию, которая не только не помогла делу, а повредила ему, так как удесятерила трудность ее понимания, довела до того, что Гуссерлю пришлось по поводу каждой новой критики ее философии жаловаться на то, что его не поняли, хотя между критиками находились такие личности, как Кюльпе* или Наторп. Описательная психология является в качестве эмпирической психологии наукой о фактах и реальностях, о процессах, протекающих в пространстве и времени. Феноменологии нет никакого дела до фактов. Она, правда, кладет фундамент под психологию, но сама является в такой же малой степени психологией, в какой математика является естественной наукой.

Она дает познание сущностей. С другой стороны, феноменология отличается от психологии тем, что ее предметы не действительны. Как геометр познает не действительность, а идеальные возможности, так и феноменолог занимается не реальными явлениями психо-физиологического комплекса животных, а трансцендентально редуцированными феноменами. Она, одним словом, эйдетическая наука о трансцендентальных чувствах, переживаниях. Благодаря последнему свойству она должна бы принадлежать к разряду точных наук. Но от них она отличается тем, что она чисто описательна. Это последнее обстоятельство придает ей характер некоторой неопределенности (Vagheit).

Теперь поднимается второй вопрос: какими познавательными средствами достижимо это описание. Так как феноменология имеет дело с сущностями, а не фактами, то следовало бы ожидать, что для дос-

---

* В оригинале: Кюльтэ (*прим. сост.*).

тижения этой цели она должна пользоваться средствами отвлеченного мышления, понятиями, суждениями, умозаключениями. Но дело обстоит не так. Правда, Гуссерль подчеркивает, что результаты феноменологического анализа могут быть передаваемы в дискурсивных формах мышления, но орудием непосредственного анализа должна быть интуиция, созерцание сущности. И это созерцание распространяется не только на единичные предметы, но и на предметы, которые мы определяем, как род, вид, которые до сих пор рассматривались как абстрактные понятия, не подлежащие процессам созерцания. В этом заключается основное противоречие феноменологии. Ее феномены должны быть, с одной стороны, чисто описательные, с другой стороны, они не эмпирические. Это противоречие Гуссерль не разрешил никогда.

Его предметы являются чистыми данностями (Originär gebend). Данность предмета предполагает активное состояние сознания, которому предмет дан. Но данность Гуссерля предполагает феноменологическую установку, сложный аппарат редукции. Данный Гуссерлю сущностный предмет — результат некоторой деятельности сознания. Феноменологические предметы подвергаются, следовательно, некоторому процессу обработки. Мы видим его эйдетически с определенной стороны, в определенном освещении. Значит, он далеко не дан. В несогласованности постулата данности предмета, пассивного отношения сознания к нему, с действительной активностью сознания по отношению к предмету, конструктивным характером предмета, — заключается второе основное противоречие феноменологии.

Это противоречие можно бы изгладить отчасти приведением в связь предметом феноменологии с геометрией. Геометрия пользуется тоже созерцанием идеальных форм, из мира эмпирической реальности она вылавливает все то, что имеет значение и ценность для геометрической установки. Может быть, такое проведение параллели с геометрией выяснит дело. Может быть, является феноменология математикой переживания? Есть всякие данные для предположения, что такая математика переживания была исходной точкой анализов Гуссерля. Но потом Гуссерль сам отрицает всякую связь между математикой и феноменологией. Математику определяет Гуссерль как науку об «определяемых разнообразиях» (definite Mannigfaltigkeiten). Ее сущность заключается в том, что она исходит из определенного числа аксиом, выводя потом все свои теоремы строго аналитически, как следствие этих аксиом. Ее метод — дедуктивный, силлогистический. Между тем из области феноменологии изгоняется все то, что напоминает логику. Гуссерль говорит в своих «Идеях»: «Посредствующие (Mittelbare) умозаключения не возбраняются, но так как ее познания (Erkenntnisse) должны быть чисто описательного характера, приспособленные к имманентной сфере, то умозаключения, ненаглядные способы трактовки могут иметь только одно мето-

дическое значение, могут только способствовать тому, чтобы приблизить нас к вещам, сущностное созерцание которых может нам дать действительность». Как бы Гуссерль ни выворачивался, его постулат данностей, созерцательности, отрицания логических операций предполагает определенную метафизику, платоновский реализм понятий, метафизику тем более опасную, так как ее очень трудно подвергнуть контролю, потому что она пользуется не обычными дискурсивными приемами мышления, а эйдетическим мышлением — созерцанием.

Этот последний пункт требует еще подробного анализа; мы можем сказать: существует действительно специальный путь познания чистых сущностей; кто не сможет вступить на этот путь, должен, конечно, отвергнуть и познание, приобретенное таким путем. И фактически Гуссерль становится на такую точку зрения.

Но не покажется ли странной мысль, что на всем протяжении развития философского мышления никому не удалось открыть этот феноменологический источник, хотя столько умственного напряжения было потрачено на открытие сущности вещей? Этот вопрос не может быть просто обойден. Как бы там ни было, феноменологические явления должны находиться в потоке сознания. В основе феноменологического созерцания лежит всегда индивидуальное сознание данных опыта или воображения. Именно в этой точке соприкосновения эмпирического и феноменологического потока должны находиться источники феноменологии. Между тем именно многие из критиков феноменологии не могут открыть у себя никакого созерцания сущностей.

Не меньшее затруднение заключается в вопросе об отношении психологии к феноменологии. Феноменология утверждает, что она не нуждается ни в каких эмпирических данных, что она, наоборот, дает основу для описательной психологии. Но раз она в них не нуждается, она не должна исходить из них. На деле происходит иначе. Выхватим любой пример из сочинений Гуссерля: «Перенесемся путем живого созерцания (или воображения) в стихию какого-нибудь акта, например в чувство радости из-за протекающего свободно и плавно потока мыслей. Мы производим все редукции и смотрим, что лежит в его сущности. В первую очередь направленность к протекающим мыслям и т. д.».

Гуссерль начинает совсем как эмпирический психолог. Он пользуется целым легионом неясных (vagen) понятий и временных определений. Спрашивается, где совершается скачок из психологизирующей необходимости в царство феноменологической свободы? Гуссерль его не указывает. Переход этот имманентен и неуловим для нашего сознания. Остаются те же самые туманные понятия, только в феноменологической установке. Но от этого дело далеко не выигрывает. С другой стороны, если феноменология имеет вообще какую-нибудь цель, так она заключается в том, чтобы дать основные аксиомы, понятия, точки зре-

ния для психологии. Но раз нет перехода от эмпирической психологии к феноменологии, то не может быть и обратного перехода от феноменологии к психологии, или, другими словами, феноменология является чисто оторванной и ни к чему не применимой наукой.

Конечно, все согласны с тем, что психология переживает еще до сих пор очень низкую стадию своего развития. И ей дается с большим трудом образование своих основных методов и понятий, освобождение от метафизически-спиритуалистических предрассудков. Но, с другой стороны, для каждого очевидно, что эти все недостатки могут быть устранены только упорным путем и никакое созерцание сущностей тут не поможет. Каждая наука исходила из некоторых обыденных понятий, которые подвергались научной обработке, все больше согласовывались с объективной действительностью. Так должно быть и будет с психологией. Феноменологическая дедукция психологии — это только замаскированное согласие на все психологические суеверия, это возврат к психологическому "наивному реализму". Я хотел бы знать, что Гуссерль может сказать нам о восприятии, основываясь на сущностном созерцании и игнорируя все данные физиологии, биологии (онтогении, филогении)? Что он может сказать об эмоциях, не принимая в расчет опытов Моссо или Джемса об эмоциях и их связи с мускульной и кровососудистой системой? Современная психология отказалась от метода самонаблюдения как исключительного психологического метода, она выработала другие приемы, которые все больше уточняют наши понятия о психических процессах, открывают их нам в их действительной сущности; между тем Гуссерлево «сущностное созерцание» — это только замаскированное самонаблюдение, поднятое на мнимо-высшую, феноменологическую ступень. Феноменология имела бы еще некоторый смысл, если бы: 1) существовала бы феноменологическая установка и 2) если бы Гуссерль действительно осуществил сотрудничество научной психологии с феноменологией. Но где может Гуссерль указать точки соприкосновения своей феноменологии со жгучими проблемами современной психологии, например, с проблемой «нативизма» и эмпиризма, бессознательного, проблемы применения математики к психологии с фрейдизмом? Все, что могла бы дать феноменология, стоит ниже запросов, требований и направления современной психологии.

Панацеей феноменологии является феноменологическая редукция. Проводя ее, мы ухватываем сущность вещей. Но верно ли это? Сам Гуссерль в моменты откровенности признается, что благодаря редукции мы не теряем ничего. Конечно. Мир остается, — но мир как берклианский мир нашего представления. Зачем тогда феноменологический шум?

Что представляет собой феноменология Гуссерля с точки зрения гносеологии? Гуссерль отличает феноменологию от теории позна-

ния; «она игнорирует разнообразные проблемы возможностей различных способов познания» («Идеи», стр. 48). Но с другой стороны, феноменология должна лечь в основу всех философских дисциплин, следовательно, между ними, и в основу теории познания, так что основные линии феноменологии должны найти свое отображение и в последней. Каков у него источник познания? Непосредственное «сущностное» созерцание. Созерцание не только единичных предметов, но и понятий, совокупности содержаний суждений и созерцание их истинности. Подобно Фризу, Гуссерль отрицает всякое логическое опосредствование, рефлексию. Критерием истины является очевидность (Evidenz), которую мы «созерцаем» феноменологически.

В чем заключается эта очевидность? Прибегнем к примеру: у нас на основании опыта образуется некоторое суждение восприятия; этому суждению восприятия сопутствует некоторое чувство истины этого суждения, которое, как уже давно заметил Юм, — становится тем сильнее, чем чаще наше суждение подтверждается восприятием. Но суждение восприятия не может нас удовлетворить. Мы, анализируя суждение на основные части, подвергаем их научной обработке, сопоставляем с другими явлениями и законами, приобретенными нами уже в какой-нибудь другой области науки, и путем таких перемен превращаем суждения восприятия в суждения опыта, принявшего аподиктический характер строго научного закона. Чувство очевидности при том возрастает. Но что является источником этого чувства? Логическая структура закона, его рациональная очевидность, но никогда наоборот. Чувство очевидности ничего к суждению не прибавляет, а является только нашей эмоциональной реакцией на него.

Совсем другое получается у Гуссерля. Гуссерль исключает a priori всякую возможную мотивировку своих суждений и т. д. Я признаю суждение истинным потому, что я созерцаю непосредственно его истинность. Очевидность дана вместе с созерцанием содержания суждения. Очевидность Гуссерля — это переведенное на язык феноменологии чувство очевидности правильных суждений. Но 1) не всегда сопровождает чувство очевидности именно правильное суждение, напр., в случае галлюцинации, 2) никакая логика не смешивала до сих пор чувства очевидности с критерием истины. Критерий истины имеет свои корни в опыте, который далеко не является созерцанием сущности, а результатом сложной умственной «рефлексивной» работы. Гуссерль охотно сослался бы на Декарта, который говорит об интуиции как об отдельных формах познавания; но как раз Декарт является классическим представителем рефлексивной философии, и его интуиция базируется на мощных пластах рационализма. В своих «Regulae philosophandi» говорит он, что мы можем путем упражнения усвоить себе так основательно промежуточные ряды доказательства, что пере-

ход от одной истины к другой станет очевидным, так как промежуточные ряды войдут нам, так сказать, в кровь и кости. Но мы можем пользоваться интуицией, проводя уже доказательства и проводя их довольно часто. Ссылка на Декарта совсем неуместна, как это, впрочем, доказал уже Наторп в своей критике «Идей» в «Логосе».

Нам, конечно, понятны тенденции Гуссерля, до некоторой степени даже здоровые, заключающиеся в стремлении освободиться от угара формальной логики и интеллектуализма. Гуссерль хотел подойти как-то ближе к процессу действительности, найти логику вещей на место логики понятий. Его натура так многогранна, что у него уживаются алогизм с крайним логизмом. Но по существу его философии эти здоровые ростки переходят в карикатуры, искривляются, носят на себе клеймо наследственной болезни, как и у прагматистов в их борьбе против интеллектуализма (напр., у Шиллера).

В основе философских мечтаний Гуссерля лежит мысль Канта об intellectus archetypus, который схватывает действительность в один миг без промежуточных звеньев, расплавляя процесс рефлексии в процесс видения, о чем, впрочем, мечтали и Аристотель и Лейбниц. Но вся тайна заключается в том, что intellectus archetypus творит предметы созерцания их и наоборот, а у Гуссерля сознание тоже творит предметы (интенциональные) благодаря редукциям, но оно не притязает быть intellectus archetypus! Или, может быть, феноменология — это логика и психология верховного существа, как это Гуссерль склонен стыдливо признавать в некоторых местах своих «Идей», ибо, в противном случае, зачем ему вводить бога как необходимое предельное понятие в феноменологию, чуждую всякой метафизики? Гуссерль мог бы в своей теории созерцания сослаться на опыт мистиков, но все дело в том, что мистики передают свои созерцания в понятиях и переводят их (или, по крайней мере, стараются переводить) на логический язык. Наконец, если сущностное созерцание находится вне всякой логики? Как оно может быть 1) основой логики и 2) передаваемо другим. Для последней цели надо пользоваться речью, а она без применения рефлексии невозможна. В противном случае феноменология не могла бы стать предметом коллективного труда, к которому Гуссерль так усердно и горячо призывает, а превратилась бы в какую-то странную философию молчания феноменологических мономанов. Феноменология Гуссерля должна дать сейчас же трещину там, где два сущностные созерцания того же интенционального предмета, проведенные двумя различными сознаниями, не совпадают. Которое из двух сущностных созерцаний тогда правильно, раз нет никаких логических, рефлексивных критериев? Гуссерль сам, как известно, довольно часто видоизменяет свою точку зрения, основываясь именно на сущности созерцания. Каким образом он может доказать правильность каждого последующего созерцания, отвергающего предыдущее.

Выход один: или гносеологический нигилизм, равноценность всех сущностных созерцаний, или бесконечная градация сознаний с соответствующими им, всегда истинными интенциональными предметами, какая-то современная, на тот раз уже феноменологическая монадология (конечно, без окон).

Гуссерль очень часто утверждает, что в своей феноменологии он дает до-теоретическую науку, науку без всяких предпосылок, науку, которая потом может лечь в основу всяких теорий. Невольно напрашивается параллель с Авенариусом, который старался благодаря эмпириокритицизму восстановить наивный реализм, естественное свободное от теорий мировоззрение. Но вместе с тем мы видим, что ни один ни другой не справились со всей задачей, — что их утверждение о свободе от всякой теории в корне неверно. Гуссерль не свободен от теорий, — наоборот, он противопоставляет другим теориям свою собственную. Из чего исходит Гуссерль? Из критики теории абстракции, которая видит в понятиях представителей многих конкретных явлений. Этому абстрактному понятию противополагает Гуссерль свое понятие — созерцание. В обычном опыте оно неизвестно, оно является следствием очень сложных теорий. Или, может быть, не является теорией, которая в свою очередь направлена против других определенных теорий, его учение об интенциях и интенциональных предметах? Не родились же они в голове первобытного наивного человека, а в очень сложных сочинениях и статьях Брентано во второй половине XIX столетия. То же самое мы встречаем и у Авенариуса. Он повествует тоже о до-теоретическом данном (das Vorgefundene), но «странным образом под эту категорию данного подпадают такие данности», как сложные математические формулы для различных видов проблематичных колебаний системы и не менее сложные, неиспытанные еще как следует теории об аномизме и т.д. То, что должно быть результатом, вершиной естественного понятия о мире, является его предпосылкой. Гуссерль попал тоже в такой же circulus vitiosus. Его феноменологический предмет мог быть исследован только тогда, когда были уже известны отношения реальных психологических процессов к реальным же предметам, или другими словами, когда бы психология достигла такой ступени развития, какого уже достигло современное естествознание. Но тогда и не нужна была бы феноменология. Г. хочет облегчить себе задачу. Созерцанием сущности он хочет сократить длинный и тернистый путь научного исследования. И поэтому все его философское предприятие должно оказаться бесплодным. Не говоря уже о платоновских и аристотелевских традициях, Гуссерль принадлежит к тому направлению философии, которое старается действительно сложную проблему отношения сознания к предмету (реального, протекающего во времени и пространстве такого же предмета) решить путем устранения всей проблемы. На такой путь стали раньше Авенари-

ус и Max. Extrema es tangunt. В этом центральном вопросе сошлись самые крайние идеалистические «эмпирики» и убежденные платоники.

Феноменологии Гуссерля чуждо понятие закона. У него невозможно движение, а лишь какое-то суммирование не связанных между собой феноменологических данностей. В то время как вся наука старается понять субстанциональности, превратить в понятие функций, рассматривать все с точки зрения процесса, у Гуссерля процессы застывают в вещи. Поэтому он чужд этому инстинкту диалектики, который прорывается теперь везде, у всех крупных научных исследователей. Гуссерль является самым выдающимся представителем современного элеатизма.

И тут он встречается с теми представителями мировой философской мысли, которые, делая поспешные выводы из физической теории Эйнштейна, стараются вернуться к пифагорейским концепциям замкнутого, покоящегося мира числовых отношений, где нет ничего движущегося, творящегося, а существует только вечная гармония сфер.

Диалектический пафос становления старается он заместить иерархическим покоем самоудовлетворенности.

Это обстоятельство открывает истинное существо его философии и ее консервативный характер.

Примечания

Публикуется по: «Под знаменем марксизма». № 11–12. М., 1922. С. 61–82; № 4–5. 1923. С. 61–85.

1 Для более подробного ознакомления с философией Гуссерля и ее генезиса даю краткий указатель литературы:

Яковенко: Философия Э. Гуссерля. («Новые идеи в философии» сборник № 3).

Г. Шпет: Явление и смысл. М., 1914.

Paul Natorp: «Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie» («Logos», Bd. VII, Heft. III).

Dr. Willy Mood: Logik, Psychologie und Psychologismus, Halle, 1920.

Dr. Hugo Bergmann: Das philosophische Werk Bernard Bolzanos, 1909.

P.F. Linke: Grundfragen der Wahrnehmungslehre, München, 1918.

A. Meinong: Über die Stehlung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, Leiplig, 1907.

A. Meinong: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, Leipzig, 1904.

H. Weyl: Raum, Zeit, Materie. Berlin, 1921 (Введение).

2 В невозможности точного определенного предмета феноменологии сознаются и ученики Гуссерля. Так, например, один из талантливейших его учеников Александр Пфендер говорит: «Со всех сторон выдвигаются требования краткого и понятного определения сущности и целей феноменологии. Но пока

это требование вряд ли удовлетворимо» (Al. Pfänder: Logik в «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. IV Band, 1921 г.»).

3 Произведенное Гуссерлем деление составных частей мира «естественного» сознания напоминает деление его Авенариусом на «элементы» и «характеры».

4 Не подлежит никакому сомнению, что вся болтовня об «актах» в различных его видах имеет источником ощущение «напряженности», обусловленное ощущениями иннерваций в наших мышцах, иннерваций, сопровождающих каждый психический процесс. На этом «первичном» опыте основываются даже самые воздушные здания фихтеанского «Tathandlund».

VI. Журнальные обзоры, энциклопедичсекие статьи, рецензии и др.

А. ФРАНКОВСКИЙ

Обзор немецкой философской литературы (1914-1922 гг.)

4. *Логика и гносеология*

В настоящее время философия не рассматривается более как привесок к частным наукам. Напротив, частные науки стремятся осмыслить свои принципы, ищут философского обоснования. Неудивителен поэтому интерес к вопросам логики и систематики наук.

В этой области по-прежнему наибольшее внимание продолжает привлекать борьба с психологизмом в логике. Logische Untersuchungen Husserl'я (2 изд. Halle, 1913) с их требованием чистой логики (не эмпирической и не нормативной) вызывают живой отклик. — Jos. Eisenmaier (Die Psychologie und ihre zentrale Stellung in der Philosophie. Halle, 1914) отстаивает точку зрения психологизма: логика — психология познания. Ему возражает W. Moog. Die Stellung der Psychologie in der Philosophie (Zeitschrift f. Philosophie, 1917). — H. Maier (Logik und Psychologie. Festschrift f. A. Riehl. Halle, 1914. S. 310 и сл.) против Гуссерля, против абсолютно значимых истин. Логика — нормативная наука; ее истины — только возможные суждения мыслящего существа. Необходимо предварительное описание фактических процессов мысли. Таким образом, у Майера отсутствует ясное различение между вопросами факта и вопросами значимости. Критика Майера не достигает цели. — W. Moog (Logik, Psychologie und Psychologismus, Halle, 1920) дает анализ гуссерлевской критики психологизма. Занимает позицию близкую к позиции Гуссерля. Останавливается на систематике наук. — Другие сочинения того же автора: Einheit und Zahl (Kantstud. 23); лекция Das Verhältniss der Philosophie zu den Einzelwissenschaften (Halle, 1919). Сам Гуссерль еще не дал системы чистой логики: он занимается предварительной работой: чистой феноменологией логических процессов. Феноменологический анализ Гуссерля имеет в виду не эмпирические факты, но существо переживаний, не содержащее ничего случайного и индивидуального, постигаемое интуитивно и априорно. Все эти мысли он проводит в статье Ideen einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie (1913). На самом деле построения Гуссерля обусловлены, конечно, определенной метафизикой. — Идеи Гуссерля в значительной степени затемнены его учениками. Феноменологический анализ у них часто сбива-

ется на анализ психологический. В трех вышедших до сих пор номерах журнала Jahrbuch für Philosophie — можно отметить статьи H. Ritzel'я об аналитических суждениях и H.C. Martius'a о внешнем мире.

Критическая оценка идей Гуссерля дана I. Geiser'ом (неосхоластиком) в книге Neue und alte Wege der Philosophie. Münster, 1916. Идеалистической феноменологии он противопоставляет реалистическую. Он отвергает идеалистическое предположение чистого сознания и чистого я. Конституирующее сознание для него только одно — именно абсолютное, божественное; формы мысли зависят от форм бытия. Ср. также «Lehrbuch der allgemeinen Psychologie» (3 изд. Münster, 1916) того же автора, где он, подобно Гуссерлю, резко разграничивает логику и психологию. Маленькая работа того же Гейзера трактует о понятиях истины и очевидности (Über die Wahrheit und Evidenz. Freiburg, 1918). Живой спор касательно понимания феноменологии возник между Th. Eisenhaus'ом (Kantstud. 20,22), который полагает, что феноменология, вопреки утверждениям Гуссерля, неотделима от описательной психологии, и оспаривает ее гносеологическую беспредпосылочность, и P.F. Linke, (Kantstud. 21), отстаивающим самостоятельность феноменологии. В другом сочинении «Grundfragen der Wahrnehmungslehre» (München, 1918) Линке пытается использовать феноменологию для экспериментальной психологии. — R. Kynast. Das Problem der Phänomenologie. Breslau, 1917.

Феноменологии противостоит кантовская критическая философия, хотя обоим направлениям свойственна идеалистическая априористическая тенденция. Но неокантианству (особенно марбургской школы) присуща рационалистическая окраска, бытие растворяется в логическом мышлении, и знание есть бесконечный, никогда не завершаемый процесс; гуссерлевская феноменология же, напротив, склонна к почти мистическому интуиционизму, она хочет созерцать априорные сущностные формы как нечто целое, завершенное. P. Natorp (Logos VII. 1917–1918) упрекает Гуссерля за то, что, утверждая «неподвижный мир сущностей», он упускает из виду «процессуальный характер бытия» и «бесконечный прогресс знания». — A. Metzeger (Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus. Iena, 1915) отмечает, что для феноменологии последним фактом является *предметная сфера*, для трансцендентальной философии — проблема формы и вопросы о возможности знания, синтеза. — Nic. Hartmann, ученик Когена (Kantstud. 20), близко подходит к феноменологии, резко различая *логическую* и *онтологическую действительность*. В другой статье (Über die Erkennbarkeit des Apriorischen. Logos V, 1914-1915) он восстает против одностороннего рационализма и допускает частичную иррациональность принципов. Уже «Логика чистого мышления» главы марбургской школы Когена обнаруживает близость к Гегелю этого направления

в кантианстве. Еще определеннее родство с гегельянством подчеркивает A. Liebert («Problem der Geltung». Дополн. к Kantstud. 32. Berlin, 1914. Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?» Leipzig, 1919). По его мнению, критическая философия возникает из бесконечной диалектической спонтанности автономного систематического разума. Основная форма диалектического процесса разума — антиномически парадоксальное отношение формы и содержания.

Школа Виндельбандта и Риккерта, ориентируется не на математическое естествознание, а на философию ценностей, отчасти примыкая к Лотце. Из сочинений H. Rickert'a вышли: 3-м совершенно переработанным изданием «Der Gegenstand der Erkentniss» (Tübingen, 1915) и 2-м изданием «Zur Lehre von Definition» (Tübingen, 1915). Кроме того, в самое последнее время Риккерт выпустил «Систему философии» (точное заглавие, время и место издания нам пока неизвестны). Переизданы также сочинения E. Lask'a.

6. *Этика*

...Существенно новую жизнь влило в этику феноменологическое направление. Особенно замечательны в этом отношении исследования Max'a Scheler'a. В своих статьях «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik» (Jahrb. f. Phänom. und ph. Forsch. I. 2. 1913; II, 1916) он стоит на идеалистической точке зрения и защищает априорную этику, но ополчается против Канта, считая его основной ошибкой отождествление априорного и формального, с одной стороны, эвдемонизма и этики материальных ценностей — с другой. Априорное есть для Шелера априорные сущности, которые даются нам в непосредственном созерцании; анализируя это созерцание, он стремится установить лестницу этических ценностей (высшей ступенью ее является ценность личности). Исследования Шелера дают много в высшей степени интересных наблюдений. — Кроме указанных статей Шелер написал еще «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympatiegefühle und von Liebe und Hass» (Halle, 1913) и «Abhandlungen und Aufsätzen» (2 тома. Leipzig, 1915; 2 изд. Под заглавием «Vom Umsurz der Werte». Leipzig, 1919). В этом сборнике особенно ценны для этики статьи «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» и «Die Idole der Selbsterkentniss». — Возражения Шелеру с кантианской точки зр. делает J. Cohn (Logos VII. 1917/1918).

D.H. Kerler (Max Scheler und die unpersonlistische Lebensanschauung. Ulm, 1917) пользуется тем же философским методом, но критикует Шелера, противопоставляя его точке зрения имперсонализм в этике. Нравственность состоит, по его мнению, в отрешении от своего я и преследовании разумных конечных целей (Jenseits von Optimismus und Pessimismus. Ulm, 1914).

а. франковский

Вторым изданием (Leipzig, 1914) вышла книжка Th. Lessinga «Studien zur Wertaxiomatik»; Лессинг, будучи сторонником гуссерлевского учения о феноменологии, желает соответственным образом перестроить учение о ценностях.

Публикуется по изданию: «Мысль». № 2. Пг., 1922. С. 142–143, 146–147. Франковский — автор хроники «Философское общество при Петроградском университете» (Мысль. Пг., 1922. № 1. С. 188).

Валентин Фердинандович Асмус

Эдмунд Гуссерль

Гуссерль (Husserl), Эдмунд (р. 1859), известный немецкий философ, вождь так называемой феноменологической школы — современной формы логического идеализма. Профессор в Геттингене (с 1906), затем (с 1916) — во Фрейбурге. Исследовав в своем первом труде — «Philosophie d. Arithmetik» (B. I, 1891) — категории «единства», «множества», «количества», «нечто» и т. д. Г. пришел к выводу, что число есть не компонент психического переживания, но «идеальный род» (ideale Spezies) и образует единство, независимое от актов, в которых реализуется предметный смысл арифметических категорий. Не удовлетворенный психологическим методом, которому он еще следовал в своем первом труде, Г. в «Логических исследованиях» (Logische Untersuchungen. B-de I–II. 1900–1901, 2 переработ. изд. 1913–21, 3 — 1922) стремится обосновать «чистую» логику, свободную от психологистических предпосылок. Изложению положительного метода во II томе «Логических исследований» предшествуют в первом т. «Пролегомены», в которых Гуссерль развивает обстоятельную и решительную критику «психологизма», учения, сводящего значимость и объективный смысл логических законов к их обоснованию в психических актах и функциях мышления. Направленная против психологизма в логике критика Г. развернулась в принципиальное опровержение общих логических основ релятивизма, скептицизма и антропологического субъективизма. В основу своей критики Г. полагает строгое различение между актами суждения и содержанием, которое в этих актах мыслится. В своем содержании логические законы объективны, абсолютны и не зависят от психологических условий свой реализации. Наука есть царство объективных истин, связанных в систематическое единство обоснования соответственно предметному единству изучаемого. В согласии со средневековыми схоластиками Г. подчеркивает интенциональную природу сознания, т. е. характерную для всех его видов (кроме ощущений) направленность на предмет, в силу которой всякое сознание есть всегда «сознание о чем-нибудь». С другой стороны, в согласии с логиками т. н. *имманентной школы*, Г. учит, что всякий предмет всегда есть предмет для возможного (актуального или потенциального) сознания. Возможность объективного знания, которое всегда есть знание об общем, обусловлена, по Г., корреляцией между общим и логической природой направленного на общее сознания. Общее не есть остаток, получающийся в результате отторжения от предметов их индивидуальных признаков, как это утверждают эмпирические и номиналистические теории абстракции (учения Милля и Спенсера; Беркли, Юма и Корнелиуса). Общее есть особый — не фактический, но идеальный — род бытия, требующий для своего усмотрения наличия

особого рода актов — «идеирующей абстракции» или интеллектуальной интуиции, непосредственно охватывающей общее, как таковое, в его сущности или «эйдосе». — Обоснование теории абстракции и учения о «чистой» логике привело Г. к разработке феноменологии, в которой он видит основную философскую науку, отличную не только от психологии, но и от формальной логики («Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», 1913, 2 издание 1922). Область феноменологии — «чистое сознание», ее метод — усмотрение сущности или эйдетическая интуиция. Познание, естественно, начинается с натуралистической установки, согласно которой мир нам просто дан как наличное бытие. Феноменология радикально изменяет эту установку. Следуя мыслям, намеченным еще Декартом в его учении о cogito, феноменология абсолютно достоверным началом знания признает не интенцию нашей мысли на «мир», всегда трансцендентный сознанию, являющийся в текучих оттенках, но лишь направленность мысли на самое сознание, всегда имманентное, всегда наличное в подлиннике и тождественное. Поэтому, не отрицая наличного мира, феноменология как бы «заключает его в скобки», принципиально воздерживается от всяких суждений о нем, от всяких теорий и метафизических гипотез. Имея своим предметом «чистое сознание», феноменология последовательно «выключает» из поля своего усмотрения сперва нашу собственную личность, затем природу, все науки о природе и о духе, все «материально-эйдетические» науки (геометрию, учение о законах движения, «чистую» физику), трансцендентность бога, наконец, даже чистую логику. Основное правило феноменологии гласит: ничего не принимать за данное или очевидное, кроме того, что может стать предметом усмотрения в чистой имманентности сознания. Перед сознанием, осуществившим феноменологическое «выключение», открывается неограниченное поприще для исследования различных сфер предметного бытия, конституированных в различные «области» (Regionen) или идеальные единства конкретно данного. Каждая «область» намечает путь к соответственной ей замкнутой группе феноменологических исследований, выражаемых в чистом описании и в строгих понятиях. В своем единстве результаты этих исследований приводят к уразумению феноменологического строения вещи вообще. — Основанная на феноменологии философия должна из «мировоззрения» превратиться в «строгую науку». Условием этого превращения является преодоление натуралистических предрассудков мышления, освобождение от психологизма и от историцизма, подрывающих возможность объективной значимости научного и философского знания (Philosophie als strenge Wissenschaft, «Logos», 1, 1910). В современной буржуазной философии Г. принадлежит видное место. Аргументы Г., направленные против психологизма, релятивистическая теория абстракции, идея чистой логики оказали значительное влияние на

развитие новейшей логики и теории познания; еще шире влияние «феноменологического» метода Г., проникшего в частные науки: математические, естественные и социальные. Последователи Г. имеются и в СССР (Г.Г. Шпет). Г. является вождем той (небольшой) части идеологов современной буржуазии, которые, в противовес явно упадочному движению алогизма, скептицизма и субъективизма, широко охватившему буржуазную философию 20 в., пытаются обосновать возможность объективного знания. Однако метод, при помощи которого Г. пытается возвести философию в ранг «строгой науки», несостоятелен и кроме того сам по себе является признаком глубокого упадка и бессилия буржуазной философской мысли. Задуманная как обоснование единства и объективной значимости знания философия Г. на деле превратилась в реставрацию метафизического дуализма: между миром сознания и миром реальности все же, по Г., зияет пропасть смысла. Логика Г. — формально-онтологическая, враждебная диалектике и потому не знает других задач, кроме пассивного созерцания вечных, застывших, неподвижных и неизменных, отрешенных друг от друга сущностей. В последнем счете притягательная сила идей Г. должна быть объяснена не столько объективно-научными тенденциями философии Г., сколько тем, что феноменологическая заповедь воздержания от всяких теорий санкционирует в глазах буржуазных последователей Гуссерля паралич исследовательской воли.

Сочинения Гуссерля: Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894 / Archiv für systematische Philosophie. Bd. III. B., 1897; его же ... aus dem Jahre 1895-99, там же. B. IX. S. 525, B. X. S. 101. На русский язык переведены: Логические исследования. Т.1. СПб., 1909; Философия как строгая наука. Логос. Кн. 1. М., 1911.

Литература: Ehrlich W. Kant u. Husserl. Halle, 1923; Natorp P. Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Logos. B. VII. S. 224. (B., 1918); Linke P.F. Das Recht der Phänomenologie. «Kant Studien». B., 1916; Баммель Г. Проблема логики в современной философии. Вестник Социалистической Академии. М.–П., 1923. Кн. 4. С. 431–446; Кн. 5. С. 204–227; Юринец В. Эдмунд Гуссерль. Под знаменем марксизма. М., 1922. Кн. 11–12. Стр. 61; 1923. Кн. 4–5. Стр. 61; Ланц Г. Эд. Гуссерль и психологисты наших дней. Вопросы философии и психологии. Кн. 98 (III). 1909. С. 393; Б.В. Яковенко. Философия Гуссерля. «Новые идеи в философии». СПб., 1913. № 3. С. 74; Г.Г. Шпет. Явление и смысл. М., 1914.

Публикуется по изданию: Большая Советская Энциклопедия. Том 20. М., 1930. Стбл. 44–47: «Гуссерль».

Василий Эмильевич Сеземан

Обозрение новейшей германской философской литературы

При беглом обозрении новейшей немецкой философской литературы можно, пожалуй, прийти к заключению, что за годы войны и после войны в Германии не вышло ни одного крупного труда, в котором намечались новые пути философской мысли. Шпенглер, Кайзерлинг, Штейнер — вот единственные мыслители, вызвавшие к себе более широкий интерес. Но Шпенглер именно в своей основной философской концепции не оригинален. Кайзерлинг, хотя и притязает на роль философа-реформатора германского духа, — в основе своей все-таки публицист, неспособный к углублению философской проблематики. А в деятельности Р. Штейнера менее всего интересна философская сторона. Если же взглянуть на философские школы, которые до последнего времени определяли собой философскую жизнь Германии, то здесь как будто попрежнему продолжается та кропотливая и усердная работа, которая дала уж так много для решения специальных философских проблем, но сравнительно мало внимания уделяла разработке общефилософского миросозерцания. — Однако, при более близком ознакомлении с новинками немецкой философской литературы, впечатление это оказывается ложным. И если уже в последние годы до войны намечался известный поворот философских интересов в Германии, то теперь эта новейшая ориентация стала совершившимся фактом и оказывает решающее влияние как на самый переход к философским проблемам, так и на общую установку философского сознания. Укажем лишь на некоторые явления, которые в этом отношении особенно характерны.

Меньше всего, быть может, изменила свой облик фрейбургская философская школа. Вышедшая в 1921 г. «Система философии» Риккерта не могла не разочаровать даже самых справедливых его последователей. Все предыдущие сочинения Риккерта производили впечатление методологических подходов или прелюдий к очень широко задуманной философской системе, завершение которой, казалось, превышало силы одного индивидуального ума. Но опубликованная Риккертом система обнаружила (даже если рассматривать ее как схематический набросок), что по существу ему нечего больше сказать; система резюмирует лишь главные выводы всех прежних трудов Риккерта. Такая скудность системы — не случайна; в ней ясно сказывается бесплодность исходной точки риккертианства, того «гетеротетического» метода, которому Риккерт в своем построении присваивает роль гегелевского диалектического метода. Поскольку этот метод вскрывает во всяком единстве заложенное в нем множество (дуализм), он логически вполне правомерен. Из существа этого метода не вытекает, однако, как утверждает Риккерт, что основным гетеротезисом является противоположность формы и материи.

Правда, при крайней растяжимости понятия формы такое понимание гетеротезиса само по себе не могло бы существенно урезать интересы систематической философии. Но если форма рассматривается Риккертом только как теоретическая (логическая) форма и задача философии сводится поэтому исключительно к вскрытию многообразия этих теоретических форм, то это ведет к незаконному суждению и внутреннему опустошению философской проблематики, форма отрывается от содержания и утрачивает способность выполнить как раз ту задачу, которую возлагает на нее Риккерт, — преодолеть и вобрать в себя бесконечное многообразие действительности. В результате философия вынуждена вращаться в абстрактных замкнутых формах в себе, нигде не подходя вплотную к проблематике конкретного подлинного бытия. Поэтому и дуализм бытия и ценности (сущего и должного) остается в системе Риккерта в основе своей непреодолимым, хотя он внешне и примиряется установлением третьей промежуточной сферы «истолкования смысла».

В конечном итоге однобокость теоретического формализма Риккерта является лишь единственным последствием той основной идеалистической предпосылки его учения, согласно которой наука и философия не определяются в своей структуре бытием, а представляют лишь собой построения теоретической мысли. Ведь так называемый «психологизм» не единственная разновидность субъективного идеализма. Из той же субъективной концепции вырос и логический идеализм (логицизм). И Риккерт — несмотря на все свои старания уделить алогическому моменту должное место в своей системе — несомненно, повинен именно в этом «изме». — Как бы то ни было, на системе Риккерта фрейбургская школа остановиться не может, и ясное тяготение младших ее представителей (как, например, Кронера) к Гегелю и послекантовской идеалистической метафизике уже указывает на направление, в котором, по-видимому, пойдет дальнейшее развитие этой школы.

На примере риккертовской системы ясно видно, что субъективный идеализм себя изжил, он перестал быть формой выражения определенного миросозерцания и сохранил лишь значение метода или точки зрения.

Гораздо резче сказывается кризис идеалистической мысли в другой ветви неокантианства — марбургской школе. Со смертью Г. Когена она обнаруживает явные признаки внутреннего распада. Единственно правомерным когенианцем, представляющим собою крупную величину, является Э. Кассирер в Гамбурге, который и в последних своих трудах (третий том Geschichte des Erkenntnisproblems и исследование о принципе относительности) последовательно проводит точку зрения научного идеализма, ориентирующего философию на положительной науке.

Как раз в обратном направлении эволюционировали взгляды старейшего из ныне живущих представителей марбургской школы —

П. Наторпа. Хотя большой систематический труд, над которым он сейчас работает, еще не закончен, однако об общем характере этой эволюции можно судить по тому послесловию, которым Наторп снабдил новое издание своей известной книги «Plato's Ideenlehre, eine Einführung in der Idealismus».

Наторп, правда, заявляет, что он не отказывается от своего трансцендентально-логического толкования Платоновых идей, однако те дополнения, которые он вносит в свою интерпретацию Платона, существенно меняют ее характер и вместе с тем показывают, что центр тяжести философской концепции самого Наторпа заметно переместился. Наторп правильно отмечает руководящую роль принципа души (psyche) в Платоновой философии, а также его специфически-религиозное значение, сказывающееся особенно в том, что индивидуальная душа через посредство мировой души и космического разума органически связывается с тем последним всеединством, которое лежит за пределами всякого бытия и познания. Это металогическое единство является вместе с тем последней основой всех тех априорных логических форм или закономерностей (идей, логосов), которыми определяется структура предметного знания. Учение Платона истолковывается, таким образом, Наторпом явно в духе неоплатонизма Плотина и сближается не столько с критицизмом Канта, сколько с абсолютным идеализмом послекантовской метафизики.

Если философские искания Наторпа еще остаются в пределах идеалистической концепции, то другой представитель марбургской школы Н. Гартман решительно порывает с ней в своем капитальном исследовании: «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis». Преодоление идеализма достигается им развитием и углублением тех онтологических мотивов, которые кроются в научном идеализме марбургской школы. Ни одно из направлений современного критицизма не проводило с такой последовательностью парменидовский принцип тождества бытия и мышления, как именно школа Г. Когена, истолковывавшая его в строго идеалистическом духе, как порождение бытия (предмета знания) — мышлением. Но вместе с тем именно марбургская школа особенно настаивала на строгом разграничении трансцендентальной и психологической точек зрения, т.е. на том, что субъектом научного мышления является не психологический (эмпирический), а логический, сверхиндивидуальный субъект, «субъект вообще». Однако этот логический субъект — если только не гипостазировать его в метафизическую реальность — есть лишь абстракция, которой не может быть приписана способность к активному порождению. Учитывая это затруднение, марбургская школа определяет мышление как бессубъектную функцию логического полагания и связывания. Истинная реальность поэтому укоренена в мышлении, которому предмет (действительность) противосто-

ит как подлежащая решению бесконечная задача. Если принять эту точку зрения, то имманентность бытия мышлению становится бесспорной, ибо проблема знания разрешается исключительно логическими средствами и в пределах логической сферы. Всякое иное понимание бытия теряет здесь свою правомерность и должно быть отвергнуто как ложно поставленная проблема. Как ни соблазнительна эта точка зрения своей независимостью от каких бы то ни было метафизических предпосылок,— Гартман правильно указывает, что она по существу не состоятельна. Стараясь свести гносеологическую проблему на логическую, научный идеализм не только нарушает чистоту логической сферы, внося в нее чуждый ей момент движения, но и проходит мимо самого существа гносеологической проблемы, не замечая того, что смысл познания заключается именно в постижении трансцендентного ему и по существу отличного от него предмета. Это неизбежно ведет (не говоря уже о затруднениях, кроющихся в понятии бессубъектного мышления) к незаконному упрощению философии задачами общей методологии научного знания (к методологизму). Если же признать, что проблема гносеологии заключается именно в неустранимой трансцендентности объекта и субъекта, то всякая попытка истолковать это отношение в имманентном смысле (как это делает формула абсолютного тождества бытия и знания) должна быть a limine отвергнута. Тем не менее в каком-то ином, более ограниченном смысле парменидовский принцип должен сохранить свою силу, ибо при абсолютной взаимной трансцендентности бытия и мышления познание оказалось бы вообще невозможным. Правильное ограничительное толкование формулы намечено, по мнению Гартмана, в кантовском высшем основоположении всех синтетических суждений, a priori гласящем, что условия возможности опыта суть вместе с тем и условия возможности предметов опыта. Кант, стало быть, ограничивает формулу тождеством принципов бытия и мышления. Если принять данную в самом феномене знания независимость предмета от познающего акта, то это тождество в принципе можно понять только так: знание согласуется с предметом (бытием) не потому, что оно предписывает ему свои законы (как утверждал Кант), а потому, что оно само укоренено в бытии и подчинено принципам бытия. Однако и в этом суженном значении формула тождества еще слишком широка. Действительно, знание никогда еще не исчерпывает своего предмета бытия и вообще не способно постигнуть его до конца. Об этом свидетельствует развитие самого знания: по мере его роста и углубления ряды проблем не только не сходятся в одной точке, а, наоборот, все более и более расходятся. За каждой решенной проблемой возникает не одна, а целое множество новых, еще более сложных проблем. Бытие лишь в ограниченной степени познаваемо и в этом смысле рационально. Чем более расширяется сфера познаваемого, тем более растет вместе с тем и уверенность, что еще бо-

лее обширные области бытия остаются за пределами познания. Мало того, эта иррациональность свойственна не только миру конкретных явлений, не в меньшей степени она присуща, как показывает гносеологический анализ, принципам бытия и самого познания. Лишь некоторые из них, как, например, логические принципы, обладают прозрачной, рациональной структурой, хотя и в них всегда остается некоторая доля проблематического; большинство же из них оказываются при ближайшем исследовании насквозь иррациональными, недоступными логическому анализу (как, например, пространство, измерение, причинность и т. д.) и могут быть лишь указаны. Отсюда уже явствует, что говорить можно не о полном тождестве принципов бытия и мышления, а только о частичном их совпадении, которое и является условием возможности познания вообще. Таким образом, сфера рационального (познаваемого) ограничена и со стороны своих принципов, и со стороны конкретного бытия безбрежною областью иррационального. Тем не менее было бы ошибочно полагать, что рациональное и иррациональное разделены непреодолимою пропастью. Нельзя, конечно, отрицать возможности (и даже вероятности) абсолютного иррационального бытия, которое по самому своему существу и ни в каком отношении не познаваемо. Но наряду с этим существуют, несомненно, и такие сферы бытия, которые поддаются не положительному, а отрицательному познанию (через отрицательные понятия), т. е. сферы, которые непосредственно для нас недоступны, но реальность которых может быть констатирована в силу их связи с областью рационального (познаваемого) бытия. (Сюда относятся, например, отрицательные определения Бога, абсолютного, бессмертия и т. п.; отсюда проистекает возможность парадокса знания — незнания.) Этот вид иррационального все-таки в какой-то минимальной степени рационален. Существованием различных степеней рационального и иррационального обусловлена возможность перехода от одной противоположности к другой. — Вытекающий отсюда общий вывод ясен: проблема познания, по мнению Гартмана, по самому существу своему проблема метафизическая, ибо касается реального отношения между бытием и знанием. Идеалистическая теория знания не менее метафизична, чем любая другая гносеология, например, реалистическая. Преимущество одной теории знания перед другой определяется поэтому не способностью охватить и осилить все многообразие предлежащих ей проблем. С точки зрения этого критерия несостоятельность гносеологического идеализма не может подлежать сомнению. Непредвзятый анализ феномена знания ясно обнаруживает, что знание укоренено в бытии, и только этой бытийной обусловленности обязано своим объективным значением. Вот почему гносеология не обосновывает онтологию, а, наоборот, находит в ней свое последнее оправдание.

Главная задача труда Гартмана — вскрыть онтологические основы знания — выполнена блестяще. Особенно ценны: обстоятельное феноменологическое исследование всех заложенных в проблеме знания апорий и глубокий критический анализ всех разновидностей идеализма и субъективизма.

Некоторая связанность традициями Канта сказывается как будто в том, что проблема знания ориентирована у Гартмана только на знании внешнего мира (мира естественных наук), познание же внутреннего мира и мира духовных явлений затрагивается лишь вскользь и совершенно не рассматривается со стороны своих специфических отличий от познания внешнего мира. Гартман прав, усматривая одну из главных заслуг современной феноменологии в том, что она расширила область априорного знания за пределы теоретической сферы кантовских априорных принципов. Но такое расширение границ априорного возможно только на почве соответствующего расширения опыта за пределы естественнонаучного опыта. Оно намечено у Канта, но нигде не проведено и не использовано. В этом причина интеллектуализма его этики и эстетики. Совершенно игнорируется Кантом религиозный опыт. Меж тем философское исследование проблемы знания должно было бы основываться на рассмотрении всех этих родов опыта и соответствующего им знания не потому только, что гносеология нуждается в возможно более широком фактическом фундаменте, но и потому особенно, что анализ этих других форм опыта мог бы существенно повлиять на концепцию некоторых основных гносеологических понятий, например, на концепцию понятий рационального и иррационального, которые определяются Гартманом как будто исключительно со стороны естественнонаучного опыта.

Возражения вызывает также та «репрезентативная» теория знания, к которой Гартман приходит в результате своего гносеологического анализа. Ссылаясь на бесспорную истинность так называемого закона сознания, Гартман утверждает, что сознание не может выйти за свои собственные пределы и что непосредственно ему даны только его собственные содержания, а не независимое от него бытие. Тем не менее познание бытия возможно благодаря реальной связи между бытием и сознанием, содержания этого последнего так или иначе отражают в себе бытие. Даже если допустить, что между этими отражениями и отражаемым ими бытием нет никакого непосредственного сходства, то в содержаниях сознания может все-таки заключаться известное символическое знание об этих предметах; необходимо лишь признать, что между отношениями и связями тех и других существует известное соответствие, т.е. признать выше формулированное частичное тождество (или соответствие) между принципами знания и бытия. — Если согласиться с Гартманом, что сознание абсолютно замкнуто в себе, то предложенная

им репрезентативная теория (воскрешающая отчасти концепцию Лейбница) представляет собой единственную возможность объяснить реальное значение знания. Но именно эта концепция «закрытого» сознания и спорна. Феноменологический анализ как будто говорит, скорее, в пользу «открытого» сознания, т.е. сознания, непосредственно постигающего отличный и независимый от него предмет; теория открытого сознания наталкивается, несомненно, на серьезные затруднения, которые до сих пор еще не удалось преодолеть, но это еще не значит, что более углубленный феноменологический и гносеологический анализ не сможет их тем или иным путем преодолеть.

Весьма знаменательно, что современная немецкая философия в своих новейших устремлениях соприкасается с главнейшими тенденциями современной русской философии. Основной тезис Гартмана об укорененности знания в бытии вполне совпадает с руководящей мыслью «Предмета знания» С.Л. Франка, хотя подход к этому тезису и обоснование его у обоих мыслителей значительно разнятся.

К психологическим взглядам Франка, изложенным им в «Душе человека», близко подходит другой немецкий мыслитель, М. Гейгер, в небольшой, но очень содержательной работе, опубликованной им в IV т. Jahrbücher für Philosophie und phänomenologischer Forschung, — 1921 под заглавием «Fragment über den Begriff des Unbewusten und des psychischen Realismus». М. Гейгер принадлежит к феноменологической школе, и это не случайно. Именно эта школа более всего способствовала своими исследованиями преодолению субъективистических и идеалистических предрассудков в философии и установлению более правильного и трезвого отношения к проблемам метафизики. «Основы метафизики познания» Гартмана обязаны своими онтологическими достижениями в значительной степени влиянию феноменологических изысканий.

Гейгер правильно указывает на то, что вопрос о бессознательном — общефилософская метафизическая проблема, которая не может быть решена при помощи одних только специально-научных аргументов, а требует принципиального исследования самой возможности существования психически-бессознательного. Как сторонники, так и противники признания бессознательного в одинаковой мере основывают свое учение на известных метафизических предпосылках; ибо и последние связывают свое отрицание бессознательного с явно метафизическим и весьма спорным утверждением, что сущность психического заключается в его сознательности.

В современной научной психологи, по мнению Гейгера, понятие сознания употребляется в двух различных смыслах: в первом случае сознание рассматривается как функция или деятельность, направленная на объект и постигающая его. Во втором — сознание или, точнее, сознательность признается за необходимое свойство всего психического бы-

тия. Только первое их этих двух значений может быть непосредственно феноменологически оправдано. Между тем именно второе значение играет руководящую роль в современной психологии, рассматривающей душевные явления как «переживания», образующие в своей непрерывной смене «поток» сознания. Гейгер очень убедительно показывает, как благодаря такому сведению всех психологических явлений на переживания душевная жизнь искусственно упрощается и обедняется и искажается: она лишается своего естественного центра — «я», утрачивает всякую действительность и обращается в слепую и бессмысленную игру чисто внешне сцепляющихся элементов — переживания. Сознание — по этой теории — представляет такую же среду для психических явлений, какой пространство служит для материальных. Между тем непредвзятое наблюдение над душевной жизнью с полной несомненностью устанавливает, что она протекает в двух планах: в плане реальном и в плане сознания, причем этот последний отражает в себе первый и основывается на нем. Акт воли или эмоция и осознание (переживание) этого акта, этой эмоции — две разные вещи, которые не должны быть смешиваемы. Утверждение, будто бы душевные явления существуют только тогда и благодаря тому, что сознаются, столь же мало обосновано, как идеалистическая точка зрения Беркли, сводящая реальность вещей на их воспринимаемость (esse-percipi). Если же реальность психических явлений не обусловлена сознанием, то допущение бессознательного психического бытия не встречает принципиальных затруднений. Остается лишь выяснить: можно ли в душевной жизни обнаружить такие конкретные факты, которые заставили бы признать существование бессознательных душевных явлений. Гейгер дает на этот вопрос утвердительный ответ. На анализе волевых феноменов он показывает, что во многих случаях не подлежит сомнению реальность таких волевых установок и хотений, которые не сознаются и не переживаются (напр., неактуализованные хотения, осуществление которых приурочено к определенному моменту в будущем или же требует большего промежутка времени и прерывается другими актами воли). Независимая от сознания реальность душевного мира поэтому, по мнению Гейгера, такой же несомненный факт, как реальность внешнего мира. Очередной задачей современной научной психологии является поэтому разработка того психологического реализма, который свойственен наивному донаучному сознанию и который всегда исповедовали все великие художники и религиозные мыслители.

Но самым крупным достижением онтологической мысли в Германии является, несомненно, этика Макса Шелера, первоначально напечатанная в первых двух томах Jahrbucher für Philosophie und phänomenolog. Forschung (1913 u. 1916 J.), а затем переизданная в виде самостоятельной книги под заглавием: «Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik».

Со времени Канта и Фихте этика всегда считалась главным оплотом идеализма: казалось несомненным, что автономная нравственность может быть прочно обоснована только в недрах самого сознания. Этика Шелера, построенная на онтологических началах, являет собою убедительное доказательство того, что и это мнение относится к тем многочисленным предрассудкам, которыми питалась до последнего времени философия нравственности. Труд Шелера представляет особый интерес не только потому, что он покоится на широком феноменологическом фундаменте, но и потому, что автор связывает изложение своих взглядов с очень обстоятельной и глубокой критикой Кантовой этики, пытаясь отделить вечные непреходящие мотивы кантовского мышления от всего, что в нем есть исторически условного. —

Мы ограничиваемся в нашем очерке лишь указанием самых главных положений исследования Шелера. Исходя из анализа феноменов нравственности, Шелер устанавливает существование особого мира ценностей, не менее объективного и реального, чем, напр., законы природы. Ценности относятся к реальным благам так же, как априорные принципы предметности (категорий) к реальным вещам и явлениям, т. е. ценности определяют собой, конституируют структуру и сущность всякого блага. Ценности даны нам в направленных на них волевых и эмоциональных актах, но это не значит, что они порождаются или обусловливаются этими актами: наоборот, сами акты и их направление находят свое обоснование в ценностях. Автономный и самобытный характер мира ценностей сказывается прежде всего в том, что они подчинены таким же формальным законам, какие управляют предметами теоретической мысли (как, напр., реальность положительной ценности сама есть положительная ценность, реальность отрицательной ценности сама есть отрицательная ценность, и др.). Другая особенность мира ценностей — это существующие между ними иерархические отношения, которые определяются не каким-нибудь внешним критерием, а исключительно их собственным существом. — (Это и есть la logique или l'ordre du coeur Паскаля). Ценности познаются в особых «интенциональных чувствованиях», т. е. в чувствованиях, не отражающих в себе состояние субъекта, а представляющих особые эмоциональные акты, которые так же «направлены на ценности», как познавательные акты направлены на теоретический предмет. Высшая форма этих интеллектуальных чувствований раскрывается в противоположность любви и ненависти. Любовь — единственно подлинно-творческое начало в нравственной жизни человека: только она расширяет наше познание мира ценностей и в этом смысле обогащает нашу духовную личность. Так же непосредственно, как сами ценности, познаются и их иерархические взаимоотношения в особых актах предпочтения одних ценностей другим. Когда познание ценностей достигает полной адекватности (т. е. когда ценности непо-

средственно изживаются в интенциональных чувствованиях), то оно исчерпывающе укрепляет и волю; в этом смысле Сократ был несомненно прав, утверждая, что добродетель есть знание, т.е. основывается на знании и им направляется.

Высшую ступень в иерархии ценностей занимает святость. Это — ценность абсолютная. За ней следуют ценности духовные (эстетические, познавательные и пр.); затем ценности жизненные (витальные: основная ценность — «благородное», das Edle), — и наконец ценности чувственные (приятное и полезное). Нравственные ценности — в строгом смысле этого слова — добро и зло — занимают среди всех остальных особое положение: они не имеют самостоятельного содержания и необходимо всегда связаны: добро с реализацией высшей из возможных в данном случае ценностей, зло — с реализацией низших. Носителями нравственных ценностей могут быть только реальные личности, их свойства (добродетели и пороки) и акты (поступки). Но высшая из них воплощается только в личности, и поэтому нравственность сама по существу своему может быть только нравственностью личности. Ценности актов и свойств обоснованы в конечном итоге в ценностях личности. Это — основное положение «этического персонализма» Шелера. Личность Шелер понимает как действенный центр многообразия духовных актов (познавательных, волевых, эмоциональных), из которых каждый ее выражает, но и один вполне не исчерпывает. Личность в своем бытии не обусловлена чувственной и телесной организацией; она может быть поэтому и сверхчувственной (напр., личность ангела) или коллективной. Но не всякий коллектив обладает признаками личности. Таковые присущи только нации (как носительнице культурных ценностей) и церкви (стремящейся к воплощению абсолютной ценности — святости). Спор о первенстве и преимущественном значении индивидуальности и коллектива не может быть решен ни в пользу того, ни в пользу другого начала. Единственная и коллективная личность взаимно друг друга определяют и обусловливают. Нравственная связь между ними устанавливается принципом солидарности, т.е. соучастием каждого отдельного лица в ответственности за жизнь и деятельность объемлющего его коллектива (семьи, рода, государства, нации и т.д.). Но так как жизнь индивида не ограничивается его отношением к коллективу, то, кроме социальной сферы, он обладает еще и своей интимной сферой бытия, в которой и раскрывается его подлинная и незаменимая индивидуальность. Взаимодействием этих двух сфер определяется нравственная жизнь личности со всеми ее внутренними конфликтами и осложнениями. Нравственная задача личности не исчерпывается поэтому и исполнением требований, предъявляемых ей общезначимыми ценностями. Для каждой личности существует кроме того свое особое индивидуальное добро, которое она может и должна осуществить. Противоположность между единичной и

коллективной личностью исчезает только в абсолютной личности (в Боге), реализующей в себе все духовные ценности и во всей полноте бытия и совершенства. — Отличительная особенность человека заключается не в том или ином биологическом признаке, а в причастии его к духовным ценностям и в особенности к святости, т. е. именно в том, в чем он выходит за пределы своего чисто биологического существа. Иначе говоря, только как личность человек и становится человеком в подлинном смысле слова. — Из укорененности нравственного бытия в личности следует также, что руководящим началом нравственной жизни и деятельности может быть не абстрактная норма (вроде категорического императива Канта), а только конкретный идеал личности, который меняется в зависимости от воплощаемых в нем ценностей (таковы: идеал святого, идеал героя, идеал героя). Из этого идеала личности проистекает в конечном итоге этос (т. е. совокупность нравственных норм и убеждений) всякой эпохи, всякого народа и всякой общественной группы. Вот почему самым мощным нравственным двигателем всегда был и будет живой личный пример. Признание этого факта ничуть не противоречит нравственному самоопределению личности.

Автономия нравственности есть прежде всего автономия нравственного познания. Эта последняя не исключает, даже, наоборот, требует подчинения своей воли воле другого лица, в нравственном превосходстве которого мы уверены. Автономия воли, стало быть, должна целиком определяться автономией нравственного познания. Следовать примеру другого — это не значит рабски подражать ему, а осуществлять в себе тот идеал, который он в известном приближении в себе воплощает.

Таковы основные положения этики Шелера. Это первый крупный систематический труд, выросший на почве феноменологии, хотя именно в своих систематических устремлениях он и уклоняется от строго феноменологического метода. Но и помимо того этика Шелера представляет исключительный интерес богатством и оригинальностью своих выводов. Она обладает в высшей степени именно теми качествами, которых обычно недостает в современных трактатах по этике: живой этической интуиции и тонкого понимания самых сокровенных и глубоких сторон нравственного бытия. Особенно четко вырисовываются отличительные черты концепции Шелера при сравнении с этикой Канта. Шелер так же, как и Кант, стремится выяснить и обосновать самобытность и автономию нравственности. Но он идет к этой цели совершенно другими путями. Для Канта, как субъективиста, не существовало другой возможности, как искать источник нравственности в сознании субъекта. В сознании же он, как рационалист, не находил другого априорного и автономного начала, кроме разума. Отсюда этический интеллектуализм Канта, признающий практический разум единственным нравственным законодателем, отсюда его отрицательное отношение к эмоциональной сторо-

не душевной жизни, представляющейся ему помехой скорее, чем положительным фактором нравственности. Этим, наконец, объясняется и то, что религия в миросозерцании Канта утрачивает всякое самостоятельное значение. Положительное содержание ее целиком растворяется в нравственности, и единственной ее реальной основою признаются постулаты практического разума. — Совершенно иным путем идет Шелер. Он не связан требованиями субъективизма и рационализма. Углубленный анализ данных нравственного опыта приводит его к онтологическому обоснованию нравственности в мире объективных, независимых от сознания априорных ценностей. Эта исходная позиция, своеобразно сочетающая в себе тенденции эмпиризма, априоризма и онтологизма, предопределяет всю структуру этики М. Шелера. Она дает ему возможность освободить теоретическую концепцию моральных феноменов от интеллектуалистических предрассудков и выявить внутреннюю связь между нравственностью и эмоциональной сферой бытия. Любовь, которая в учении Канта должна была уступить свое место интеллектуальному чувству уважения, вновь восстанавливается в роли основного двигателя нравственной жизни. Сфера нравственности не ограничивается актами разумной воли, а распространяется на бытие личности в целом и находит в нем свое последнее основание. Эвдемония (блаженство) поэтому не рассматривается Шелером как следствие добродетели или как постулат практического разума. Она не что иное, как свойственное нравственной личности сознание своей причастности добру, и потому независима от всего, что не затрагивает подлинного существа личности. Кантовскому формализму Шелер противопоставляет иерархию материальных ценностей, в которых многообразие индивидуальных форм и заданий нравственной жизни находит свое полное оправдание. Наконец, онтологической направленностью этики Шелера обусловливается и ее религиозный характер. В понятии Бога как абсолютной личности (человек-богоискатель) этика достигает своего высшего предела и последнего основания. Философия религии является естественным и необходимым завершением этики.

Если Кант в свое время был самым ярким выразителем некоторых основных тенденций протестантизма, то в лице Шелера католическая концепция этики нашла своего достойного представителя, сумевшего сочетать в своем труде глубину католической идеи с духом строгой научности.

Примечания

Публикуется по: София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Сборник под редакцией Н.А. Бердяева. Т. I. Берлин, 1923. С. 173–183.

[1] В 40-х гг. В.Э. Сеземан написал ряд текстов о феноменологии для Литовской энциклопедии, среди которых: Husserl Edmundas. — LE, t.10/2. (1942), skilt. 233-238; Fenomenas. — Leid.: LE, t.8. (1940), skilt. 59-63; Fenomenologija. — Leid.: LE, t.9. (1940), skilt. 63-65. Перевод этих словарных статей мы планируем опубликовать в 3 томе нашей антологии, которая выйдет в свет в 2000 году.

В. Э. Сеземан[1]

*Философия. Макс Шелер**

Когда в конце XIX века вновь пробудился интерес к Канту и его проблематике, в этом движении не без основания усмотрели новый подъем философской мысли после длительного периода упадка и разложения. Неокантианство было не только реакцией против пошлости материализма и позитивизма; оно носило несомненно реформационный характер. Возврат к Канту должен был служить лишь средством для возвращения истинно-философского духа, исходной точкой для завершения начатого Кантом дела: построения подлинно-критической философии, обосновывающей и объединяющей все отрасли научного знания в одном систематическом целом.

Однако эта цель не была достигнута. Неокантианцы оказались не продолжателями Канта, а лишь эпигонами, жившими наследием его идей. Они воскресили Канта (да и то лишь отчасти), но не самое философию. Односторонняя ориентация на науку или научность — вследствие многообразия самих наук и их методов — неизбежно обернулась в ориентацию на ту или иную определенную науку (точное естествознание, биологию, историю и проч.), так что философия — незаметно для себя — потеряла свою самостоятельность и оказалась прислужницей положительных наук. Отсюда сектантский дух Кантианских школ, их слепость ко всему, что лежит за пределами Кантовой проблематики. Отсюда расщепление движения на множество враждующих между собою идеалистических толков, которые в поисках подлинного Канта и подлинной научности забыли о смысле и интересах самой философии.

---

* Важнейшие произведения Шелера (род. 22-го августа 1874 года, умер 23 мая 1928 года):

Der Formalismus in der Ethik und die matiariale Wertethik, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, Vom Umsturz der Werte и др. Последний период своей чрезвычайно разнообразной и плодовитой философской деятельности Макс Шелер посвятил социологическим вопросам и готовил большую работу по антропологии, которую ему так и не удалось закончить (*ред.*).

Отсюда неизбежное снижение всей философской проблематики. Не могли изменить положения и единичные попытки воскресить на почве неокантианства послекантовскую метафизику Фихте, Шеллинга, Гегеля. Философия продолжала смотреть на мир глазами Канта, Фихте, Гегеля и, подобно маниаку, одержимому болезненной идеей, не могла найти простого и непосредственного подхода к самой реальности.

Это сразу стало ясным, когда Бергсон выступил со своей метафизикой творческого порыва, открывшей новые аспекты мира и вновь подтвердившей этим, что философское творчество черпает свои силы не из научных методологий и разграничений понятий, а из живого, интуитивного соприкосновения с самой действительностью. Однако, как ни значительна роль, которую Бергсон сыграл в развитии современной философии, для окончательного сдвига философской мысли с мертвой точки этого было еще не достаточно. Бергсон остался в стороне от главной магистрали философской традиции, шедшей через Канта и Гегеля. Необходимо было преодолеть ее изнутри, использовав всю ту несомненно значительную логическую работу, которую выполнила «школьная» философия (схоластика и кантианство). Начало такому внутреннему преодолению традиции положил Гуссерль своим феноменологическим методом. Сущность этого метода — до сих пор еще спорная — как будто, очень проста, но именно в этой простоте его трудность. Задача его — найти непосредственный подход к самим вещам, подход, который обеспечивал бы ничем не искаженное и не затемненное постижение их существа. Так же, как в жизни изобразительных искусств появление нового стиля определяется прежде всего не теми или другими идейными запросами и устремлениями, а новым способом их видеть и воспринимать окружающий мир, так и в философии всякое расширение и углубление горизонта умозрения предполагает новую установку на первичные данности познания.

И так же, как в искусстве, этот новый способ видения не навязывается вещам извне, а извлекается из их собственной «природы», так и философское умозрение не должно предъявлять к вещам никаких требований, а лишь предоставлять им возможность показать и выявить себя такими, какие они есть на самом деле. Такова программа феноменологии. Философию, построенную на ее фундаменте, Гуссерль мыслил как строгую науку, самым своим методом отграниченную и огражденную от каких бы то ни было метафизических поползновений.

Однако этим позитивно-научным пониманием феноменологии Гуссерль отдал дань той традиции, против которой он сам боролся. И дальнейшее раскрытие ее философского смысла неизбежно должно было взорвать эти ограничительные рамки. Ведь и метафизические искания и «ситуации» — реальные феномены, требующие не только своего

описания, но и истолкования. Ибо не может быть видения, которое не было бы уже вместе с тем известным пониманием. И если метод познания должен равняться на познаваемый предмет, то, очевидно, феноменология должна была приспособиться к новым метафизическим задачам. Этот решительный шаг сделал М. Шелер. В его лице германская философия вновь вступила на «царственный» путь целостного философского умозрения.

Даже при беглом ознакомлении с трудами Шелера нельзя не почувствовать особой метафизической напряженности его мышления. Она сказывается и в глубокой почвенности его умозрения, в его органической сродненности с предметом, в его исключительной чуткости к тем явлениям действительности, в которых выражаются более глубинные, обычному зрению недоступные, пласты и планы бытия. Если попытаться определить своеобразие дарования Шелера, можно характеризовать его как философскую музыкальность. Еще со времен античности установилась традиция рассматривать философское познание как созерцание сущего (как умо-зрение). Эта зрительная концепция знания более чем метафора; она подчеркивает, что умо-зрению предмет предстоит так же явно и непосредственно, как и чувственному зрению. Но есть предметы и явления (и это почувствовал еще Бергсон), которые невидимы и для духовного глаза, которые требуют более близкого и интимного к себе отношения, которые открываются лишь тому, кто прислушивается к их голосу, улавливая свойственную им тональность и способ выражения. Постижение этих предметов полагает поэтому не зоркость глаза, а чуткость уха, особый интеллектуальный слух. Им и обладал Шелер в исключительной степени. И эта философская музыкальность наложила отпечаток и на то, как он понимал философию, и на характер и направление отдельных исследований.

Философское творчество, по Шелеру, исходит из совершенно иных предпосылок, чем научное исследование. Не отказа от собственной индивидуальности требует оно от мыслителя, не безличной объективности, а напротив, целостного акта личности, сосредоточения *всех*, не только интеллектуальных сил: только такой внутренний подъем способен создать душевный строй, созвучный миру, восприимчивый к ритму и закономерности его жизни. Философское познание, именно потому, что оно есть чистое познание, не замкнуто в себе, а укоренено в некотором реальном, эмоционально-волевом отношении к миру, открывающем его субъекту. Отношение это, по Шелеру, не что иное, как любовь. Это не значит, что философия лишена «объективности», что она подвластна субъективному произволу. Эмоциально-волевая стихия обладает своей закономерностью, своей логикой, и притом логикой, которая в онтологическом порядке предшествует логике рассудка. Раскры-

тие и описание этой логики составляет одну из главных и излюбленных тем философии Шелера. Ей посвящены капитальные его труды: «Сущность и формы симпатии», о чувстве ressentiment и др. Здесь Шелер выступает пионером, открывающим философии новые, почти еще не исследованные области. Там, где психология, социология и этика оперировали до сих пор немногими, крайне неясными и отвлеченными понятиями, Шелер обнаруживает целую систему самых разнообразных «симпатических» отношений, связей и установок, обуславливающих как душевно-духовный строй отдельной личности, так и структуру социального бытия (формы общения, понимания, внушения и др.).

При этом конкретные формы симпатии или сочувствия имеют не только положительный характер (как сострадание, сорадование, любовь), но и отрицательный (как ненависть, жестокость и др.). Очень интересна у Шелера основанная на феноменологическом анализе критика Шопенгауэровской теории сострадания, выясняющая ее полную несостоятельность.

«Логика сердца» (по выражению Паскаля), выражается не только в априорной структуре самой эмоциальной[2] жизни, но также и в чем-то независимом от нее, что ею управляет и в ней же осуществляется, — это ценности. Ценности не создаются актами оценки, а наоборот, их определяют и, определяя их, в них же осознаются. Образуя особый самодовлеющий мир, ценности не просто сосуществуют, а располагаются в определенном иерархическом порядке: начиная от низших, чувственных и витальных, и кончая высшими — духовными (правда, истина, красота) и религиозными (святость). Нравственное добро в собственном смысле не входит в эту шкалу материальных ценностей; оно определяется их иерархическим соотношением, т. е. подчинением низших высшим. Из этих положений Шелер исходит в своей критике Кантовой этики, критики, не всегда справедливой, но, несомненно, затрагивающей самые принципиальные и основные ее моменты. Все ее коренные недостатки, ее рационализм и ригоризм, переоценка идей долга за счет эмоциальных факторов нравственной жизни и т. п. — проистекают, по мнению Шелера, из того, что Кант игнорировал мир материальных ценностей и обосновывает нравственность на формальном начале, заимствованном из сферы научного знания — на идее закономерности. — Добро никогда не делается ради добра; став самоцелью, оно перестает быть добром. Целью может быть та или иная материальная ценность; поскольку же она осуществляется и при этом соблюдается иерархический порядок ценностей, осуществляется необходимо и само добро.

Таким образом «материальная» этика Шелера восстанавливает в правах все многообразие жизненных ценностей; вместе с тем, она выдвигает на первый план нравственное значение личности. Последним

носителем нравственных ценностей является именно личность, сущность которой, как живого центра духовных актов, не может определить ни идея долга, ни самозаконодательство воли. Предметные ценности подчинены ценностям личности. В личности же поэтому укоренена и природа нравственного идеала. Настоящей действенной силой в нравственной жизни обладают не отвлеченные идеи, ею обладает лишь живой пример, конкретный образ личности, воплощающий в себе полноту нравственного бытия. Святой, герой и мудрец — вот те основные типы нравственного идеала, которыми человечество руководствовалось в своей духовной жизни.

Шелер не систематик и потому в краткой газетной статье почти невозможно дать сколько-нибудь точное представление о его взглядах. Порядок исследования отдельных проблем не вытекает у него из какой-либо готовой концепции или заранее обдуманного плана, он весь во власти своего вдохновения, во власти той темы, которая в настоящую минуту для него актуальна и внятна его философскому слуху. Система, единство его философии как бы органически вырастает из конкретной исследовательской работы. Работа эта прервалась как раз в тот момент, когда Шелер готовил к изданию свою «антропологию», которая должна была стать его главным систематическим трудом[3]. Заглавие это показательно. Центральное место в философии Шелера занимает сам человек, и природа человека является для него ключом к постижению и осмыслению бытия мира в целом. А в природе человека, в порядке бытийственном, первенство принадлежит не разуму, а эмоционально-волевой стихии. Ею определяется, по Шелеру, и познание самой реальности (в отличие от ее качествований), в основе которого лежит ощущение сопротивления, испытываемое нашими влечениями при столкновении с внешним миром. Из этого же источника досознательной жизни Шелер пытается вывести, как показывают его последние работы, свойственные человеку представления о пространстве, о времени и причинности. Система Шелера так и осталась незаконченной, однако та форма, которую он собирался ей придать в Антропологии, навряд ли оказалась бы окончательной. Шелер был далек от того типа философа-созерцателя, который, целиком поглощенный умозрением, неуклонно идет по раз намеченному пути. Философский эрос не угасил в нем любви к настоящей реальной жизни, и он умел брать у нее все, что доступно богато одаренной натуре. Именно потому его философское творчество тесно связано с его личным развитием и личной судьбой; но именно потому оно никогда не выливалось в законченные формы, и каждая новая жизненная ситуация ставила перед ним новые проблемы и побуждала его к пересмотру прежних взглядов.

Для философии Шелера существенно, однако, не только личное начало; им учитывается и значение противоположного аспекта — социального. Шелер совершенно чужд одностороннего индивидуализма. Философское умозрение для него не только продукт личного творчества, но вместе с тем и выражение определенной культуры, определенных исканий и устремлений «объективного духа». Только в социологической перспективе может быть правильно понята и оценена как историческая условность, так и непреходящее вечное значение отдельных философских учений. — Шелер, несомненно, один из самых проницательных и оригинальных социологов современности, умеющий вскрывать значительность таких явлений и отношений, которые обычно ускользают от внимания исследователей социальной жизни. Особенно интересны его исследования (а также работы его учеников) по социологии знания, изданные Кельнским Институтом Социологии, во главе которого стоял сам покойный.

Шелер не принадлежал к числу тех философов, которые создают «школу» в настоящем смысле этого слова. Образ его мышления и философствования был слишком своеобразен, чтобы было возможно его свести к определенному трафарету. Его трактовка феноменологического метода далеко выходит за пределы обычного школьного понимания. Тем не менее влияние его на дальнейшее развитие философской мысли должно во многих отношениях оказаться решающим; именно для самостоятельного философского творчества он открыл новые, еще не использованные пути и возможности.

Примечания

Публикуется по: Евразия. Париж, 1928, № 2. 1 декабря, суббота. С. 7–8.

[1] Известно, что Сеземан является автором статьи о Шелере в Литовской энциклопедии, которая войдет в 3 том нашей антологии.

[2] Так в тексте.

[3] Речь идет о незаконченном проекте Шелера, заявку которого можно обнаружить в его обширной статье «Положение человека в космосе» (см. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994).

В. Э. Сеземан[1]

Heidegger M. *Sein und Zeit (Bd.1. Halle, 1927)*

Многих читателей и даже серьезно интересующихся философией книга Heidegger'a, быть может, разочарует. Что в ней, собственно, по сущест-

ву нового? Разве развиваемые автором взгляды не сводятся к разновидности того самого феноменологически обоснованного «трансцендентального идеализма», на котором остановился Гуссерль, но от которого уже начали отходить его наиболее талантливые ученики?

И тем не менее это замечательная книга; несомненно, самая замечательная из всех, которые вышли за последние 10–15 лет; по оригинальности и глубине с ней могут быть сопоставлены лишь самые лучшие произведения М. Шелера. Правда, для чтения она представляет немалые затруднения. Необходимо осилить крайне сложную и громоздкую терминологию автора, намеренно и нарочито уклоняющуюся от установившейся философской традиции. Но тот, кто не пожалеет труда, чтобы вникнуть в нее и освоиться с ней, будет вполне вознагражден: он почувствует, что это — книга высокого духовного напряжения, сочетающая поразительную тонкость и меткость анализа с широтой систематического синтеза. И он поймет, что терминология Heidegger'a не случайна и искусственна, а вытекает из стиля его мышления и органически связана с его философским мировоззрением. Труд Н. — онтологический: основная и руководящая тема его — решение вопроса: что такое бытие вообще, бытие как таковое? В чем его смысл? Доступ к его решению открывает феноменология, не как особая наука, а как тот специфический метод исследования, который самим «явлениям» представляет возможность обнаружить и показать, что они есть на самом деле. Отсюда же вытекает, что подход к теме онтологии, к бытию не может быть внешним; он должен сам иметь свое бытийное (онтическое) основание. Иначе говоря, сама онтология должна быть ничем иным, как обнаружением самого же бытия; значит, исходным пунктом в анализе бытия может служить лишь то бытие, которому присуще и свойственно знание и понимание, как самого себя, так и бытия вообще. Таково то бытие, которое есть мы сами, — бытие сознания (по терминологии Н. — Dasein). Анализу и раскрытию его смысла посвящена вся первая часть (вторая еще не вышла) труда Н'а.

Сущность бытия-сознания (Dasein) — в его существовании (Existenz). Оно появляется не в тех или иных качествованиях (Sosein), как бытие вещное, а в свойственных ему образах или модусах бытия. Все же эти модусы бытия определяются общей структурой бытия сознания, характеризующей его как целое. Структура эта есть забота (Sorge). Заботу Н. понимает чисто-онтически. Она – априорное начало бытия-сознания, то, что обусловливает собою все те моменты, которые изучаются психологией (воля, влечение, мышление), гносеологией (познание, понимание), этикой (совесть, нравственностная ответственность, решимость и др.). Забота сама по себе сложное единство, которое образуется (констатируется) следующими тремя основными моментами: 1) бытием-в-мире (In der Welt-sein). Это значит: бытие-сознание – не есть нечто

обособленное и замкнутое в себе, что, существуя само по себе, как бы случайно сталкивается с иным бытием, – с миром и, столкнувшись с ним, входит в общение с этим по существу чуждым ему миром и познает его. Нет, поскольку оно есть, оно (есть) в мире, и лишь благодаря своему бытию в мире оно есть то, что оно есть. Бытие-в-мире первое и необходимое условие возможности познания. Мир открыт бытию-сознанию, он доступен его пониманию, потому что оно есть, лишь поскольку находит себя в нем. Стало быть, понимание и познание мира существенно связано с самим бытием-сознанием. Оно один из модусов его существования. Конечно, это первичное понимание не есть еще познание в строгом смысле (понимание научное, философское). Оно заключается первоначально в самой обыденности существования бытия-сознания, в тех непосредственных отношениях, в которых оно находится с окружающей средой. Мир является ему первоначально не просто как нечто иное, как некоторое наличное бытие, а как мир вещей, среди которых оно вращается и в котором ориентируется, мир вещей, имеющих для него то или иное житейское значение (в смысле годности или негодности) и так или иначе им употребляемых. Первичная форма бытия, в которой вещи даны бытию-сознанию, есть поэтому их "сподручность" (Zuhandenheit). И только когда орудование вещами и связанное с ним отношение к ним, как к предметам житейского обихода, сменяется созерцательной установкой, отвлекающейся от их житейского значения и присматривающейся к их "виду", за сподручностью вещей открывается их простое наличие (Vorhandensein), т.е., бытие, которое составляет предмет естествознания. Но и в том и в другом случае "Бытие-в-мире" – бытие-сознания определяется прежде всего как некоторая погруженность в мир вещей, как бытие, обращенное к вещам и в обхождении с ними себя осуществляющее, проявляющее (Sein bei... der besorhten Welt). Это второй конститутивный момент заботы.

Однако в обращенности к вещам и в обхождении с ними бытие-сознание не довлеет себе; этот модус существования необходимо предполагает то, ради чего он есть и чему он обязан своим значением и смыслом. Но это "ради чего" не есть какая-либо цель, внешняя по отношению к самому бытию-сознанию, за его пределами лежащая; это не что иное и как его "самость", его подлинное бытие, которое оно носит в себе как присущую ему внутреннюю возможность. Для бытия-сознания существенно, что оно никогда не исчерпывается своею собственною наличностью, оно необходимо выходит за свои собственные пределы, предвосхищая свои возможности (Sich-vorweg-sein); а предвосхищая их, оно тем самым их и осуществляет. В этом смысле сознание-бытие есть своя собственная возможность (sein eigenes Seinkonnen), и в этом именно и заключается третий конститутивный момент конкретной целостности заботы. Итак, забота, находя себя (т.е. бытие-сознание) в мире, яв-

ляет себя в обращенности к вещам и в обхождении с ними, осуществляя тем-самым заложение в бытие-сознании возможности. Однако конкретное бытие заботы одним наличием указанных трех моментов еще сполна не определяется; оно приобретает различный характер в зависимости от того, который из двух последних моментов получает в целом заботы преобладание: обращенность к вещам или направленность на свои собственные возможности; оно может быть или подлинным, или неподлинным. Бытие-в-мире обнаруживается прежде всего как погруженность бытия-сознания в окружающую среду, не только материальную (мир вещей в указанном смысле), но и социальную. Бытие-в-мире, стало быть, есть всегда и бытие с другими (Miteinandersein), т.е. не просто существование многих, а общение, бытие одного для другого, обуславливающее собою и бытие каждого в отдельности. Но погруженность в среду неизбежно влечет за собой и обреченность (Verfallen sein), подвластность среде бытия-сознания. С самого начала своего существования "Dasein" находит себя сопряженным с ней и определяемым ею в своих конкретных возможностях. Подвластность (обреченность) Среды означает, однако, не подвластность тому или другому, определенной группе людей, а подвластность тому безличному и безликому никто ("Man"), который есть и все и никто и который определяет обыденность бытия-сознания со всеми свойственными ей привычками, представлениями, мнениями и оценками. Обыденность живет общепринятым, и потому, что ее знание и понимание неподлинное, она сама есть неподлинное бытие. Поскольку же она притязает на подлинность, она и заслоняет собою подлинное бытие. Обреченное обыденности, бытие-сознание подчиняется ее указанию, проникается ее духом; отчасти невольно, отчасти же и вольно, под влиянием первичного страха бытия, страха перед своим одиночеством и своей ответственностью. Уходом в обыденность оно стремится избавиться от этой тяготящей его ответственности. Но уход в обыденность – это уход от самого себя, уход от своих подлинных возможностей; словом, это погружение в бытие неподлинное. Освободить из плена обыденности, вернуть бытие-сознание самому себе, своей собственной самости, может только голос совести. Совесть — это призыв к признанию своей виновности перед самим собою, но вместе с тем и к самоответственности и решимости осуществить свои подлинные возможности. Решимость же эта доступна только тому, кто видит и понимает предел, поставленный всякому бытию-сознанию, ту крайнюю возможность, которую представляет собой смерть. Лишь тот, кто понимает бытие как бытие к смерти (Sein zum Tode), способен стать самим собою и реализовать свои высшие потенции.

Но решимость в указанном смысле имеет еще и иное, онтологическое значение; она не только выражает собою подлинную самость и самостоятельность бытия-сознания, но раскрывает и "горизонт" того

понимания и постижения бытия, которым живет забота и которым определяется самая ее структура. Иначе говоря, лишь осознав природу решимости, мы можем отдать себе отчет и в онтологическом смысле заботы, в том, что составляет основное условие ее возможности. В самом деле: бытие заботы развертывается в трех моментах: сознание-бытие находит себя уже существующим в мире; существование его есть устроение себя в вещной и социальной среде и через нее. Но устраиваться и действовать оно может, лишь предвосхищая и осуществляя свои собственные возможности. Значит, расчленяющие единство заботы моменты суть не что иное, как моменты временности (Zeitlichkeit). Во временности и заключается онтологический смысл заботы. Прошлое не значит здесь то, чего уже нет, что раньше было. И будущее не значит то, чего еще нет, но что будет позже. Так понять временность заботы, значит, уподобить ее бытие бытию вещей, т.е. бытию, сводящемуся к простому наличию. Это неподлинное понимание временности проистекает из неподлинного же бытия самой заботы, из погруженности ее в мир вещей, определяющей и ее понимание себя самой, как бытие вещного, наличного. Временное существование бытия-сознания не есть бытие во времени, бытие, предполагающее временность; нет, это – бытие, вместе с которым впервые рождается и устанавливается сама временность. Но эта первичная подлинная временность раскрывается только в подлинном бытии заботы, т.е. в решимости. Решимость создает самость бытия-сознания, предвосхищая и осуществляя его подлинные возможности. Такое предвосхищение их и осуществление их и есть грядущее. К нему обращена решимость; ему поэтому в строе подлинного бытия и принадлежит первенство. Но, созидая грядущее, решимость тем самым возвращает бытие-сознание к своей подлинной самости, к тому, что оно по существу есть, но от чего оно ушло, погрузившись в неподлинное бытие обыденности. Значит, в направленности на будущее уже заключена обращенность к подлинному (идеальному) прошлому, как об этом свидетельствует голос совести. Настоящее в подлинной временности не выделяется, как особый момент, наряду с прошлым и будущим. В нем происходит встреча грядущего и былого; т.е. в решимости, актуализующей себя в действиях, грядущее становится настоящим былого (Gewesensein). Эта подлинная временность лежит в основе истории, как бытия исторического (не исторической науки). Бытие-сознание по самому существу своему исторично, потому что временно. Осуществляя себя как временное, оно тем самым творит свою историю. Если же традиционное понимание времени отличается от подлинного его смысла, то это не значит, что оно ложно и не имеет сферы реального применения. Это значит лишь, что оно произвольно, что оно соответствует тому неподлинному модусу бытия, который представляет собою обыденность. Воспринимая и истолковывая всякое бытие как бытие вещное (как налич-

ность), обыденность также понимает и временность, как безостановочную смену отдельных "теперь", непрерывно приходящих из будущего и уходящих в прошлое, т.е. как однообразную смену голых наличностей, сводящую на нет качественное различие между моментами временности. Эта нивелированная временность и определяет собой то время, в котором протекает практическая и социальная жизнь, то время, которое измеряется и обусловливает возможность естествознания.

Таково – в самых общих чертах – содержание I части труда Heidegger'a. Тема ее – феноменологический анализ бытия-сознания и определение его смысла. Окончательного ответа на основной вопрос: что такое бытие вообще? – она не дает. Его даст, по-видимому, вторая часть, которая должна выйти в 1929 г. и в которой автор обещает представить в свете данного им феноменологического анализа важнейшие этапы в развитии понятий бытия и времени (у Аристотеля, Декарта, Канта и Гегеля). Ввиду незаконченности труда критика основных положений Н. кажется нам преждевременной. Отметим лишь некоторые пункты, которые представляются нам особенно существенными.

Очень важно и плодотворно различие , проводимое Н. между разными видами бытия, в частности между бытием-сознанием (Dasein) и бытием-наличием (Vorhandensein). Он совершенно прав, указывая на то, что со времен античности вплоть до последнего времени, несмотря на неустанную борьбу философской мысли против овеществления нематериального, духовного бытия, бытие тем не менее по существу понималось только как вещное, наличное бытие, а потому и категории, определяющие это последнее, рассматривались как структурные начала всякого бытия. От этого античного предрассудка не освободились окончательно ни Кант, ни представители после-кантовского идеализма, Он глубоко сидит еще и в современной философской мысли. Закоренелость его не является лишь исторической случайностью; она обусловлена самим укладом бытия-сознания, а именно тем, что научное и философское знание первично зарождается на лоне неподлинного модуса Dasein'a, когда оно погружено в внешний мир и горизонт его ограничен этим самым вещным миром. Превозмочь эту ограниченность можно, лишь ясно осознав сущностное различие между подлинным и неподлинным модусом бытия-сознания. Одну из главных задач своего исследования Heidegger видит именно в том, чтобы принципиально разграничить два основных вида бытия (Dasein и Vorhandensein) и противопоставить категориям вещного (предметного) бытия – "экзистенциалы", т.е. принципы, лежащие в основе бытия-сознания. Насколько Н. удалась феноменологическая дедукция "экзистенциалов" – вопрос другой. Но самый замысел, несомненно, идет навстречу самым насущным требованиям современной философской проблематики.

Не менее занимательна и примечательна еще другая особенность философии Heidehher'a: принцип, который он вкладывает в основу определения бытия-сознания, – забота – начало конкретное, охватывающее Dasein сразу во всей его непосредственной целостности. Это – не теоретический принцип, который берет бытие лишь в определенном разрезе, т.е. в известном отвлечении, и потому нуждается в восполнении со стороны таких же, как он, отвлеченных принципов. Его философия не распадается на онтологию, гносеологию, этику и т.д.; ибо философия в понимании Н. есть, по существу, учение о бытии, как таковом, есть онтология. И в качестве онтологии она определяет бытие сразу во всех его существенных модусах и аспектах. Таким образом, конкретность основного принципа обеспечивает и его глубоко систематический характер. Особенно выигрывает от этого гносеология. Не правы критики, которые говорят, что Н. отрицает гносеологию и не видит ее проблемы. Гносеология в его понимании входит в состав самой онтологии как неотъемлемый момент, и только из органической сращенности знания с бытием становится понятной как его внутренняя структура, так и процесс его исторического развития.

Наконец, нельзя не заметить, что конкретность основного онтологического принципа существенно меняет у Н. и характер самого метода исследования. Искусственная изоляция отдельных феноменов, свойственная феноменологическому анализу в его первоначальном виде (каким он является у Husserl'a и его правоверных учеников), здесь преодолевается. Анализ, не переставая быть анализом, становится синтезом. Книга Heidegger'a – первый подлинно систематический труд, вышедший из феноменологической школы.

Что же представляет собой труд Heidegger'a? – этот вопрос, думается, вытекает перед всяким, кто внимательно прочтет его – есть ли это феноменологический анализ, как на этом настаивает сам автор, – или же это нечто большее, целостная концепция, которая в зародыше содержит целую метафизическую систему? Н., правда, решительно отмежевывается от всякой метафизики; но вместе с тем сам признает, что его понимание подлинного бытия связано с вполне определенным пониманием идеала жизни. Значит, феноменологический анализ не остается чисто формальным; он представляет собою и материальную сторону понятия бытия: его конкретное существо, его ценность. И только выходу за пределы формального концепция Н. обязана своим систематическим характером. Это явствует и из устанавливаемых автором основных определений бытия-сознания. Все они (напр., различение подлинного и неподлинного модуса бытия, экзистенциальное толкование времени, смерти, совести и др.) становятся вполне понятными и приобретают настоящую философскую значительность, лишь если брать их в некоторой метафизической перспективе, т.е. мыслить как феноменологические

начала цельного, религиозно, нравственно обоснованного мировоззрения. И только полное раскрытие этого мировоззрения может окончательно выяснить, что, собственно, – в понимании Н. – означает бытие.

Примечания

Публикуется по: «Путь». Париж, 1928, № 14. С. 117–123.

1 Помимо публикуемой рецензии Сеземан написал также статью о Хайдеггере в Литовской энциклопедии (Heidegger Martynas. — Leid.: LE. t.9. (1941), skilt. 1202-1204), перевод которой мы готовим к изданию в III томе нашей антологии.

Алексей Германович Цирес [1]

Феноменология

Феноменология, термин, который получил широкое распространение в современной философии в связи с работами немецкого философа Эдмунда Гуссерля, обозначившего этим термином новую философскую науку, которую он пытается обрисовать в своей книге «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie» и которой он посвятил основанный им ежегодник: «Jahrbuch für Philisophie und phänomenologische Forschung». Ф., по мысли Гуссерля, должна стать основной философской наукой, и от чистого и строгого проведения феноменологического метода он ожидает коренного преобразования философии на путях к прочно обоснованной и непрерывно развивающейся науке. Это преобразование идет, по мнению Гуссерля, в направлении великих традиций новой философии, стремящейся в лице Декарта, Локка, Юма и Канта радикально порвать с догматизмом и найти подлинные исходные пункты всякого знания. Наука, которая претендует на то, чтобы дать эти исходные пункты и чтобы стать последним судьей в вопросах научности, должна быть абсолютно независимой от других наук. Поэтому Ф. является строго непосредственной по своему методу и предмету. Она не имеет права делать каких бы то ни было умозаключений, так как тогда она опиралась бы на логику. Она не имеет права утверждать чего-либо, не данного непосредственно. Ее методом может быть только «чистое описание», ее предметом — непосредственно данные «феномены» сознания. Но в таких же терминах характеризуется научная философия и в системах современного эмпиризма. Тем не менее Ф. принципиально с ним несовместима. Равным образом, в корне ошибочно понимание Ф. как описательной, «дескриптивной психологии». Ф. изучает общие «*сущности*» явлений, игнорируя их фактическую реальность. Подобно геометрии, раскрывающей сущность и признаки «треугольника вообще», Ф. раскрывает сущность, напр., актов познания, мелодии и т. д., устанавливая признаки, без которых акт познания не был бы актом познания, мелодия — мелодией.

Для геометра безразлично, существует ли в действительности начерченный им треугольник: для него достаточно представить его себе в воображении. Точно так же безразлично для феноменолога, существуют ли реально анализируемые им акты познания, мелодии и т. п. Утверждать, что такие феноменологические положения, как: «суждение не может быть цветным», «восприятие должно быть восприятием чего-нибудь» и т. д., — являются основанными на опыте — значит закрывать глаза на присущую им аподиктическую всеобщность и необходимость. Общая «сущность» явления или предмета, его «эйдос», может быть

предметом непосредственного созерцания совершенно так же, как может быть предметом созерцания индивидуальный факт. Усмотрение общей сущности невозможно без наличности в сознании индивидуального образца, ее представляющего, но в акте усмотрения сущности наш «взор» направлен не на индивидуум, как таковой, напр., на геометрический чертеж, а на сущность его, на его «эйдос» и коренящиеся в нем признаки. Феноменологическая философия сходится с эмпиризмом в требованиях обоснования знания «на самих предметах», не считая принципиальной ошибкой смешение этого требования с требованием обосновать *все* наше знание *на опыте*, т.е. на усмотрении индивидуальных фактов. Неясность в этом пункте господствует и на стороне идеалистической философии, которая, хотя и говорит об очевидности, но подставляет на место «очевидного усмотрения сущности» — «чувство очевидности», представляющее собой какой-то мистический index veri. Такой же ошибкой является тенденция толковать «сущности», «идеи», как психические продукты, понятия, «создания нашей мысли». Следует строго различать, напр., представление о числе от самого числа, как единственного члена числового ряда, обладающего вневременным бытием, вневременной действительностью. Но, с другой стороны, Гуссерль настойчиво отклоняет и обращенные против него упреки в «платоновском гипостазировании» общих понятий. Необходимо отличать *предмет* и *реальность, действительность* и *реальную действительность*. «Предмет» можно определять, как вообще нечто, напр., как субъект любого истинного научного положения. И в этом, далеком от какой бы то ни было метафизики, чисто научном смысле мы и говорим, что число два *действительно есть* в ряду чисел, круг — в мире геометрических фигур и т.д., разумея при этом не реальную двойку или начерченный круг, а именно «двойку вообще» и «круг вообще», т.е. соответствующие «сущности» или «эйдосы». В противоположность всем теориям, ограничивающим возможную сферу очевидности, Гуссерль выставляет «принцип всех принципов»: что всякое первично дающее наглядное созерцание есть законный источник познания; что *все*, что дается нам в интуиции первично (так сказать, в своей самоличной действительности), должно быть просто принимаемо, как то именно, что дано, т.е. в границах своей непосредственной данности. Этот принцип дает Гуссерлю путеводную нить для установления предмета Ф., т.е. области «феноменов», сущности которых он описывает. Согласно этому принципу, предмет Ф. должен быть данным и принимаемым только в границах своей данности. Иначе говоря, он должен быть предметом «имманентного восприятия». Восприятие есть акт, дающий предмет. Но оно является «трансцендентным», если предмет не покрывается непосредственно данным в восприятии, как это имеет место, напр., в восприятии чужого «я». В «имманентном восприятии» — восприятие и воспринимаемое образуют неко-

торое непосредственное единство, восприятие включает в самом себе свой объект. Объект имманентного восприятия есть абсолютно достоверное бытие, «чистый феномен». Путь к открытию и отграничению области чистых феноменов лежит через ряд «феноменологических редукций», аналогичных декартовскому всеобщему сомнению. Задача феноменологической редукции — «выключить» из целостного феномена трансцендентные моменты и установить имеющийся в нем имманентный остаток. В качестве исходного пункта феноменологических редукций можно взять себя, как человека «в естественной установке», находящего перед собой мир реальной физической природы, животных, других людей, мир ценностей, практики, — человека, воспринимающего окружающее, думающего, чувствующего, желающего и т.д. Первый шаг, который делает феноменолог, ища свой предмет, это — «выключение» мира физической природы. Физическая вещь в строгом смысле и просто воспринимаемая эмпирическая вещь обычного сознания не принадлежит к имманентному составу восприятия, они «трансцендентны» ему, понимая этот термин в широком, не специально метафизическом, смысле. Глядя на этот стол, обходя его вокруг, меняя свое положение в пространстве, я все время сохраняю сознание о наличности передо мною одного и того же стола, остающегося неизменным, тогда как восприятие стола непрерывно меняется в зависимости от точки зрения. Воспринимаемая эмпирическая вещь может существовать и не будучи воспринимаемой, ее существование во всяком случае не исчерпывается актами моего восприятия. И подобно самой воспринимаемой вещи, каждая часть, сторона и момент ее необходимо трансцендентны восприятию, будет ли это «первичное» или «вторичное» качество. Но что означает это «выключение» восприятия внешнего мира? Значит ли это, что феноменолог *отрицает* истинность этого восприятия, подобно софисту, или *сомневается* в его истинности, подобно скептику? Нет, он не делает ни того, ни другого: он только «ставит его в скобки» или в кавычки, «не делает никакого употребления» из скрытого в восприятии утверждения, «оставляет его без действия», «воздерживается» от признания его истинности. На место картезианского сомнения выдвигается феноменологическая «ἐποχή». Это воздержание, «ἐποχή», путем дальнейших феноменологических редукций распространяется на все остальные виды «трансцендентности»: на объекты, изучаемые науками о духе, т.е. на государство, обычаи, нравственность, право, религию; на объекты метафизики; на психические «состояния» и «свойства», поскольку они не исчерпываются состояниями сознания (напр., характер), и, наконец, на формальные и материальные «эйдетические» дисциплины: на формальную логику и математику, геометрию и т.д., потому что они, хотя и изучают сущности, но — «сущности трансцендентные». Что же остается в результате всех феноменологических редукций в качестве

абсолютно имманентного остатка, не подлежащего феноменологической «ἐποχή»? — Само «заключенное в скобки» сознание. Трансцендентны *объекты* внешних восприятий, математических утверждений и т.д., но сами *акты* восприятия, утверждения и т.д. даны нам в строгой имманентности. Эти акты сознания со всем их содержанием, очищенные от всякой трансцендентности, образуют в своей совокупности «абсолютное» или «чистое» сознание, которое и есть предмет Ф. «Чистое сознание» представляет собой беспредельное поле для исследования, потому что все, что было «выключено» из его сферы, в качестве претендентов на наше признание, вновь возвращается в нее заключенным в скобки. Физическая природа подлежит выключению. Тем не менее возможна Ф. не только естественно-научного сознания, опыта, мышления, но и Ф. самой природы, как коррелята естественно-научного сознания. Равным образом, хотя психология и науки о духе затрагиваются выключением, возможна Ф. человека, его личности, его личных свойств и его потока сознания. Далее возможна Ф. общественных форм, форм культуры и т.д. Для понимания широты феноменологической проблематики важно отметить, что Ф. изучает не только реальный состав, напр., акта восприятия — его «ноэзу», но и его коррелят, воспринимаемое, *как таковое*, — его «ноэму». Таким образом в область Ф. входит рассмотрение «смысла» наших восприятий, мыслей, научных понятий, положений, умозаключений и т.д. В качестве Ф. разума, она изучает направление нашего сознания на предмет, исследует формы познания, начиная с «прямого видения», кончая опосредствованным «логическим обоснованием». В ее компетенцию входит установление смысла «бытия» предметов различных наук и принципиальное уяснение их методики. Подвергнувшиеся редукции науки *догматичны* в своих принципах: они нуждаются в *критике*, которую они сами принципиально не в состоянии выполнить. Феноменология и является той наукой, в задачи которой входит критика всех наук и самой себя в том числе.

Литература: E. Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; Э. Гуссерль. Философия как строгая наука (Логос. 1911. Кн. 1); Г. Шпет. Явление и смысл.

Примечания

Публикуется по изданию: А. Цирес. Феноменология / Энциклопедический словарь русского библиографического института «Гранат». Т. 43. Стбл. 158–163.

1 О Циресе см. ст. С. Мазура (Русская философия: малый энциклопедический словарь. М., «Наука». 1995. С. 578). Цирес известен как автор статьи «К вопросу об очевидности математических положений» (сб. «Георгию Ивановичу Челпанову». М., 1916), в которой, кстати, присутствует малосодержательная ссылка на «Philosophie der Arithmetik» Гуссерля, как редактор известного гахновского

сборника о художественной форме и как автор статьи «Возможность» в сборнике 1925 г. «Квартет», также не имеющей прямых феноменологических коннотаций. Помимо публикуемой статьи в «Гранате» (в котором он был одно время редактором), Цирес еще однажды отличился на феноменологии поле – с феноменологическим семинаром на философском факультете МГУ в 20-е гг.

С.Л. Франк

Макс Шелер (некролог)

В расцвете творчества, в сравнительно нестаром возрасте, 55 лет, скончался Макс Шелер, бесспорно самый талантливый мыслитель современной Германии. Шелер — автор многочисленных интереснейших философских трудов. Но он вообще не создатель безличной отвлеченной философской теории. Он принадлежал к тем редким избранным натурам, творчество которых носит яркий личный отпечаток и отражает в себе духовную значительность конкретной личности автора. И вместе с тем в его творчестве чувствовалось биение духовного пульса времени, он старался охватить духовную жизнь современности в ее целостности и найти для нее систематическое философское выражение. В этом отношении он стоит в одном ряду с такими вождями современной немецкой духовной жизни, как недавно (и тоже преждевременно) умершие Георг Зиммель, Макс Вебер и Эрнст Трёльч.

Шелер вышел из школы Гуссерля. Как известно Гуссерлю принадлежит заслуга обновления современной мысли через преодоление субъективизма и психологизма господствовавших в ней, определенных кантианством, направлений. Этим он явился зачинателем нового, современного расцвета немецкой философии. В своем так называемом «феноменологическом» методе он вновь открыл для философии путь предметного объективного знания; он намечает этот путь в чистом непредвзятом описании вневременной родовой сущности явлений, в «созерцании сущности» (Wesenschau) в отличие от генетического или каузального метода специальных наук.

Замысел Гуссерля при этом — освободить философию от всего субъективно-личного, от связи с духовными запросами и вопросами «миросозерцания», и создать из нее подлинно «точную науку». История философской мысли повторила над этим замыслом Гуссерля ту же насмешку, которая была суждена аналогичному замыслу Канта. Едва Гуссерль успел начать работать на намеченном им пути, как его лучшие и наиболее одаренные ученики — и из них первым Макс Шелер — использовали его метод для возрождения метафизики, для пробуждения и осмысления коренных вопросов миросозерцания. Бесстрастно-научное описание структуры явлений быстро превратилось в углубленный анализ проблем духовной жизни. Шелер, в своем первом, необычайно тонком и глубокомысленном труде «Формализм Канта и этика ценностного содержания» строит новую этику, как метафизику объективного нравственного мира ценностей, в который внедрен и которому служит человек. В противоположность формалистики и бедности этики Канта, которая знает в сущности только одну нравственную ценность — ценность абст-

рактной человеческой личности, как таковой — Шелер развертывает сложную и богатую систему нравственных ценностей, показывает их иерархию, вскрывает возможные антиномии между ними.

Отсюда только один шаг к признанию и обоснованию религиозного сознания, к построению духовно-нравственной жизни и общественной культуры на объективных религиозных основах. Это становится задачей дальнейших трудов Шелера. Труды эти «Низвержение ценностей» и «О вечном в человеке», отличаются несравненной в современной немецкой литературе глубиной, полнотой идей, тонкостью анализа, проницательностью мысли. Католик по рождению, Шелер в эту эпоху (1918-23) посвящает свое творчество оправданию и уяснению католического миросозерцания, сохраняя при этом полную свободу и оригинальность мысли. Используя великие мотивы платонизма, воскрешенные в философии Гуссерля, Шелер в отличии от официального католического богословия, связанного системой томизма, этого выражения средневекового рационализма, пытается возродить более свободные и близкие современному духу начала августинизма, утвердить католическое миросозерцание на платонизме Бл. Августина и средневековой немецкой мистики. Некоторые основные идеи этих книг по свое значительности и плодотворности войдут в состав наиболее ценных достижений современной философской мысли и во всяком случае сохранят свое значение, как самые яркие выражения того духовного перелома мысли, того перехода от гуманитарного позитивизма и идеализма к положительной религии, которые переживает теперь европейская мысль.

Католики, сначала увидевшие в нем ценного и могучего союзника, вскоре начали идейную борьбу с его ересями и разошлись с ним. Но и он по своей собственной инициативе разошелся с ними, покинув тот круг идей, который он защищал с таким блеском и мастерством. Последние годы его творчества в центре его идей стоит человек и общество, интересы религиозные сменяются интересами социологическими, психологическими и культурно-философскими. За небольшим, как всегда блестящим и тонким этюдом о «Сущности и формах симпатии», следует ряд сборников статей по вопросам социологии, завершающийся обширным трудом «Формы знания и общество». Шелер склоняется здесь к прагматизму и даже к основным методам экономического материализма (конечно, в облагороженной и духовно-утонченной форме). Смерть застала его над созданием «Антропологии», нового философского учения о сущности человека; этот труд он сам рассматривал, как завершение своего жизненного творчества.

Исключительно богато одаренный дух Шелера — можно сказать, гениальный в том смысле, что он от рождения призван был к философии и не сочинял, а из своих недр рождал свои идеи — обладал одним не-

достатком, который отпечатался на его творчестве и ограничил его духовное значение. Шелер не принадлежал к числу тех классических мыслителей, которые призваны в мире сказать *одно свое* слово, выразить в едином миропонимании все свое существо. Шелер в течение своей творческой жизни несколько раз менял свое мировоззрение. В нем не было и того аскетического духа, той суровой нравственной серьезности в искании истины, которая присуща настоящим философским гениям. Философское познание, в котором он был истинным мастером, было для него скорее радостной игрой, в которую он не вкладывал всю энергию своего духа. По личному складу своей натуры, он был эпикурейцем, изведавшим не одни лишь радости чистого созерцания, но и многие другие радости жизни. Его исключительная одаренность давала ему возможность развить, несмотря на рассеянный образ жизни, совершенно изумительную продуктивность, но отсутствие строго духовной сосредоточенности несомненно все же ослабляло его идейную значительность. В хорошем и в дурном он ничуть не походил на обычный тип немецкого ученого. Он пронесся над немецким духовным горизонтом каким-то метеором, испускавшим ослепительно-блестящий фейерверк идей. Его внешняя жизнь была полна превратностей и бурь. В нем своеобразное сочетание немецкой мистической глубины, фаустовской духовной жажды с французским скептическим эпикурейством типа Ренана или Анатоля Франса. Весь характер переходности, шаткости, духовной неустойчивости, присущей нашей эпохе, как бы воплотился в этой замечательной личности.

Прибавим, что Шелер, подобно всем духовно чутким и глубоким немцам, живо интересовался русской мыслью и хорошо ее знал. С большинством русских философов, живущих заграницей, он находился в тесном дружеском общении. В 1924 году эта связь выразилась в том, что он выступил в Берлине в заседании русской религиозной философской академии с блестящим, как всегда, докладом о «Смысле страданий».

Публикуется по изданию: «Путь». № 13. Париж, 1928. С. 83–86.

Александр Кожевников

Защита диссертации А.В. Койре

1-го марта в Сорбонне имела место защита диссертации А.В. Койре. Согласно правилам кандидатом были представлены две диссертации, основная: Философия Якова Беме (Париж, 1929, Врен) и дополнительная: Философия и национальная проблема в России в начале 19-го века (Париж, 1929, Шампьон). Оппонентами выступили: проф. Оман и Эйзенманн; Жильсон, Бруншвиг и Брейе. На местах за креслами жюри ряд проф. Сорбонны и в качестве почетного гостя, учитель А.В. Койре — проф. Гуссерль.

Можно без преувеличения сказать, что защита носила характер чествования кандидата. По поводу дополнительной диссертации было указано, что она по своему значению могла бы быть представлена и как основная; это тем более примечательно, что темы обоих работ ничего общего между собой не имеют. Докладчик по основной тезе — проф. Жильсон — перечислил прежние работы кандидата, указав, что его книга о св. Ансельме лучшее, что мы имеем в этой области. Отмечена была также огромная работа, проделанная кандидатом в связи с изучением источников и влияний философии Беме, работа почти не нашедшая отражения в самой книге. Эту последнюю Жильсон назвал одной из лучших книг по истории философии и добавил, что она является как раз тем, что все ожидали от кандидата. Сделанные возражения касались лишь третьестепенных вопросов, так что воспроизводить их здесь не имеет смысла. Решением жюри А.В. Койре присуждена докторская степень.

Примечания

Публикуется по изданию: Евразия. Еженедельник по вопросам культуры и политики. Париж, 1929. 2 марта. № 15. С.8. В этом же номере (с. 7) опубликована провокационная статья А. Кожевникова «Философия и ВКП», где он, в частности, упоминает Хайдеггера. См. републикацию этой любопытной статьи в «Вопросах философии».

Э.Э. Литауер (**Эммануэль Левинас ?**)

О Э. Литауер мы узнали от Б. Яковенко, представлявшего этого автора как "русскую ученицу" Гуссерля («Гуссерль и русская философия» // Der russische Gedanke. 1929. №.1. С.212; рус. пер. «Ступени». № 3. СПб., 1991. С.119). Однако, есть некоторые основания предполагать, что за этим не очень искусным псевдонимом, значащим в переводе с немецкого (sic!) «литовец», скрывался великий выходец из Ковно ЭммануЭль Левинас (1905 — 25 декабря 1995). Известно, что после революции из Харькова Левинас эмигрировал, и в 23 г. уже учился в Страсбурге (до 1927). В 1928-1929 гг. Левинас слушал лекции Гуссерля, а затем Хайдеггера во Фрайбурге. С 1928 г., по свидетельству Marie-Anne Lescourret (см. ее книгу «Emmanuel Levinas», Flammarion, 1994. С. 89), он уже начал устраиваться во Франции (оставаясь, как пишет биограф еще никем иным как Lituanien — С. 98), и именно в это время в газете парижской эмиграции «Евразия» начали выходить рецензии и статьи на актуальные философские издания (в том числе немецкие) и события за подписью Э. Литауер. Возможно, пребывая в Германии, Левинас отправлял свои рецензии в Париж, и сам наезжал, время от времени, во Францию. Впрочем, мы ни на чем не настаиваем, тем более что это ничего не меняет в понимании публикуемых ниже материалов. Но с другой стороны жаль, что нет достаточного повода к разговору о Левинасе как философе с русским бессознательным. С этой точки зрения, Левинас вполне смог бы войти в нашу антологию (подобно Г. Гурвичу), еще и как автор первой статьи об «Идеях» Гуссерля во Франции*, которая появилась в том же 1929 году под названием «Sur les Ideen de Monsieur Husserl» в основанном Леви-Брюлем журнале Revue philosophique de la France et de l'Étranger (mars-avril, 1929, pp. 230-265). В этом издании, кстати, в те же годы печатался Л. Шестов**.

Помимо двух наиболее интересных статей, которые мы публикуем ниже, Литауер (Левинас) опубликовал в упомянутом издании ряд заметок и рецензий (напр., «Сознание и современность», «Ленин и философия», рец. на книги «Geschichte und Klassenbewusstsein» Д. Лукача, «Формальный метод в литературоведении» П. Медведева, «Основы политики» Б. Кроче, журанал «Der russische Gedanke» и др.).

---

* Не говоря о его первой книге 1930 г. «La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl» (Paris, Alcan).

** Мы не стали публиковать позднюю статью Шестова «Памяти великого философа», потому что она дает мало нового по сравнению с его статьей «Memento mori», опубликованной в первом томе нашей антологиию. Однако, его метакритика феноменологии заслуживает более пристального внимания, но, пожалуй, в ином контексте.

Sein und Zeit, von Martin Heidegger. Halle, 1927

Первая часть работы Хайдеггера [1] «Sein und Zeit» (Бытие и Время) появилась на фоне духовной нечеткости и нечленораздельности — немецкой формы переживания культурного кризиса.

Если средняя философская линия в Германии определяется повышением к философии обывательского интереса — что находит себе выражение в партизанских набегах непрофессиональной философичности на пограничные с философией области — то книга Х. вряд ли способна этот интерес удовлетворить, т.к. задумана она, как система онтологии в классическом смысле этого слова. Несмотря на такую технически-философскую квалифицированность книги, ее, однако, нельзя отнести к чисто академическ. явлениям. Система эта лежит на точке встречи духовного материала современности с организующим моментом философии. Это узловое положение позволяет Х. не растрачивать своего революционного заряда в миросозерцательном синкретизме, а направлять его на обновление классической философской традиции введением ее в контекст современной проблематики. Формирующая работа Х. лучше всего выражается бытовым успехом системы, существовавшей уже задолго до выхода книги, в форме научной семинарской работы, где строгость и точность мыслительных приемов вырабатывалась на довольно среднем и совершенно неспецифичном человеческом материале. [2]

Традиция Х., как и всякого значительного философского явления, сложная. Если прорваться сквозь терминологические укрепления и разобраться в его основном философском фонде, картина получится довольно пестрая. * Работа эта может оказаться полезной, если все время иметь в виду, что его терминологическая схема, неподвижная в своей однотипности и замкнутая в своем автоматическом функционировании, является линией фронта, полемической композицией, аппаратом толкования уже знакомых мотивов; и что дело не в освобождении этих мотивов от чуждой им терминологии, а в уловлении спецификума этого своеобразного сплава путем рассмотрения материала в еще несвязанном виде.

Философское местонахождение Х. определяется двумя координатами: линией традиции, в которой он себя сознает, и основанием в настоящем, в которое он упирается. Первая существенна, как намеренно привлеченная, как задание, вторая — как фактическая данность, с которой Х. связан как бы по биологической принадлежности. Первое, важнейший структурный момент системы, служит композиционным приемом в постановке и трактовке проблем; вторая дает ему точку приложения и наполнение. Все слагаемые современной мысли — примат жизни, дейст-

* Довольно безвкусная попытка подобного рода была сделана Максимилианом Бек.

венное отношение к миру, повышенный интерес к истории — систематизируются приведением их к онтологическому знаменателю — к бытию, в то время, как перенесение тематики бытия — тематики классической философии — в этот круг проблем дает им онтологическую санкцию.

Преждевременно давать окончательную оценку работе, пока не вышла ее вторая решающая часть; но поскольку уже выяснилась основная установка, можно говорить и об общем смысле ее достижений.

Первая часть задумана, как правильная постановка основного онтологического вопроса — что такое бытие. За исходную точку берется не какая-либо безразличная экземплификация бытия, а та, которая в самой постановке вопроса о себе заявляет, для которой онтологическое сознание является онтической сущностью — бытие, сущее, как понимание своего бытия. Это — мир, ориентированный всей своей конструкцией на *осмысленную деятельность*, не как ее объект, а как *форма ее бытия*; не то, на что она направляется, и не то, *в чем*, а то, *как* она протекает; мир, как существование — мир человека. Это, впрочем, лишь очень приблизительное обозначение той первичной данности конкретного существования, которое Х. в противовес бытию в мире именует одним термином «в мире-бытие» (Das In-der-Welt-sein). [3]

Традиционное расслоение бытия на субстанциональное и акцидентальное; на собственно бытие и его эмпирическую деградацию; на субъект и объект отпадает и разделение человеческих функций на теоретическую и практическую. Предмет не дается субъекту, как голая сущность, которую ему надлежало бы теоретически познать, или оценить, но построяется как вещь. Предметный смысл вещей — в их *обиходном назначении* (Das Um-zu).

Протест против конструкций, философствование не от простого, а от сложного, не из абстракций, а изнутри конкретной жизненной ситуации — методологические предпосылки феноменологической школы к которой Х. принадлежит. Но, если объект Гуссерля и строится соотнесенностью с субъектом так, что каждому теоретическому, практическому или эстетическому акту соответствует смысловая реальность, все это лишь смысловые наслоения на основной стержень — чистый объективный смысл предмета знания.

У Х. от этого гносеологизма не остается и следа. Первичная его категория — не чистый логический субстрат, а инструментальный смысл (Zeugcharakter) среды человека, определяемой как непосредственная *озабоченность* (Sorge). Созерцательная теоретическая установка — вторичная операция, вторичная модификация существования, производный способ обхождения с вещами (Umgang). Первоначально бытие дается, как быт. Из этой аморфной среды выкристаллизовывается самосознание, как осуществление конститутивной для этой формы бытия возможности, и конструируется личность в ряду других личностей (Das

Mitsein). Русское слово «быт» своей глагольной основой точнее немецкого «Alltaglichkeit» схватывает динамическую структуру бытия, артикулирующуюся, как время. Время является, таким образом, формой сущего, принятого Х. в качестве примерного бытия, бытия par excellence.

Этими беглыми замечаниями далеко не исчерпывается все философское содержание работы Х. Некоторые ее мотивы, как напр., мотивы этические, оставлены сознательно в стороне. Цель этой заметки вскрыть основную ткань системы, данную уже в заглавии книги: *Бытие*, как категория исследования и *Время*, как формально-структурное обозначение конкретной сферы человеческой деятельности, на которую это исследование направляется. Категориальная оформленность человека, как истории — главная тема и смысл построения. Вопреки внешним формулировкам, путь Х. — не от вопроса о бытии к ответу о времени и истории, а — от вопроса о человеке и истории к ответу о их бытии, как времени.

Х. прочно укоренен в современной проблематике, но подведением под нее онтологического фундамента он выдвигает новый тип бытия, и является революционером, как по отношению к возобновляемой им традиции, так и по отношению к материалу, который он пытается новыми методами оформить.

Примечания

Публикуется по: Евразия. Еженедельник по вопросам культуры и политики. Париж, 1928. № 2. 1 декабря (суббота). С.8.

[1] В оригинале везде: Гейдеггер.

[2] Это замечание свидетельствует о знакомстве Э. Литауер (Левинаса) с курсами Хайдеггера 20-х гг.

[3] В-мире-бытие.

К выступлению Гуссерля в Париже

Выступление Гуссерля в Париже — является во французской философской жизни столь же малозначительной, сколь и в личной биографии философа. Тут возможно даже некоторая формальная аналогия: французская философская среда может ассимилировать любое постороннее тело заштамповыванием всякого своеобразия школьными терминами знакомой традиции; это создает характерное сочетание эклектизма и замкнутости, пестроты и единообразия — тут все может пройти и ничего не может произойти. Ничего не может произойти и с самим Гуссерлем. Включение в постороннюю атмосферу, изменение таким образом всей перспективы никак не влияет на ход мысли, на соотношение ее моментов, на распределение материала. Потому от встречи двух философских линий

настоящего скрещения не получилось. Французы, слушая, продолжали мыслить в классических для них категориях дилетантского кантианства, Гуссерль — продолжал чтение курса при Фрейбургском университете.

Если таким образом говоря о Гуссерле в этой связи, следовало бы поставить его в некоторую историческую перспективу, то проецируя его во внешнее философское окружение, необходимо с другой стороны сохранить бытовую окрашенность его философии, как явление типическое, то есть исторически-показательное.

Давая оценку исторического значения Гуссерля, следует иметь в виду не столько то, чему он учил, сколько то, чему у него учились и научались. Сам Гуссерль из своей философии сделать ничего не смог, и рассматривая ее, как более или менее замкнутую систему, легко Гуссерля недооценить. Коррективом этому впечатлению должно служить то обстоятельство, что два наиболее ярких и значительных представителя немецкой философии — Шелер и Хайдеггер — считали и считают себя его учениками. Как не трудно ассоциировать образ Гуссерля с тем полемическим напором, который был в свое время необходим для раскупорки творческих путей философии, совершенно, однако, несомненно, что раскупорка эта была произведена именно им, к ней-то и следует возвести непонятное иначе ученичество Шелера, яркая обще-культурная одаренность которого никак не вяжется с типом рядового феноменологического работника. Пафос вещности, прелюдией которому послужила классическая борьба Гуссерля против психологизма, не получил у самого Гуссерля никакого приложения и очень скоро превратился в довольно жидкое методологическое общее место. Непосредственная данность качественных сущностей и интуиция, как соответствующий этой данности познавательный прием, не создали никакой новой реальности, и, перестав быть боевым лозунгом, перестали в сущности быть и конкретными требованиями феноменологической совести. Принадлежность к феноменологической школе свелась к чисто внешней принадлежности к группе университетских учеников Гуссерля. Но эти же методологические приемы, перенесенные Шелером на конкретный материал, дали возможность открыть новую область реальности. Открытие новой реальности — и есть собственно то, чего думал достичь Гуссерль. И для него, как и для Шелера то, с чем ассоциируется теперь феноменологическая школа, имело смысл лишь в качестве методологической предпосылки. Но Гуссерль — человек, стоящий в сущности вне культуры, и у него метод наполнения не получил. Его «трансцендентальное Я», которое, по замыслу, и должно было стать новой реальностью — миром человека во всех его структурных особенностях — оказалось таким же чисто формальным методом, как и его ранние положения. Но метод на этот раз оказался скверным, так как, при неосторожном обращении, возвращал к одной из самых недоброкачественных традиций, только что

преодоленной современной философией, и, в первую голову самим же Гуссерлем — к неокантианству. Лишь при постоянно совместной будничной работе над частными проблемами стало возможным различение в философии Гуссерля ценных моментов. Это творческое выделение их было произведено Хайдеггером. Гуссерлевский прием «редукции», сведения окружающего нас мира к познающему субъекту, в качестве его коррелята, он принял, как исторический этап настоящей феноменологии, берущей вещи, как они себя дают. Знаменитые «скобки», трансцендентального я, в которые Гуссерль включил мир для выяснения его структуры, стали для Хайдеггера не нужны. Отбросив их, как и все предварительные операции, он оставил самую структуру, и тем превратил чреватую дурными историческими ассоциациями категорию «трансцендентального я» в структурный принцип мира. Трансцендентализм превратился у Хайдеггера в систематический антропологизм, открывающий феноменологии новые возможности в осмыслении культуры.

Таким образом, значение философии Гуссерля определяется двумя моментами: 1) оттолкновением от определенной философской традиции, и 2) детальной работой над структурой сознания. Сейчас первый момент без остатка претворился вторым: старая традиция преодолена, и преодоление это может для нашего поколения еще как-то звучать лишь как конкретное осуществление его принципов на материале, а не как лозунг. Понять Гуссерля можно только в процессе работы, на фоне определенного быта, в определенной рабочей атмосфере и среде. Гуссерль — в Сорбонне, дающий себя в требуемой перспективой ракурсе — явный абсурд. Выключиться из того процесса, которым определяется и исчерпывается его философское значение, он конечно, не может и не должен, ибо Гуссерль — в обычных историко-философских категориях, Гуссерль — извне — это либо Хайдеггер, либо набор общих и плоских мест. Но какое может иметь значение для стороннего и случайного слушателя Сорбонны это тугое и затрудненное нащупывание настоящих путей, это сколачивание, по кирпичику новой реальности, — остается под вопросом. Да и какое может иметь оно и вообще значение, когда новая реальность уже наличествует в других системах?

Самым, быть может роковым для Гуссерля симптомом следует считать тот факт, что Хайдеггер не отрекается от своего ученичества, не полемизирует с Гуссерлем и приписывает ему все свои достижения.

Публикуется по: Евразия. 2 марта. №15. Париж, 1929, С.7.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

АНТОЛОГИЯ
феноменологической философии в России
т. 2

под общей редакцией и с предисловием *И.М. Чубарова*

Художник *А. Бондаренко*
Изготовление оригинал-макета
издательство «Логос»
Корректор *Н. Маркелова, Т. Войчук*

Издательство «Прогресс-Традиция»
Генеральный директор издательства Б.В. Орешин
Зам. генерального директора Е.Д. Горжевская
Зав. производством Н.П. Романова

Издательство «Логос»
Москва, Зубовский бульвар, 17
Тел. 247-17-57
ЛР № 065364 от 20.08.1997

Сдано в набор 25.10.1999. Подписано в печать 06.12.1999.
Формат издания 60×90/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс»
Усл. п. л. 33. Тираж 1000. Заказ 4139

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНИТИ,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
Тел. 554-21-86

ISBN 5-89826-054-4
9 785898 260545

ISBN 5-8163-0005-9
9 785816 300056