

Трагедия свободы

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сергей Александрович Левицкий получил высшее образование в Карловом институте в Праге. Усвоив гносеологию интуитивизма Лосского и Франка, т. е. учение о том, что человек познает предметы внешнего мира так же непосредственно, как свои чувства и стремления, Левицкий получил степень доктора философии за диссертацию «Свобода как условие возможности объективного познания». После второй мировой войны, живя в Западной Германии в условиях беженства, он написал книгу «Основы органического мировоззрения», в которой живо и талантливо изобразил сущность интуитивизма, персонализма и социальноэтических учений «солидаризма».

В настоящее время, живя в Вашингтоне, Левицкий всесторонне разработал в своей книге «Трагедия свободы» вопрос о свободе воли, заинтересовавший его с самого начала его философской деятельности. Свобода воли есть первозданное свойство личности, столь существенное, что оно связано во всеми сторонами строения личности и мира. Поэтому книга Левицкого содержит в себе основы гносеологии, онтологии и аксиологии, например, учение о строении личности, об отношении между свободой и бытием, между свободой и отношением личности к низшим и высшим ценностям; коротко говоря, она содержит в себе очерк всего миропонимания Левицкого. Особенно ценны в ней указания на то, насколько свобода есть великий, но вместе с тем и роковой дар: мы, люди, грешные существа, находящиеся вне Царствия Божия, легко поддаваем всевозможным соблазнам, и тогда получают крайне различные извращения свободы, описанные в книге «Трагедия свободы».

Свои учения Левицкий излагает в связи с удачными ссылками на весьма различных философов — таких, как Плотин, Шеллинг, Гегель, Киркегор, Вл. Соловьев, Шопенгауэр, Франк и др. Нередко он ссылается также на художественную литературу, приводя из нее меткие цитаты.

Интересы Левицкого весьма разнообразны. Он опубликовал ряд содержательных статей о Достоевском, Вл. Соловьеве, по различным вопросам философской публицистики, например, очень ценна его статья «Душа и маска большевизма», своего рода психоанализ большевизма.

В XX веке появилась плеяда талантливых русских философов, начавших свою деятельность до революции. К сожалению, один за другим они сходят со сцены. Умерли о.Сергий Булгаков, Н.А.Бердяев, С.Л.Франк, П.Б.Струве, Б.П.Вышеславцев, И.А.Иль-ин. Разносторонне талантливый философ о.Павел Флоренский, автор замечательной книги «Столп и утверждение истины», был сослан в концентрационный лагерь; по возвращении из ссылки он был поселен вблизи Москвы и в 1946 году погиб от несчастного случая: при постройке дома он был убит упавшим бревном. Л.П. Карсавин, когда советское правительство заняло Литву, не мог печатать своих произведений, но в беседах сообщал знакомым свои философские мысли. Бго сослали в Сибирь, но и там он продолжал такие беседы. В 1952 году он или был расстрелян, или умер от неблагоприятных условий жизни.

Когда думаешь об этом ряде мыслителей, является тревожная мысль: кто же будет преемником их в философской работе? Книга Левицкого дает право спокойно смотреть на будущее в уверенности, что он достойный преемник той линии философии, начало которой положил Вл. Соловьев. «Есть порох в пороховницах»... .

Н. О. Лосский <1958>

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ

ВСТУПЛЕНИЕ

Нет проблемы которая уходила бы столь глубоко в метафизические высоты и имела бы в то же время величайшее практическое значение, как проблема свободы воли. В проблеме этой, как в огненном фокусе, скрещиваются основные проблемы гносеологии, метафизики этики и религиозной философии. С проблемой свободы воли, несмотря на всю ее сугубую теоретичность, невольно сталкивается рано или поздно каждый, коль скоро он задает себе вопрос о последнем основании наших поступков и мотивов. Участвовала ли моя воля в творчестве моей судьбы, моего характера, моей личности, или я всю жизнь был лишь полем игры внешних и чуждых моему «я» сил? Является ли осознание внутренней свободы, неразрывно связанное с природой самосознания, интуитивным обнаружением истины свободы, или она есть продукт естественного самообмана? К каким теоретическим и практическим последствиям обязывает меня признание свободы или несвободы воли? От того или иного ответа на эти вопросы не может уйти никто (хотя бы ответа «для себя»), в ком не угасли окончательно духовные запросы и искания. При этом не столь важно, преподносятся ли эти вопросы в логической или образной форме.

Стремление к самооправданию, столь глубоко коренящееся в человеческой природе («я не мог поступить иначе»), является в своей теоретической сущности не чем иным как стремлением снять с себя ответственность ссылкой на детерминизм моих, по крайней мере, поступков. В свою очередь, стремление к самоутверждению, проявляющееся иногда вопреки рассудку и стихиям, вырастает из неискоренимой жажды осуществления свободы. Мы не говорим уже о том, насколько глубоко связана с проблемой свободы проблема вины — как в юридическом, так и в моральном смысле этого слова. Одним словом, излишне было бы напоминать все эмоциональные и волевые импульсы, где мы, сознательно или бессознательно, сталкиваемся лицом к лицу с «теоретической» проблемой свободы.

Практической и исторически актуальной стороне этого вопроса будет посвящена вторая часть нашего труда, где мы попытаемся проследить «диалектику свободы» в ее значении для переживаемого нами современного кризиса.

В первой же, теоретической части, постараемся *sine irae et studio* (**совершенно беспристрастно**)¹ рассмотреть эту проблему в ее категориальной структуре. Не беда, если к тысяче трактатов о свободе мы прибавим тысяча первый. С ростом и изменением характера научной и философской культуры меняется и облик проблем. В частности, современная наука и современная философия дают возможность поставить эту традиционную проблему во многом по-новому, хотя повторения классической проблематики естественны и неизбежны.

В интересах методологического разделения темы разделим ее сначала на три части: на проблему свободы действия (которую многие смешивают с проблемой свободы воли), на проблему свободы выбора и на проблему свободы самого хотения, в которой и заключается собственное ядро вопроса.

Свобода действия

Первым, так сказать, внешним слоем проблемы свободы является проблема свободы действия, где вопрос ставится не о границах хотения, а о границах практических возможностей ее проявления. Границы эти поставлены прежде всего строением тела, законами физиологии, не говоря уже о законах материального мира. Ясно, что я, и как организм и как физическое тело, подлежу этим законам. Я не могу, например, прыгнуть в небо, не могу сделать свое тело невесомым и пр., как бы мне этого, в патологическом порядке, ни хотелось.

Однако и здесь не столь легко поставить точные границы: человеческий организм не может летать, но человеческий гений может использовать силы материальной природы по

¹ См. прим. 146 на с. 879.

своей воле, не нарушая этих законов (авиация). Прыгнуть на Луну, конечно, невозможно, но если построить соответствующую ракету (которая, по-видимому, близка к осуществлению), то и это желание будет удовлетворено. А в нейтральной сфере интерференции сил тяготения человеческое тело будет действительно невесомым.

Да и границы физиологических законов также весьма растяжимы. Об этом свидетельствует принципиально весьма высокая власть души над телом. В особенности индусские аскеты выработали целую систему приемов, позволяющих человеческому телу довольно долгое время оставаться без пищи, удерживать на рекордное время дыхание и т. д. Известно также, что в условиях крайней опасности человеческий организм способен переносить условия, нормально невыносимые.

Поэтому» даже не вдаваясь в детальный обзор принципиально возможного и невозможного, мы можем констатировать наличие относительной свободы действия — в рамках законов физики и физиологии.

Главное, однако, заключается в том, что проблема свободы действия отнюдь не затрагивает существа проблемы свободы воли. Так, несмотря на наличие относительной свободы действия, вполне возможно защищать взгляд, согласно которому и победа человека над силами материальной природы (частично осуществляемая современной прогрессивной техникой), и даже победа духа над телом фатально предопределены ходом мирового процесса. Спиноза не без основания говорит, что падающий камень, если бы он обладал сознанием, мог бы думать, что он падает свободно — по собственной воле². Еще большую иллюзию свободы имел бы сильно подброшенный вверх камень — ему могло бы казаться, что он преодолевает законы природы.

И обратно, если бы свобода действия была всецело ограничена железными законами природы, то это отнюдь не обязательно означало бы рабство воли. Ибо теоретически вполне возможен взгляд, согласно которому человек является полным хозяином в мире своего сознания и что только внешняя его свобода (свобода действия) может быть ограничена. Так, Гоббс с основанием замечал, что парализованный лишен возможности двигаться не в силу несвободы своей воли, а в силу отсутствия способности совершать движения³. Иными словами, можно утверждать наличие «психологической» свободы даже при отсутствии свободы материального действия.

Уже эти соображения наводят на мысль, что свобода действия является лишь первым, внешним слоем проблемы свободы, а отнюдь не затрагивает существа этой проблемы. Конечно, подлинная свобода должна охватить и свободу действия, но проблема свободы не может быть решена или правильно поставлена, если исходить из проблемы свободы действия.

Итак, свобода действия есть практическая, «техническая» проблема. Мы вообще не писали бы о ней, если бы в умах некоторых проблема эта не смешивалась с собственно проблемой свободы. Так, некоторые грубые формы фатализма — *volentem ducunt fata*,

² Пример с «падающим камнем» Спиноза приводит в письме к Г. Г. Шуллеру (октябрь 1674 г.). «Представьте себе, — пишет здесь Спиноза, — что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень... будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, коими они детерминируются» (Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957, т. 2, с. 592).

³ В XXI * лаве «Левиафана» Т. Гоббс писал: «Свободный человек — тот, кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать... Но если препятствие движению кроется в самом устройстве вещи, например когда камень находится в покое или когда человек прикован болезнью к постели, тогда мы обычно говорим, что эта вещь лишена не свободы, а способности движения» (Гоббс Г. Сочинения в 2-х тт. М., 1991, т. 2, с. 163).

nolentem trahunt (желающего судьба ведет, нежелающего [упрямого] тащит)⁴ — возникли из смешения проблем свободы действия и свободы воли.

Свобода выбора

Проблема свободы выбора много сложнее проблемы свободы действия. В ней вопрос ставится не о приведении воли в действие, а о внутренних границах самого хотения. Способна ли человеческая воля выбирать между мотивами, или она (воля) является лишь регистратором, приводящим в действие наиболее сильный мотив? Как известно, детерминисты утверждают последнее, то есть что волевая жизнь человека сводится к борьбе мотивов, в которой автоматически побеждает мотив сильнейший. Сколь ни убедительно для многих такое простое соображение, оно не выдерживает прикосновения критической мысли. Ибо вся проблема заключается в критериях силы или слабости мотивов. Детерминисты были бы правы, если бы они знали такой критерий и были бы в состоянии с математической точностью предсказать, какой мотив должен обязательно победить. Некоторые психологи полагают, что они нашли такой мотив. Так, в XIX веке модно было объяснять поведение человека «инстинктом самосохранения», хотя даже до Достоевского можно было видеть, что человек иногда шел против этого «сильнейшего» мотива (самоубийства, случаи жертвенности). Так, в настоящее время некоторые фрейдисты считают таким «всеобъясняющим» мотивом сексуальность. Однако при этом они настолько незаконно расширяют понятие сексуальности, что в человеческой душе просто не находится места для мотивов иного рода, а тогда пропадает весь смысл объяснения всего поведения сильнейшим мотивом. Претензия на объяснение всех движений души сексуальностью оказывается в таком случае ничего не говорящей тавтологией.

Главное же — кажущаяся убедительность довода детерминистов оказывается порочным кругом мысли: сначала за причины победы мотива выдается сила мотива, а затем за критерий силы — победа мотива. Ибо мы лишь из практики узнаем, какой мотив оказался сильнейшим.

Представим себе, что мы присутствуем на матче бокса, и скажем заранее, что победит «сильнейший».* Конечно, при всех вариантах мы окажемся правыми, но такая постановка вопроса отдает анекдотом. Зрители оценили бы такую постановку вопроса как забавную или глупую остроу. А между тем сколько раз в философии такой «неопровержимый» довод преподносился с миной торжественной мудрости?!

Общий принцип мотивации должен, конечно, остаться в силе: воля без мотивов подобна мотору без горючего. Здесь действует закон достаточного основания, проекцией которого на психику является закон «психической детерминации». Ссылка на этот закон имеет свой положительный смысл — против заявлений неумеренных индетерминистов, полагающих, что мотив способен возникать в душе и приводиться в действие безо всякой причины, «просто так».

Непосредственный опыт говорит нам, что мы способны выбирать между мотивами в случае их приблизительной силы (ибо в случае явного неравенства сил выбор совершается автоматически — фактически тогда нет даже выбора, а есть прямое следование мотиву). Но при этом победа достигается через прибавление нового, третьего, мотива, так как наше «я» не может оставаться пассивным зрителем мотивов и должно вмешаться в грозящую «ничью» мотивов или отказаться временно от решения. Но я ничем не гарантирован от того, что то, что представляется мне свободным актом выбора–решения, на самом деле предопределено моим характером, воспитанием, средой, не говоря уже об обстоятельствах и факторах более грубого характера. То есть мой, субъективно говоря, «свободный» акт выбора может

⁴ Выражение греческого философа Клеанфа, известное в передаче Сенеки. См.: Сенека П.А. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, с. 270 (письмо CVII, 11).

оказаться на самом деле не выбором, а тем же автоматическим следованием «сильнейшему» мотиву, но о силе которого я в данный момент не имею истинного представления. Ведь «мы не знаем и сотой доли того, что знает наша душа» и нередко ошибаемся не только в других, но и в самих себе! Следовательно, указание на ощущение свободного выбора вовсе не является еще доказательством действительной свободы выбора. Опять—таки аргумент Спинозы о падающем камне остается в силе.

Помимо того, психологически неверно, что выбор сопровождается ощущением свободы. Скорее, наоборот! Самое мучительное — необходимость выбирать, и чем больше предметов выбора, тем интенсивнее это психологическое ощущение несвободы. Нередко мы выбираем далеко не лучшее, чтобы только покончить, наконец, с необходимостью выбирать, освободиться от «свободы выбора». И наоборот, сознание совершения выбора, приносящее с собой ограничение круга только что бывших возможностей, дает нам чувство явного облегчения! «Слава Богу, эта проблема, худо ли, хорошо ли, наконец, решена!» Значит, нередко случаи, когда чувство облегчения, освобождения означает на деле ограничение свободы и, наоборот, «свободный выбор» оборачивается «муками выбора». Следовательно, психологическое ощущение свободы или несвободы отнюдь не является доказательством свободы или несвободы. Очень может быть, что психологически свободно совершаемое действие (например, предавание себя пьянству) лишней раз делает нас рабами наших недостойных пристрастий и, наоборот, идя против своих пристрастий, я достигаю свободы. В конце концов, в результате чувство свободы или несвободы и совпадает, вероятно, с реальной свободой или несвободой. Но пока мы не можем охватить перспективы нашей жизни в целом, вряд ли можно ожидать совпадения ощущения свободы или несвободы с ощущаемым — с реально сущей свободой или несвободой.

Во всяком случае, вопрос о свободе неразрешим в рамках одной психологии, хотя истинное решение вопроса должно охватить также и психологические данные.

Но это значит, что мы должны выйти из рамок психологии и поставить вопрос о самой свободе — а не об одних ощущениях свободы или несвободы, сопровождающих волевой выбор.

Итак, проблема свободы вовсе не заключается в субъективных ощущениях свободы или несвободы, в частности в ощущениях свободы или несвободы выбора. Выбор *eo ipso* (этим самым) свободен — несвобода выбора уничтожает понятие выбора, почему «выборы» по одному списку в тоталитарных странах являются комедией. Но вопрос заключается в том, соответствует ли ощущение возможности выбрать тот или иной путь действительной возможности сделать это? Иначе говоря: соответствует ли ощущению свободы выбора действительная свобода выбора? Пример Спинозы с падающим камнем весьма поучителен: мы можем быть субъективно убеждены в нашей свободе и все—таки быть на самом деле рабами.

Значит, проблема не в том, существует ли (субъективно говоря) свобода выбора, а в том, существует ли свобода хотения, определяющего выбор.

Но этот вопрос неразрешим в рамках одной психологии. Для постановки и решения проблемы свободы нам надо было выйти из пределов психологии и поставить вопрос об отношении между моими субъективными состояниями и объективными факторами, влияющими на субъективные состояния. То есть проблема свободы — по существу, метафизическая проблема. В ней ставится вопрос об отношении нашей воли к истинно сущему и ставится под сомнение истинно сущее нашей воли. При этом вовсе не обязательно быть непременно материалистом, чтобы отрицать свободу. Конечно, если за истинно сущее полагается бездушная материя, наша же психика — только за эпифеномен⁵, то, значит, мы

5 Эпифеномен (от греч. $\epsilon\pi\iota\phi\epsilon\pi\eta\mu\epsilon\upsilon\sigma$; — после и $\nu\omicron\mu\epsilon\tau\alpha\phi\alpha\sigma\iota\sigma$; — являющееся) — явление, сопутствующее в качестве побочного продукта другим, фундаментальным явлениям, но не оказывающее на них никакого влияния.

несвободны в наших действиях, даже если бы мы обладали субъективным ощущением свободы. Но возможны и иные формы детерминизма, кроме материалистического. В богословии представлен, например, супранатуралистический детерминизм, согласно которому все наши действия предопределены Господом Богом (*Лютер, De servo arbi-trio*⁶). Лейбниц не без основания говорил о «духовных автоматах»⁷, каковыми при этой концепции должны почитаться все живые существа.

Но во всяком случае мы не можем не только решить, но и поставить проблему свободы, не перейдя через порог метафизики.

Вполне логично поэтому, что последовательные позитивисты, отрицающие метафизику, отрицают и разрешимость проблемы свободы. Заявляя себя «непредрешенцами» в этом вопросе, они склоняются к детерминизму как к «рабочему методу». Другое дело, что последовательный позитивизм, будучи продуман до конца, превращается в пан-иллюзионизм, ибо отрицание истинно сущего неизбежно приводит к развоплощению бытия — всякого бытия, и что такой пан-иллюзионизм сам есть род отрицательной метафизики.

Мы рассмотрим позитивизм в его отношении к проблеме свободы в специальной главе. Пока же мы будем рассматривать те концепции, которые утверждают или отрицают свободу воли, т. е. концепции, претендующие на статус метафизических.

Традиционно этот вопрос ставится так: или моя воля есть одно из звеньев в сложной цепи мировой причинности — и тогда воля моя несвободна. Или же моя воля обладает чудесной способностью к самопроизвольным актам — способна нарушать цепь причинности, внося в нее прерывность и принципиальную непредвиденность.

При этом индетерминисты утверждают, что отрицание свободы с неизбежностью влечет за собой отрицание моральной ответственности и, следовательно, делает человека существом морально невменяемым. Тогда лишается своей почвы всякая мораль.

Детерминисты, наоборот, утверждают, что способность к самопроизвольным актам делала бы человека невменяемым в другом отношении: человек стал бы тогда игрищем собственных иррациональных капризов, и тем самым вопрос о моральной вменяемости лишился бы своего смысла.

Индетерминисты утверждают, что при наличии абсолютно равных мотивов человек был бы обречен на пассивность, и приводят в связи с этим знаменитый пример Буриданова осла, поставленного между двумя равными стогами сена, который, не имея повода предпочесть один стог другому (в силу их равности), умрет с голоду — если только не наделить его способностью к самопроизвольному выбору⁸.

Детерминисты обычно возражают, что невозможно подыскать в природе двух абсолютно равных величин, в частности и абсолютно равных стогов сена, и привести при этом осла в такое положение, чтобы он стоял абсолютно посередине этих стогов, не говоря уже о дуновениях ветра, большем или меньшем свете с правой или левой стороны, каковые

⁶ Тракта́т М. Люте́ра «О рабстве воли», являющийся полемическим ответом на сочинение Эразма Роттердамского «Диатриба, или рассуждение о свободе воли», см. в: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986, с. 290–545.

⁷ «В человеке, — писал Лейбниц в “Теодицее”, — все наперед известно и определено, равно как и во всем другом, и человеческая душа в некотором роде есть духовный автомат...» (Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. М., 1989, т. 4, с. 161).

Кант в «Критике практического разума» заметил по этому поводу: «Если бы свобода нашей воли была только как *automaton spirituale* “духовный автомат”, то в сущности она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое однажды заведенное, само собой совершает свои движения» (Кант И. Сочинения в 6-ти тт. М., 1965, т. 4, ч. 1, с. 426).

⁸ Этот парадокс абсолютного детерминизма приписывается французскому философу XIV в. Ж. Буридану, но в действительности ему не принадлежит.

факторы, несмотря на их маловесомость, могут оказаться решающими при «решении» осла съесть тот или другой стог сена.

Добавим, что фактически детерминисты правы: абсолютной равности в мире конкретностей не существует. Точнее, она исчезающе маловероятна. Но, возводя этот вопрос на принципиальную, чисто теоретическую высоту, детерминисты должны были бы признать, что пресловутый осел действительно умер бы с голоду, так как у него не нашлось бы мотива предпочесть один стог другому. Осел умер бы с голоду, если бы детерминисты оказались правыми. Другой вопрос, захотел ли бы осел пожертвовать собой, чтобы доказать правоту детерминизма.

* * Со времен XIV века это мифическое голодающее животное не сходит ю страниц философских трактатов и голодает.

** Мы не надеемся, что он предпочтет один стог другому после нашего тысяча первого трактата. Но, может быть, он просто сбежит со своего места, чтобы найти третий стог!..

Пока же, откладывая шутки в сторону, рассмотрим классические формы детерминизма и индетерминизма, имея в виду не столько конкретные историко-философские системы, сколько детерминизм и индетерминизм в их чистых «моделях».

Материалистический детерминизм

Наиболее грубой, но именно поэтому кажущейся неотразимой формой детерминизма, является материалистический детерминизм. Он представлен *implicite* (в предпосылке) в учениях всех материалистов, а *explicite* (ясно) лучше всего выражен у Гоббса и у Гольбаха. Однако мы изложим, его в общей форме, не приурочивая его обязательно к учению того или другого мыслителя.

Детерминизм логически следует из принципов материализма уже потому, что материализм признает за основное бытие только материю, все же душевные процессы он должен считать за пассивные следствия материальных процессов. Графически эту схему можно изобразить так:

АБВГДЕЖЗ

абвгдежз⁹

Отсюда, между прочим, видно, что материалистический детерминизм должен отрицать наличие психической причинности: ощущение «б» следует за ощущением «а», так как они порождены материальными процессами «А» и «Б», а не потому, что «а» причинило «б». Причинность здесь может быть только материальной.

Например, если мне захотелось пить, и я сразу затем представил себе образ влаги, то образ влаги вовсе не порожден желанием пить — желание пить порождено недостатком влаги в организме, а образ влаги порожден мозговыми процессами, причиненными недостатком влаги в организме.

Затем, последовательный материализм должен отрицать возможность обратного воздействия души на тело: никакое ощущение, или желание, не может повлиять на объективно протекающие в моем теле материальные процессы (физические или химические). Скажем, я захотел пить и протянул руку к стоящему передо мной графину с водой. Материализм должен отрицать кажущуюся неискушенному сознанию самоочевидной причинную связь. Материалист должен толковать эту кажимость так: недостаток влаги в моем теле вызвал моторную реакцию.

Эта объективно сущая материальная причинная связь субъективно преломилась в моем сознании как связь между (психическим) желанием и (материальным) движением руки. То есть почти очевидная связь души с телом, влияние желания на движение тела оказывается, с материалистической точки зрения, иллюзией.

⁹ Ср. аналогичную схему Н.О. Лосского (Избранное. М., 1991, с. 497).

Но если даже влияние желания на движение тела есть иллюзия, то (еще большей иллюзией должен быть признан» например, разговор между двумя лицами, в результате которого другое лицо меняет свои планы и поддается влиянию первого. Если иллюзией является связь моего духа с моим телом, то еще большей иллюзией должно быть общение и мое влияние на другого, т. е. причинное воздействие моего духа (через посредство тела) на дух другого (опять—таки через посредство его тела)*

Одним словом, материалистический детерминизм должен отрицать такую, казалось бы, несомненность, как психофизическая причинность: возможность обратного влияния души на тело со всеми вытекающими отсюда последствиями (невозможность реального общения, например). — Ведь последовательный материализм обязывает к психическому солипсизму¹⁰: если реально сущими являются вообще лишь материальные движения, и в частности физико—химические реакции в моем теле, а непосредственно даны мне лишь пассивные следствия их — ощущения, то непонятно, как могу я выскочить из круга своих ощущений, если не признать сверхчувственного восприятия, на что материалист не может пойти, не отказавшись от принципов материализма.

Обыкновенно лица» исповедующие материализм, не сознают всех тех неприемлемых с точки зрения здравого смысла последствий, к которым обязывает материалистическое мирозерцание. Разумеется, эти «противоречия здравому смыслу» сами по себе не могут служить аргументом против предполагаемой истинности материализма: сколько раз философии приходилось идти против здравого смысла, реальность которого, как справедливо заметил Кант, доказывается употреблением его на деле, а не абстрактной ссылкой на него¹¹.

Но почему—то материалисты редко видят все эти почти парадоксальные последствия, к которым обязывает материалистическое мирозерцание, и еще реже имеют смелость идти столь радикально против здравого смысла (ведь подсознательно материализм продиктован этим самым «здравым смыслом»). Такую смелость имел, например, Гоббс, который все психические представления называл «фантазмами»; такой смелостью обладают крайние бихевиористы¹², идеал которых — вытравить всю психологическую терминологию из науки, заменив психологические представления физиологическими реакциями.

Последовательный материализм вообще крайне обедняет мир, он должен отрицать не только свободу, но реальность качеств (только количества реальны) и даже всякую самобытность психики. Человеческий мир тогда уподобляется театру марионеток, которым только «кажется», что они что—то ощущают, чего—то хотят, что—то передвигают, и которые на самом деле приводятся в движение огромным маховым колесом мировой причинности.

«Опровергнуть» такой чистый материализм столь же трудно, как «опровергнуть» солипсизм. Но смело можно утверждать, что правота чистого материализма исчезающе маловероятна: ведь шанс на то, что слепая игра атомов или еще более миниатюрных частиц создаст живой организм, выразится, вероятно, в одной триллионной в триллионной степени. Возникновение же психики из «мертвой» материи должно быть признано настоящим чудом. Если принять эту маловероятность материализма с придачей к ней триллионов

¹⁰ Солипсизм (от лат. solus —единственный и ipse — сам) — крайняя форма субъективизма (как правило, субъективного идеализма), в которой несомненной реальностью признается лишь мыслящий субъект, а все остальное объявляется существующим лишь в сознании.

¹¹ О понятии «здравого смысла» у Канта см.: Кузьмина Т.А. Философия и обыденное сознание II Философия и ценностные формы сознания. М., 1978, с. 198–199.

¹² Бихевиористы (от англ. behavior — поведение) — сторонники ведущего направления в американской психологии конца XIX — начала XX в., считающие, что поведение человека и животных сводится к ответам (реакциям) на воздействия (стимулы) внешней среды. Родоначальники бихевиоризма — Э. Торндайк и Дж. Уотсон; значительное влияние на бихевиористов оказали труды В.М. Бехтерева и И.П. Павлова.

ежедневно совершающихся чудес, то такой материализм будет неопровержим. Но его математическая маловероятность и открытое допущение чудес сделают его приемлемым лишь для нескольких научных фанатиков. Получается парадокс: материализм родился из протеста против теизма, в частности против «чудесной концепции» о сотворении мира Богом из ничего. Но, отказываясь принять это таинственное чудо, материалисты должны признать триллионы ежесекундно совершающихся малых чудес — зарождение жизни, развитие психики, таинственную координацию между телом и духом. Исчезающе же малая вероятность правоты материализма должна была бы заставить задуматься и тех, кто примкнул к материализму по мотивам его мнимой «научности».

Но раз мы признали сомнительность правоты материализма, то отпадает и главные аргументы против свободы, которые обычно приводятся детерминистами (зависимость душевной жизни от материи и, следовательно, априорная невозможность «самопроизвольного» волевого акта).

Очевидно, защищать свободу воли можно только, если признать самобытность психического, духовного начала. С другой стороны, одного признания самобытности психики, конечно, недостаточно для утверждения свободы, ибо вполне можно представить себе, что и дух, как и материя, подчиняется закону причинности — пусть «духовной причинности», — и тогда также не останется места для свободы. Проблема свободы, разумеется, отлична от проблемы примата духа или материи, но она перекрещивается с этой основной онтологической проблемой, имеет с ней важные точки соприкосновения. Стопроцентный материализм и свобода, во всяком случае, несовместимы. Только идеалистическая онтология создает предпосылки для философии свободы, хотя всегда нужно помнить, что это — только предпосылки.

Но материализм не всегда выступает в его чистой форме. Нередко он разбавляется некоторыми уступками идеализму. Но материалистическим по духу является всякое объяснение духовных феноменов «снизу». Так, всякое объяснение законов физиологии законами физики по духу материалистично, равно как материалистично объяснение явлений психики законами физиологии («физиологизм», «биологизм»), как материалистично объяснение явлений специфически духовных законами психической причинности (например, объяснение сущности искусства мотивом наслаждения органов чувств, стремлением к «компенсации», утончением «либидо»¹³ и пр.). Такое «сведение» духа к психике называется «психологизмом» и на первый взгляд далеко от материализма. Но здесь остается претензия на объяснение «высшего» «снизу», и такая тенденция, будучи доведена до логического предела, проявит свою материалистическую природу.

Проф. Н. Лосский обращает внимание на то, что в системе материалистического детерминизма находится место для признания относительной свободы действия¹⁴. Так, человек, которого голод и истязания заставляют идти на предательство, совершает это предательство, свободно владея *своими* физическими движениями, своими голосовыми связками и пр., т. е. обладает свободой действия. Человек же, связанный по рукам и ногам и вдобавок с завязанным ртом, не мог бы совершить ни предательства, ни вообще никакого внешнего акта, т. е. был бы лишен свободы действия. Опять-таки слепой не видит не в силу отсутствия свободы, а в силу отсутствия способности видеть. Эти выводы, по существу логичные со строго материалистической точки зрения, но явно извращающие смысл понятия «свобода», указывают на вопиющую недостаточность материалистического понятия свободы как отсутствия внешних препятствий для совершения физического действия. И разумеется,

¹³ Термины психоанализа: «компенсация» — преодоление присущих человеку тех или иных черт неполноценности путем развития противоположных черт характера (А. Адлер), взаимное уравновешивание сознательных и бессознательных тенденций (К. Г. Юнг); о «либидо» см. прим. 214 на с. 885.

¹⁴ См.: Лосский Н.О. Избранное. М., 1991, с. 498.

та относительная «свобода действия», которую признает материализм, отлично может совмещаться с духовным рабством.

Строго говоря, существует три формы материализма: эквативный, атрибутивный и эффективный. Материализм эквативный утверждает, что реально существует только материя, вся же духовная жизнь есть лишь «великая иллюзия», ибо, в сущности, переживание боли есть не что иное как процесс острого раздражения нервов. Парадоксальный вывод об иллюзорности всех психических ощущений подрывает правомерность притязаний такого материализма, ибо психические ощущения также существуют, и объяснить их иллюзорность — значит ничего не объяснить. Эквативный материализм есть поэтому самая наивная форма материализма, плод философского недомыслия. При философской правке из него получится учение, согласно которому психическая жизнь есть внутренняя сторона материальных процессов, *т. е.* панпсихизм.

Вторая форма материализма — материализм атрибутивный, согласно которому психика есть один из атрибутов материи. Но это означает одушевление материи, то есть гилозоизм, сводящий на нет чистоту материализма.

Наиболее распространенной и наиболее серьезной формой материализма является материализм эффективный, согласно которому психика есть пассивное следствие материальных процессов, причем процессов «высокоорганизованной» материи. Именно в этой форме материализма мы имеем дело с категорией причинности по схеме: материя — причина, психика — следствие. Согласно этой теории, психика оказывается «слу-чайным» продуктом движения материи. Пробный камень такой теории, на котором терпит крушение эта форма материализма — упомянутая уже невозможность или непонятность обратного воздействия души на тело. Материалисты нередко пытаются парировать этот удар ссылкой на то, что и продукты причинного воздействия могут вплестаться в цепь причинности и что утверждение пассивности психики относится лишь к «первому толчку»¹⁵. Но доказать наличие этого «первого толчка» они, конечно, не в силах; признавая же наличие фактического взаимодействия души и тела, они сводят этим на нет свое первоначальное «смелое» утверждение об абсолютной «первичности» материальных причин.

Помимо того, поскольку душевные процессы невесомы и непротяженны, то допускаемое воздействие души на тело означало бы вмешательство в материальные процессы нематериального, невесомого и непротяженного фактора, то есть привело бы *de facto* к признанию беспричинных материальных движений, что противоречило бы тезису о материальной причинности.

Итак, со всех сторон материалистический детерминизм наталкивается на непреодолимые трудности, из которых выпутаться он может, только признав абсолютную пассивность психики — вывод, утверждать который решаются лишь немногие материалисты, вроде Гоббса. Но и этот вывод можно привести к абсурду: ведь первично даны нам именно психические ощущения, являющиеся пассивными следствиями материальных процессов. Но тогда как я могу заключить о наличии материальных причин из чисто психических следствий? Ведь тогда я буду заперт внутри своих ощущений и должен буду утверждать солипсизм, т. е. что реально существую только я и мои психические ощущения. Этим разрушается все здание материалистической метафизики, парадоксальным образом обращаясь в свою противоположность. — Такими диалектическими трюками и имманентным приведением себя к абсурду мстит последовательная философская мысль за ложность принятой посылки (материалистического детерминизма).

Психический детерминизм

Чисто материалистические аргументы против свободы воли, таким образом,

¹⁵ В системе Фихте «первым толчком» (*auBerer Anstoß*) для «я» является природа («не-я»).

недоказуемы. Разумеется, нельзя сомневаться в том, что физическая среда оказывает влияние на характер населяющих данную местность организмов. Но столь же несомненно, что из влияния физической среды нельзя дедуцировать необходимость появления таких—то организмов, равно как из факторов географических нельзя дедуцировать народный характер и культуру данного народа. Факторы биологические (раса) и духовные (религия, культура) играют здесь большую роль.

Физиологические факторы, конечно» определяют характер вызываемых ими психических процессов. Однако они не предопределяют их, доказательством чему может служить хотя бы тот факт, что человек может пойти даже против безусловных рефлексов — например, подвергнуть себя добровольной голодовке.

Для того чтобы принять материалистические аргументы против свободы, недостаточно фактов влияния тела на душу, ибо наряду с ними существует факт обратного влияния души на тело.

Существует, однако, весьма серьезный аргумент в пользу детерминизма, а именно так называемый аргумент психической причинности. Согласно этому аргументу, наша воля во всяком случае определяется мотивами, чем бы ни объяснять происхождение мотивов. «Ту роль, которую в физическом мире играет толчок и в органическом — раздражение, в психическом мире играют мотивы» (Шопенгауэр). «Нет воли без мотивов, и поэтому не существует свободной воли. — Именно здесь — неопровержимая крепость детерминизма. Ибо человек всегда следует своим мотивам»¹⁶. В самом деле, воля без мотивов — все равно что мотор без бензина, такая воля была бы абсолютно бездейственной, т. е. перестала бы быть волей.

Обратим внимание на то» что принятие этого положения ничего не говорит о характере мотивов. Например, здесь не утверждается, что человек всегда с необходимостью следует мотивам голода, любви, гордости и пр. Всякая конкретизация мотивов была бы сужением тезиса о неизбежной причинной мотивации воли. Главное же — такое сужение и такая конкретизация были бы уже спорными: какую бы стихийную силу ни играл мотив голода, в исключительных случаях человек может пойти даже против этого, казалось бы, физиологически безусловного мотива. Это доказывается случаями «голодных забастовок», иногда даже добровольной голодной смерти. Но даже и пациент, которому предписано врачом воздерживаться от принятия пищи в привычном для него количестве» уже идет в какой—то мере против мотива голода: он руководится более важными для него мотивами (желанием выздороветь, добиться смягчения сурового тюремного режима) — добавляют тут же детерминисты. И это будет правильное замечание, но оно подорвет тезис о неотразимой стихийной роли голода и заставит вернуться к общему тезису о причинной обусловленности психической мотивации вообще. Даже такое широкое понятие, как инстинкт самосохранения, не может считаться безусловно конкретным содержанием воли. Это доказывается хотя бы случаями самоубийства, самопожертвования и пр.

Все это указывает на то, что тезис о причинной мотивации отнюдь не эмпирического, опытного происхождения» как это может казаться на первый взгляд. На самом деле этот тезис априорен и представляет собой психическую форму более общего закона достаточного основа—ни **я**. Поэтому отрицать психическую мотивацию (в общем смысле) во имя мнимой защиты свободы — предприятие безнадежное. К. Иоэль дает в своей книге «Свободная воля» примеры такого поединка между наивным защитником свободы и просвещенным мыслителем, утверждающим безусловный закон психической мотивации: «Я хочу пойти теперь домой, — говорит наивный, — затем я хочу пойти в гости и, наконец, в ресторан». — «Хорошо, хорошо, но «кажи мне, почему ты хочешь пойти домой?» — «**Я** хочу есть, и моя жена очень пунктуальна». — «Ты под башмаком у жены, а называешь себя свободным. Ну, а кого ты хочешь навестить?» — «Сегодня день рождения моего начальника, и было бы

¹⁶ Joel K. Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. Miinchen, 1908.

неудобно не поздравить его». — «Было бы неудобно? И это ты называешь свободой? Ты вполне зависимый человек — низкопоклонник и карьерист!» — «Но в пивную я *пойду во всяком* случае как свободный *человек* > и по своей воле». — «Ты очень любишь туда ходить?» — «Да, я выпиваю там свой любимый вермут. Я так привык к этому напитку, и у меня появляется тогда такая приятная жажда». — «Значит, ты — раб своей привычки и своих вождлений. Тебе ли говорить о свободе». — «Хорошо, я туда не пойду, а останусь дома, чтобы доказать тебе свою свободу». — «Но в этом случае ты останешься дома не по собственной инициативе, не по своей свободной воле, а из-за духа противоречия. Мои аргументы тебя раздражают, и тобой руководит каприз, как ребенком!»¹⁷

В этом споре положение «наивного», конечно, безнадежно. Какие бы мотивы он ни приводил, «просветителю» всегда будет легко доказать, что он руководится мотивами, лежащими вне его, —■ по той простой причине, что этого «вне меня» требует само понятие мотива, а обойтись без понятия «мотива» в психологии, по-видимому, нельзя.

Но именно «априорность» ссылки на необходимый «мотив» наводит на мысль о двусмысленности применения этого понятия. В самом деле, ведь смысл аргумента психологического детерминиста заключается в том, чтобы из данного мотива с необходимостью вывести определенный поступок (подобно тому как из данного напряжения электрической энергии при наличии проводника с необходимостью следует электрический ток). Но аргумент от мотивов не может дать необходимости такого следования.

В самом деле, мы судим о мотивах после поступка и по поступку, и даже когда дело идет о нас самих, мы не всегда уверены в своих собственных мотивах и нередко осознаем свои мотивы лишь после совершения поступка. Хорошо говорит об этом тот же Иоэль: «Человек всегда следует мотивам!» — «А при наличии противоречивых мотивов?» — «Тогда он следует сильнейшему мотиву». — «Откуда известно, что этот мотив — сильнейший?» — «Из того, что он ему следует!» Наличие порочного круга здесь несомненно.

Детерминизм был бы прав, если бы мы могли знать с достоверностью, какой мотив является сильнейшим до совершения поступка. Между тем мы узнаем об этом *post factum*. Уже Шопенгауэр в свое время основательно указывал на то, что наш эмпирический характер мы узнаем только из опыта (хотя сам он, как известно, стоял на точке зрения предопределенности интеллигибельного характера). Причина этого порочного круга заключается прежде всего в том, что мотивы искусственно отделяются здесь от воли, так что последняя (воля), в силу априорно принятого понятия «мотива», заранее оказывается осужденной на следование мотивам, т. е. перестает быть волей. Хорошо говорит об этом порочном круге тот же Иоэль: «Или воля — только абстракция, и в таком случае она не может определяться мотивами. Или же она определяется мотивами, но тогда она перестает быть волей».

В самом деле, такие «мотивы», как, например, тщеславие или гордость, отрываются здесь от «воли», которая этим самым молчаливо упраздняется, после чего приводятся громкие доказательства ее мнимой «сплошной зависимости». Но на самом деле тщеславие не существует как самостоятельная сущность, в качестве таковой оно есть аллегорическая абстракция. Существуют «я тщеславный», а не тщеславие само по себе. С полным правом говорит по этому поводу тот же философ: «Психологический детерминизм, при всей своей кажущейся неотразимости и неопровержимости, представляет собой грандиозную мифологию, демонологию душ, где влечения, страсти, склонности, мотивы нагромождаются тысячами, властвуют, борются друг с другом, мучают, принуждают, — что в сравнении с этим стоят мифы и суеверия древних сирийцев и индусов?»

Но если дело обстоит так, не означает ли это правоты детерминизма? Не означают ли

¹⁷ Этот же отрывок из книги К. Иоэля цитирует (в своем переводе) Н.О. Лосский в работе «Свобода воли». См.: Лосский Н.О. Избранное. М., 1991, с. 487.

остроумные возражения Иоэля лишь то, что угадывание подлинного мотива превосходит человеческую способность суждения и что поэтому детерминист может ошибиться в определении характера мотива, но остается прав в принципе: воля без мотивов есть фикция, а мотив есть всегда достаточное основание поступка.

На это можно возразить следующее: если воля без мотивов есть фикция, то не окажутся ли фикцией и мотивы без воли? — Ведь последовательный детерминист, собственно, отождествляет мотивы с волей, ибо какой толк от воли, которая всегда подчинена мотивам? — Не окажется ли тогда само понятие воли излишним — или пригодным только как синоним равнодействующей мотивов? Понятие воли служит детерминисту только «чучелом для рубки», детерминист именно и утверждает наличие мотивов без воли. Но можно ли утверждать понятие мотивов самих по себе, без их соотнесенности с их носителем, с тем, что мы называем нашим «я»? Подобно «психологии без души», детерминисты утверждают, по существу, наличие «мотивов без воли», без «я». Они, следовательно, представляют себе душу как некое психическое вместилище, которое индифферентно по отношению к заполняющим его телам.

Но такому представлению противоречит само понятие «воли», равно как и само понятие «я». Ибо наше «я» может «поддаваться» мотивам, «овладевать» ими и т. д. Иначе говоря, необходимо отличать «данные мне» влечения или желания от собственно «моих» устремлений. К этому обязывает само понятие «я» как центра личности, как эманатора «моих» и носителя «данных мне» стремлений, как субстанциальный центр психики.

В самом деле, высшей предпосылкой того факта, что наша воля не может быть целиком отождествлена ни с одним из мотивов, является стояние нашего «я» над мотивами как инстанции, дающей или не дающей свое согласие на победу определенного мотива. Лишь при такой предпосылке можно всерьез говорить о воле и об «я». В противном случае «я» сведется лишь к равнодействующей мотивов, но тогда мы опять примем фикцию «мотивов без воли».

Уже тот факт, что, принципиально говоря, мы можем давать себе отчет в наших мотивах (хотя фактически достаточно часто бываем ослеплены ими), указывает на то, что наше «я» стоит в принципе «над» мотивами, иначе как бы могло оно сознавать их? Гносеологическая дистанция между субъектом и объектом сохраняет свою силу и для внутреннего мира — мои собственные мысли, желания, чувства могут становиться «предметом сознания».

Итак, признание «я» как отличного от мотивов начала дает возможность говорить о «воле» как об исходящем из «я» стремлении, которое может совпадать с отдельными мотивами, но может идти и против них. У детерминистов тут сразу же готова «ловушка»: не есть ли «мое» стремление идти против мотивов, в свою очередь, мотив, хотя и особого рода? Но вся суть вопроса заключается в признании этой оговорки «особого рода».

Возьмем для наглядности конкретный пример: предположим, что я хочу пойти на интересный концерт с первоклассным дирижером, но у меня мало денег и нет хорошего выходного костюма. Чтобы купить билет, мне придется отказаться себе и семье в хорошем обеде, в покупке нового галстука и т. п. В желании идти на концерт обычно совмещается несколько мотивов: во-первых, любовь к музыке, затем известная доля эксгибиционизма¹⁸: почти каждому хочется и на других посмотреть и себя показать, не даром в таких случаях все надевают лучшую одежду. У некоторых к этому присоединяется желание, чтобы его считали знатоком музыки. С другой стороны, предположим, что я не только беден, но еще устал после работы. Следовательно, вознамерение пойти на концерт вызывает целый комплекс мотивов (любовь к музыке, эксгибиционизм, тщеславие, сознание невозможности удачного эксгибиционизма, усталость и пр.). Из этого сплетения побуждающих и тормозящих мотивов

¹⁸ Эксгибиционизм (от лат. exhibitio — предъявление, выставление, демонстрация) — в данном случае: желание показать себя, желание быть на виду.

мое «я» выбирает решение. Нужна большая любовь к музыке, чтобы я решился перенести некоторые лишения, а иногда, при наличии большой усталости, чтобы, несмотря на любовь к музыке, пожертвовал этим «высшим наслаждением» ради других, более безотлагательных нужд. Если все эти мотивы приблизительно равносильны, то я переживаю «внутреннюю борьбу», но в конце концов принимаю какое-то решение. Но какое бы решение я ни принял, решающее слово остается за присоединение моего «я» к тому или иному комплексу мотивов. Это значит, что я не остаюсь пассивным созерцателем борьбы мотивов, но, направляя свое внимание на тот или иной комплекс мотивов, уже актом своего внимания, как прожектором, усиливаю тот или иной мотив.

Это «мое внимание к мотиву» также сопринадлежит к сущности волевого акта. Оно зависит от моей направленности на те или иные ценности. Но важно отметить, что вмешательство моего «я» в борьбу мотивов априорно не поддается учету. Если уподобить игру мотивов сталкиванию движущихся шариков, то вмешательство моего «я» как бы поворачивает всю плоскость, на которой происходят эти столкновения, таким образом «искажая» механическую игру и вводя новую детерминанту, которая уже не лежит в той же плоскости, что и данные мотивы.

Иначе говоря, мое «я» участвует в борьбе мотивов, но особым образом — через усиление внимания к определенным мотивам. Детерминисты правы в том, что не бывает воли без мотивов, т. е. что мое «я» всегда считается с «данными мне» мотивами как с материалом выбора. В этом смысле Н. Гартман, сам защитник свободы, признает: «Нет свободы воли от течения внутренних душевных процессов»¹⁹.

Но они неправы в том, что упускают из виду вмешательство моего «я» или полагают, что это вмешательство можно «объективировать» наряду с другими мотивами. Момент выбора всегда иррационален и принципиально не поддается самонаблюдению — я должен весь, целиком участвовать в выборе и не могу смотреть на себя со стороны. Но именно эта невозможность наблюдения свободы как бы указывает на ее наличие. «Свобода есть отношение нашего “я” к производимым им актам. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны» (Анри Бергсон)²⁰.

Поясним результаты, к которым мы пришли пока в нашем исследовании: традиционный детерминизм утверждал, что воля существует независимо от мотивов, что наша воля не способна, так сказать, сама сотворить мотив или идти наперекор мотивам. Такое понимание свободы противоречит как закону достаточного основания, так и данным психологии: проницательный психолог всегда откроет мотивацию даже в совершенно иррациональных на первый взгляд поступках.

С другой стороны, традиционный детерминизм утверждает, что «воля» есть, в сущности, равнодействующая мотивов, что, следовательно, наше «я» есть лишь пассивный созерцатель разыгрывающейся в душе борьбы мотивов. Более крайние детерминисты отрицают даже наличие «я» как субстрата. Но этим самым детерминизм утверждает наличие «мотивов без воли», или «мотивов без “я”», что противоречит и данным самонаблюдения, и здравому смыслу, и смыслу таких понятий, как «воля», «я».

В намеченном нами понятии свободы (описанной пока что с психологической стороны) наше «я» не способно отрешиться от «данных ему» мотивов, но способно изменять соотношение мотивов через усиление или ослабление внимания к тем или иным мотивам. Это значит, что поступок следует не только из игры мотивов, но и из активности моего «я». Эта «детерминанта свободы» неопределима именно потому, что для «я» она есть не

¹⁹ Hartmann N. Ethik. Berlin, 1925.

²⁰ Бергсон А. Время и свобода воли. Перевод С. Гессена, СПб, 1911 [Бергсон А. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1992, т. 1, с. 145; оригинальное название работы Бергсона — «Essai sur les donnees immédiate de la conscience» («Опыт о непосредственных данных сознания»)].

«объект», а проявление чистой активности самого «я». «Детерминанта свободы» не творит нового мотива, но дает победу тому мотиву, к которому она «присоединяется». (Под «я» мы разумеем здесь не только центр сознания, но центр всей нашей личности. Психолог Юнг, имея в виду ограниченность «я» сознанием, вводит термин «самость» — как центр всей личности, включая подсознание и сверхсознание)²¹. В данной работе мы имеем в виду «я» в смысле «самости», но предпочитаем говорить о «я», чтобы не впасть в излишний терминологический педантизм.

Итак, усиление или ослабление внимания к мотивам само есть сильнейший «мотив» — по существу же, это есть непосредственное проявление моего «я». Акт непредвзятого самонаблюдения убеждает нас в правильности этого положения. Детерминисты могут, правда, сказать, что это усиление или ослабление внимания есть простой результат прошлого опыта субъекта. Но они прибегают тогда к невысказываемому, но подразумеваемому тезису об определенности настоящего прошлым, т. е. стремятся доказать детерминизм молчаливым приятием детерминистической предпосылки.

Но предпосылка эта порочна: в основе ее лежит отождествление «я» с памятью. «Я», с этой точки зрения, есть след прошлого в настоящем. На это надо прежде всего возразить, что гносеологическое соотношение (субъект — объект) сохраняет свою силу и в отношении к прошлому, которое для чистого «я» есть «объект» в ряду других объектов. «Я» имею память, обладаю памятью, но не отождествим с памятью. Мало того, надвременность моего «я» является условием возможности существования самой памяти, иначе как мог бы я соотносить различные моменты прошлого между собой в акте припоминания? Если бы «я» постоянно менялось, как меняется все в потоке времени, как мог бы я опознавать это изменение? Ведь само понятие времени как вечного течения, предполагает наличие самотождественного центра сознания, сознающего это течение. (См. остроумные и глубокие соображения на эту тему у Л. Лопатина: «Положительные задачи философии»²².)

Изменение предполагает неизменяемое как фон изменения, и именно «я» являюсь таким центрирующим фоном.

Это «я» соотношу прошлое, хранящееся в моей памяти, с настоящим и с предвосхищаемым будущим. И как ни велика сила прошлого опыта, сама по себе она не имеет абсолютной власти над настоящим и будущим. Я могу тысячекратно повторять одну и ту же привычку но в 1001-й раз я могу заменить ее иной. Указания на то, что случаи «преодоления» прошлого, лишения его каузальной связи с настоящим сравнительно редки и что мощь прошлого опыта стихийна, не достигают цели. Коль скоро мы признали возможность и действительность исключений из закона, он уже перестает быть законом. «Индетерминизм, — говорит Иоэль, — всегда относителен, тогда как детерминизм должен быть абсолютным».

Прошлый опыт является комплексом мотивов наряду с другими мотивами, хотя роль его более действенна, чем сила более «моментальных» мотивов. Поэтому наш аргумент о «мотивах без воли» как о детерминистской фикции остается в силе и по отношению к роли прошлого опыта.

Итак, воля не творит новых мотивов и не уничтожает уже наличествующих, но своим

²¹ Jung C.G. Seelenprobleme der Gegenwart. Ziirich. 1932 («Когда мы говорим о человеке, — пишет К.Г. Юнг, — то имеем в виду неопределимое целое, невыразимую тотальность, которую можно обозначить только символически. Я выбрал для этой целостности, общей суммы сознательного и бессознательного существования термин “самость”») (Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991, с. 185). В другом месте Юнг пишет о «самости», что она «включает в себя не только сознательное, но и бессознательное психическое бытие... самость является центром суммативной целостности, подобно тому, как Эго есть центр сознательного разума... Самость является нашей жизненной целью, так как она есть завершение той роковой комбинации, которую мы называем индивидуальностью» (Там же, с. 288).].

²² Подробнее о Л. Лопатине см. наст. издание, с. 690–694.

вниманием изменяет соотношение мотивов в пользу того комплекса их, который соответствует той ценности, на которую ориентируется моя воля.

Но это ставит вопрос об отношении свободы к миру ценностей.

Теологический детерминизм

Вопрос об отношении человеческой воли к Божьей воле является кардинальным пунктом всей проблемы свободы. Перед этой проблемой отступают на задний план проблемы материальной, психологической и т. п. причинности в их отношении к свободе. Это видно из того, что последний аргумент материализма — это утверждение абсолютности материальной субстанции, т. е. «обоготворение» материи, и что доводы психологической причинности опираются в конечном счете на абсолютизацию закона причинности вообще. Но всякая абсолютизация есть невольное вхождение в область Абсолютного.

Поэтому вопрос о взаимоотношении человеческой воли и божественной воли упирается в вопрос о взаимоотношении между Абсолютным бытием и бытием относительным, частным. Прав поэтому Вл. Соловьев, когда он говорит: «Свобода воли — вопрос, который, при объективной логической постановке, сводится к общему вопросу об истинном отношении между индивидуальным существом и универсальным или о степени и способе зависимости частного бытия от всеобщего»²³.

Вопрос этот сразу же обнаруживает свой антиномический характер. Христианская религия утверждает как всемогущество и всеведение Божие, так и свободу человеческой воли. Без последнего условия невозможно, по-видимому, признавать нравственную ответственность человека за его грехи. Сам смысл нравственности покоится на идее нравственной вменяемости человека.

Но как примирить всемогущество Божие и свободу человека? Как говорит Кириллов в «Бесах»: «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу»²⁴. И обратно, если моя воля свободна, то, значит, она не всецело определена Богом и, значит, Бог не всемогущ.

Интеллектуальная совесть христианских мыслителей, болевших этой проблемой, раздиралась мучительными противоречиями между тезисом и антитезисом, утверждением Божьего всемогущества при отрицании человеческой свободы, релсе — утверждением человеческой свободы при ограничении Божьего всемогущества.

В самой Библии можно найти весьма недвусмысленные изречения, указывающие на полную зависимость человека от воли Божьей: «знайте, что все волосы на голове у вас сочтены», «ни волоса не упадет без воли Отца вашего»²⁵ и т. д.

В христианском богословии вопрос о свободе воли возник очень рано. В самом начале ударение делалось, естественно, на всемогуществе Божиим. Но это делалось более ради противопоставления христианского монотеизма языческому пантеизму, чем в силу существа проблемы. Однако уже Ориген (III век) и его более поздний последователь Пелагий (V век) были решительными защитниками свободы, понимая, что без этого невозможно утверждать нравственную вменяемость человека²⁶. Да, свободой надо пожертвовать ради подчинения

²³ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Статья «Свобода воли» Вл. Соловьева [Соловьев В.С. Собрание сочинений. СПб., б/г., т. 10, с. 272–273; цитируется неточно].

²⁴ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 470.

²⁵ Мф. 10,29–30, Лк. 12,7; Лк. 21,18 (цитируется неточно).

²⁶ Ориген в своем трактате «О Началах» написал специальную главу «О свободе воли» (И, I). См.: Ориген. О Началах. Самара, 1993, с. 162–207. Пелагий (автор «Толкования на ап. Павла» и «Послания к Димитриаде»), как и Ориген, учил, что всякий человек может быть безгрешен, если он этого захочет, так как Бог не требует невозможного; грех (в том числе и первородный) есть проявление единичной воли. Указом императора

воле Божьей, но подчинение предполагает изначальную свободу.

Против Пелагия восстал бл. Августин, который учил, что человек первоначально, до грехопадения, обладал способностью свободного выбора — *posse non* *peccare* (мочь не грешить)²⁷. Однако в акте грехопадения свобода эта была безвозвратно утрачена, так что в теперешнем, грешном своем состоянии человек «не может не грешить» — *non posse non peccare* (не мочь не грешить), и может спастись только особой благодатью Божьей.

Метафизически вопрос был поставлен у Августина еще более глубоко — он связывал проблему свободы с загадкой времени, но об этом мы будем говорить позже.

Сейчас же обратим внимание на то, что в XVI веке вопрос этот получил новую остроту с возникновением Реформации. Католичество, особенно в лице Фомы Аквината (XIII век) и его школы, занимало примирительную позицию, пытаясь совместить свободу человека и всемогущество Божье. Однако самая яркая фигура Реформации — Мартин Лютер в своем ответе на трактат Эразма Роттердамского решительно и недвусмысленно отрицал всякую человеческую свободу²⁸. Взгляды Лютера могут поэтому считаться самым ярким выражением супранатуралистического детерминизма.

Свобода воли, говорит Лютер, есть божественное свойство. Оно может принадлежать только божественному величию. Свобода человека была бы несогласуема со всемогуществом и со всеведением Божиим. Всякое тварное бытие целиком определяется волей Божьей уже в силу своей тварности. «Как человек до своего творения ничего не делает и не предпринимает, чтобы стать тварью, так и после творения он ничего не делает и не предпринимает, чтобы сохраниться, то и другое осуществляется лишь волею всемогущей силы и благодати Бога, творящего и сохраняющего нас без нас. Но Он действует в нас без нас, сотворенных и охраняемых Им для того, чтобы Ему действовать в нас и чтобы мы Ему содействовали. И это осуществляется вне Его царства посредством Его общего могущества, а внутри Его царства посредством особой силы Его духа»²⁹.

Отсюда может казаться, что Лютер признает хотя бы относительную свободу человека, раз он не отрицает сотрудничества человека с Богом. Однако сам Лютер рассеивает это предположение. Он прямо говорит, что несомненен лишь факт сотрудничества, а не свобода сотрудничающего человека. То есть самое сотрудничество человека предопределено опять-таки Богом. «Бог через нас проповедует благотворить нищим, утешать скорбных». Что же здесь остается на долю свободной воли, если не ничто? И в самом деле ничто!.. «Надо идти до последней крайности, и совершенно отвергать свободу воли, и все относить к Богу».

«Человеческая воля находится посередине между Богом и Сатаной. Если вселится в нее Бог, она хочет и действует, как хочет Бог. Если вселится в нее Сатана, хочет и действует, как Сатана. И не от ее решения зависит, к какому Обитателю идти или кого из них искать, но сами эти Обитатели спорят за обладание ею, владение ею».

Но и Сатана не изъят из сферы всемогущества Божия. «Так как Бог все приводит в движение и действует во всем, то Он даже и Сатану и безбожника приводит в движение и

Гонория (418 г.) учение Пелагия 'было окончательно признано ересью, а сам он отлучен от церкви.

²⁷ St Augustinus. Confessiones. Chapt. 9 [Августин. Исповедь. М., 1991].

²⁸ См.: Luther M. De servo arbitrio. Ausg. Werke. Bd. 5. München, 1914. [См. прим. 6 на с. 890].

²⁹ Ср. перевод Ю.М. Каган: «Человек до того, как он был создан, ничего не делал, чтобы стать человеком, ни к чему не стремился — и стал творением; затем, когда он уже был создан и сотворен, он тоже ничего не делает и ни к чему не стремится и тем самым длит свое творение. И то, и другое происходит единственно только по воле всемогущей силы и благодати Бога, творящего и спасающего нас без нас. Однако Он не действует в нас без нас, потому что Он сотворил нас и спас для того, чтобы трудиться в нас и чтобы мы трудились вместе с Ним. Это происходит либо вне Его царства по всеобъемлющему Его могуществу, либо в Его царстве только лишь силой Его духа» (Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986, с. 495).

действует в них. Но действует Он в них сообразно тому, каковы они и какими Он их находит. Именно, так как они сами отвратились от Него и так как они злы, то, увлекаемые движением божественного могущества, они делают не иначе как зло и неприязненное». В этих словах как будто допускается, что твари «сами отвратились от Него» — ведь и Сатана также должен быть признан тварью, так что если Сатане, по-видимому, приписывается какая-то свобода, то кое-что от свободы может приписываться и твари.

Но Лютер нигде не ставит этих вопросов. Он настаивает на том, что зло есть естественное следствие природы злых существ, однако не поднимает вопроса о том, откуда у них эта природа.

Вместо ответа Лютер приводит слова апостола Павла: «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» «Кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает»³⁰.

О тех, кто возлагает на этом основании ответственность на горшечника, Лютер с иронией говорит, что они подчиняют Бога этике Аристотеля и в рассуждениях своих руководятся своею выгодой: запрещают Богу без вины осуждать, не позволяют Ему без заслуг награждать. «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» — повторяет он слова Апостола. «Изделие скажет ли сделавшему его: зачем Ты меня сделал?»³¹ Верующий человек не пытается оправдать Бога учением о свободе и будет считать Его благим, даже если бы Он всех погубил. Нельзя рассуждать так: «Что правильно, того желает Бог». В действительности: «Чего Бог желает, то и правильно».

Таким образом, Лютер отказывается строить теодицею и саму задачу «оправдания Бога» считает нечестивою³². Человеку остается, по Лютеру, беспрекословное смирение и нерассуждающая вера.

Подобное учение вырывает слишком большую пропасть между запросами духа и потребностями веры в духе тертуллиановского «credo quia absurdum» (верю, ибо это бессмысленно)³³ и вообще между Богом и человеком. Но ведь в Писании сказано: «И сотворил человека по образу Своему и подобию»³⁴. Значит, Богу мы обязаны своим всевопрошающим разумом, и в нас самих есть некое подобие божественной силы.

Но, во всяком случае, такое отрицание свободы «сверху» не менее опустошительно по своим последствиям, чем обычное отрицание свободы «снизу» — ссылками на всемогущий закон причинности.

На обратном полюсе такой антиномической постановки вопроса находится атеизм, исходящий из постулата человеческой свободы. Мы имеем сейчас в виду не обычный атеизм, отвергающий Бога за его научной или философской «недоказуемостью», а постулативный атеизм, не только отрицающий Бога, но и утверждающий его «не-должность». Образцами такого атеизма могут служить взгляды Бакунина и Н.Гартмана.

По Бакунину, «если Бог существует, то у человека нет свободы», он раб³⁵. Это, по

³⁰ Следующие цитаты из Лютера соответствуют с. 327, 428, 442, 495, 543, 544 указ. издания.

³¹ Рим. 9,18,20.

³² См.: Лосский Н. Свобода мысли. YMCA-PRESS, 1925 [Избранное. М. > 1991, с. 504–507].

³³ См. прим. 181 на с. 882.

³⁴ Быт. 1,27.

³⁵ Эти слова М.А. Бакунина находятся в его работе «Федерализм, социализм и антитеологизм»: «Кто хочет поклоняться Богу, должен отказаться от свободы и достоинства человека—Бог существует, значит, человек — раб. Человек разумен, справедлив, свободен, — значит Бога нет...» (Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М., 1989, с. 44).

удачному определению Масарика, «онтологическое доказательство атеизма»³⁶ было повторено на более высоком уровне Достоевским в образе Кириллова. «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу». Но «если Бога нет, то я — бог». Фактически отрицание Бога во имя человеческой свободы означает обожествление человека через обожествление свободы.

Впрочем, существуют и менее радикальные концепции отрицания Бога во имя свободы. Так, Н. Гартман считает, что небытие Божие и существование объективной иерархии ценностей являются предпосылками возможности человеческой свободы³⁷. Небытие Божие обосновывает фактическую возможность свободы, ибо Бог и свобода несовместимы. Объективная же иерархия ценностей является предпосылкой осмысленности и нравственной значимости свободы. По Гартману, бытие Божие означало бы признание безусловного приоритета Его воли, которая не поддавалась бы разумному учету (в духе концепции скотистов³⁸ — чего хочет Бог, то и добро). Но этим нарушалась бы объективно значимая иерархия ценностей, ибо тогда неисповедимая разуму Божия воля вводила бы иррациональный решающий элемент в иерархию ценностей и тем самым зачеркивала бы логику мира ценностей.

Антиномия Божьего всемогущества и человеческой свободы является, по-видимому, вообще рационально неразрешимой. В этом отношении интересен взгляд Бонавентуры, который утверждал, что рациональный синтез человеческой свободы и Божьего всемогущества невозможен, но что оба полюса этой антиномии должны утверждаться (за счет некоего сверхрационального синтеза): мы не должны жертвовать ни всемогуществом Божиим, ибо это нечестиво и уничтожает идею Божества, ни человеческой свободой, ибо без нее нельзя обосновать нравственной ответственности.

Известно, что Джон Стюарт Милль вслед за гностиками³⁹ видел противоречие между всемогуществом и всеблагостью Божьей и жертвовал всемогуществом ради всеблагости и утверждения человеческой свободы⁴⁰. Проповедуя «синэргизм» (сотрудничество между Богом и человеком), он замечал, что такое сотрудничество возможно лишь при условии отрицания всемогущества Божия.

Метафизически более углубленно развивает ту же идею Бердяев⁴¹, согласно учению которого свобода «не сотворена Богом» и, следовательно, «Бог Отец имеет власть над бытием, но не имеет власти над небытием, над несотворенной свободой». Корнем его «ереси» является опять-таки абсолютизация человеческой свободы, проектируемой, в

³⁶ Masaryk Th. *Rusko a Evropa*. Praha, 1926.

³⁷ Hartmann N. *Ethik*. Berlin, 1925.

³⁸ Странники средневекового философа Иоанна Дунса Скота (1265/1266— 1308), получившего имя *Doctor Subtilis* («Тонкий доктор»). Проблему соотношения божественной и человеческой воли Дунс Скот решал в духе так называемого «морального декретализма»: Бог творит те или иные моральные ценности не потому, что хочет осуществить то или иное абсолютное добро, но добром человек должен считать лишь то, что захотел Бог (и что бессилён понять человек). См.: Соколов В.В.. *Средневековая философия*. М., 1979, с. 403.

³⁹ Гностицизм — религиозная философия середины II в. н. э., в системах которой преобладали религиозно-дуалистические представления; согласно гностическим системам, борьба света и тьмы, добра и зла, материи и духа представляет собой космическое, природное явление и в принципе неразрешима.

⁴⁰ Mill. *St Nature, the utility of religion and Theism*. London, 1874.

⁴¹ Бердяев К О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, YMCA-press, 1931 [М.: Республика, 1993, с. 20–252].

порядке метафизического осмысления ее, в недра мироздания.

Словом, как видим, несомненное с рациональной точки зрения противоречие между свободой и всемогуществом невольно склоняет мысль к эксцентричным решениям проблемы — в сторону ли полного унижения человека (Лютер) или в сторону еретических концепций, отрицающих или всемогущество Божие (Милль), или, наконец, само бытие Божие (Гартман).

Разрешение этой мучительной проблемы может быть намечено одним лишь только путем: признанием что Бог сотворил человека свободным существом, относительно независимым от Него Самого. Ибо всемогущий Бог, по определению своего всемогущества, имел полную власть сотворить существо, обладающее непосредственно Ему Самому неподвластной свободой.

Некоторые философы (например, Виндельбанд), знают, конечно, о таком решении проблемы, но считают его только словесным решением вопроса⁴². Ибо снова встает вопрос: или человек сотворен Богом вполне свободным, и тогда Бог уже не всемогущ (после творения); или Бог предусмотрел, какое употребление сделает человек из своей свободы, и тогда свобода становится опять—таки определенной Богом, т. е. перестает быть свободой.

Замечание Виндельбанда попадает в точку лишь относительно тех, кто повторяет зады богословия, не трудясь проникнуть в действительный смысл суждения: Бог сотворил человека свободным.

Ибо суждение это требует особого усилия мысли, чтобы правильно понять и усвоить его. Истинный смысл суждения: «Бог сотворил человека свободным» — не может быть понят только рационально по той простой причине, что мы имеем здесь дело с двумя сверхрациональными понятиями⁴³: с Абсолютом, который требует отрешения от всего относительного, и со свободой, которая по определению иррациональна, ибо неизбежно мыслится нами в связи с небытием (которое само по себе немислимо). Следовательно, в суждении: «Бог сотворил человека свободным» — перекрещиваются сверхрациональное и иррациональное. Но это не освобождает нас от обязанности помыслить себе эти сверхразумные реальности в их проекции на плоскость разума (так, впрочем, только и можно мыслить себе иррациональное). И в проекции на плоскость разума суждение это означает, что всемогущий Бог свободно ограничил свое всемогущество, ибо Он захотел сотворить свободу, а над свободой нельзя быть полновластным, не убив свободу. Ибо Бог захотел, чтобы свобода свободно признала Его власть, но не в порядке поражения в борьбе с Богом, а в порядке усмотрения Его абсолютного превосходства по ценности. Поэтому Бог наделил свободное человеческое существо тем, что Н.О. Лосский назвал «сверхкачественною творческою силою», т. е. способностью не только принимать решения, но и создавать новые качества в мире и в самом себе⁴⁴. Так, хотя творчество человека носит и относительный характер по сравнению с абсолютностью Божьего творчества, все же и оно содержит в себе элемент абсолютности.

Таким образом, суждение: «Бог сотворил человека свободным» — представляет собой не набор слов, а содержит глубокую истину, усмотримую, однако, сверх—дискурсивно, на основе мистической интуиции. Однако, повторяем, эта сверхразумность творения свободы нисколько не освобождает нас от обязанности мыслить ее и в рациональных категориях, хотя и неизбежно на фоне мистической интуиции.

И в таком своем качестве истина о сотворении человека свободным обязывает нас к

⁴² Виндельбанд В. О свободе воли. М., 1905. Критику учения Виндель—банда см. у Н.О. Лосского в работе «Свобода воли» (Избранное, М., 1991, с. 522–524).

⁴³ Лосский Н. Свобода воли [Избранное. М., 1991, с. 565–566].

⁴⁴ Об этом Н.О. Лосский подробно пишет в 6–й главе «Свободы воли» (см.: там же, с. 525–575).

утверждению, что Бог именно в силу своего могущества мог свободно ограничить свое всемогущество в акте творения свободного существа.

Также и антиномия всеведения Божьего и человеческой свободы существует только при рационалистической точке зрения. Ибо мы представляем себе всеведение (в отношении будущего) как сложный расчет будущего на основании данных прошлого и настоящего. То есть мы представляем себе всеведение Божие по образцу наших человеческих расчетов, наделяя Бога только качествами гениального математика. Но при этом мы не принимаем во внимание качественного отличия Божьего знания будущего от нашего предзнания.

Ибо в силу творческого характера мироздания и человеческой свободы будущее принципиально невыводимо из настоящего, поскольку всякое проявление свободы есть творчество, т. е. создание чего-то нового в бытии. Всякое творчество происходит во времени. Но Бог сверхвремени. Поэтому Он способен созерцать временной ряд как схватывающий в себе прошлое, настоящее и будущее, причем само это деление теряет смысл в вечности. Поэтому Божье всеведение носит характер не предвидения (видения будущего из прошлого), а провидения. Именно этот аргумент в пользу примирения свободы и всеведения был использован бл. Августином в его «Исповеди». Поскольку Бог есть существо сверхвременное, для Его видения не имеет значения, принадлежат ли познаваемые Им события к прошлому, настоящему или будущему, — Божественное видение есть видение в вечном настоящем («mine stans»⁴⁵).

Проф. Н. Лосский прав в том, что эти рассуждения бл. Августина в принципе решают вопрос, равно как и в том, что выражение «вечное настоящее» дает повод к ненужным по существу дела недоумениям⁴⁶. Только усмотрение абсолютной сверхвременности вечности, в которой пребывает Бог, освобождает человеческую мысль от мучительных противоречий в усвоении характера Божьего всеведения. Ибо это всеведение в отношении к свободе нуждается в дополнительных пояснениях, которые, с нашей точки зрения, были даны испанским философом-мистиком Молина, жившим в начале XVI столетия.

Если свобода иррациональна для нашего интеллекта, то нелепо и нечестиво было бы думать, что она превосходит и Божью способность разума. Мы, конечно, не можем представить себе всеведение Божье, но мы вправе задаться вопросом о своеобразии этого всеведения. Ставя этот вопрос, Молина рассуждает приблизительно так: своим разумом Бог знает все логически возможное, даже если бы оно и не было осуществлено в действительности. Своим же чистым видением Он усматривает все, что было, есть и будет. И наконец, Он обладает еще одним своеобразным знанием, которое Молина назвал «*scientia media*» («среднее знание»). Это особое знание таково, что в нем предвидится не только возможное вообще и не только имеющее совершиться, но имеющее совершиться с необходимостью, если Для этого будут исполнены ближайшие определенные условия. Под этими условиями Молина имеет в виду акты человеческой свободы.

Если перевести выраженную чересчур схоластически мысль Молина на наши обычные понятия, то можно сказать, что он имеет в виду гипотетическое знание такого, например, типа: если атом будет расщеплен, то последует страшный взрыв. Связь между расщеплением атома и взрывом носит характер строгой необходимости. Однако сам взрыв зависит от того, будет ли атом действительно расщеплен. Нашей свободе предоставляется расщепить или не расщепить атом, и в этом смысле мы могли бы Предвидеть взрыв лишь условно.

Подобно этому Бог знает, какие следствия выльются с необходимостью из того или иного акта свободы, но Он не предопределяет с необходимостью самих этих актов свободы.

⁴⁵ Букв.: «застывшее теперь» (лат.) — термин Августина («Исповедь», XI, 11; «О Граде Божьем», XII, 15), популярный в средневековой схоластике. Возражения Т. Гоббса против этого термина (приписывающего его Фоме Аквинскому) см. в: Гоббс Т. Сочинения в 2-х тт. М., 1991, т. 2, с. 517; М., 1989, т. 1, с. 605–606.

⁴⁶ См.: Лосский НО. Избранное. М., 1991, с. 573–574.

Это склоняет к мысли, что подобно тому как Бог свободно ограничивает свое всемогущество, так же свободно Он ограничивает свое всеведение, которое приобретает условный характер. Однако эта условность относительна: она означает не ущерб знания, а свободное введение дополнительных условий — ради сохранения свободы человека.

Однако сам Молина не делает такого вывода (о свободном самоограничении Божьего всеведения). По его учению, наличие свободы у человека требует особого вида всеведения Божьего (для предвидения судеб свободы) — именно такого, при котором «Бог безошибочно и предвечно предвидит, каким умонастроением будет руководиться данный человек при всех возможных комбинациях условий, и соответственно этому Он уделяет каждому особый вид благодати, вполне достаточной для спасения этого человека»⁴⁷. Как пример он приводит Петра и Иуду. Бог знал, что Петр отречется от Него, он знал также, что в конце концов Петр будет готов принять смертные муки ради Него, после того как новый, особый род благодати будет ниспослан ему. Также и в случае Иуды — Бог предвидел, что Иуда предаст Христа, несмотря на то, что и Иуде был ниспослан особый вид благодати, которая сама по себе (при ином умонастроении Иуды) была бы достаточна для его спасения.

Однако эти примеры наводят на новые недоумения. Значит, Бог не только знал, что Иуда предаст Христа и не воспользуется Его благодатью, но и сотворил Иуду таким недостойным. Но в таком случае свобода сводится на нет. Если же отвержение благодати есть свободный акт Иуды, то, значит, Бог оказался не всемогущим. А раз Он не всемогущ, то Он не обладает и всеведением, если только не предположить, что Он сотворил Иуду для гибели.

Одним словом, весь смысл рассуждений Молина и весь смысл его идеи о «*scientia media*» подсказывает мысль, что Бог свободно ограничивает свое всеведение. Иначе зачем бы ему понадобилось вводить «*scientia media*» — ведь всеведение Божье достаточно обосновано уже Его знанием всех возможностей и Его видением всего мирового процесса.

Но для нас идеи Молина ценны как указание на единственно правильный путь в попытке разрешить проблему свободы и всеведения, хотя сам испанский мыслитель и не дошел до конца этого пути, очевидно, в страхе высказать ересь ограничения Божьего всеведения.

Итак, мы приходим к выводу, что всемогущество и свобода прими-римы лишь при условии, что Бог согласился свободно ограничить свое всемогущество ради сотворения свободных существ. Всеведение же Божье и свобода были бы согласуемы между собой, если бы мы отказались от мысли о всеблагости Божьей. Но при условии всеблагости мы должны прийти к заключению, что Бог свободно ограничивает и свое всеведение — как необходимый результат самоограничения своего всемогущества.

Антиномия всемогущества и свободы, следовательно» остается неразрешимой рационально, хотя формальные признаки этого согласования были указаны нами. Все попытки снять эту антиномию путем отрицания одного из его положений (тезиса или антитезиса) приводят к кошмару предопределения или к трагедии неприкаянной свободы. Мало того, утверждение свободы без всемогущества оставляет неразрешимой загадку возникновения самой свободы, тогда как утверждение всемогущества Божьего делает, по крайней мере принципиально, приемлемой мысль о том, что только Всемогущий мог сотворить свободу. Поэтому бытие Божье есть условие возможности свободы.

Но эта мысль необратима: бытие Божье не требует свободы как своего условия. Бог вполне самодостаточен, и Он мог бы не творить ни мира, ни свободных существ. Но раз сотворив их, Он свободно ограничил свое всемогущество и свое всеведение — не потому, что Он не может быть всемогущим и всеведующим, а потому, что Он восхотел сотворить свободу. Следовательно, тут мы имеем дело вовсе не с ущерблением предикатов Абсолютного, а с той сверхполнотой их, которая способна к сотворению свободы.

⁴⁷ См.: Stegmüller R Geschichte des Molinismus. Aschendorf, 1935.

Поясним выводы, к которым мы пока пришли.

Теологический детерминизм неизбежно приводит к кальвинизму — учению о вечном предопределении (одних — к спасению, других — к гибели). Этот вывод по своим этическим последствиям легко может склонить к имморализму, притом двойного порядка: во-первых, Бог при этом превращается в какое-то метафизическое чудовище, не считающееся с императивами Добра. Во-вторых, если все предопределено, то нет никакой заслуги в добродетели и никакой вины в пороке.

По существу, теологический детерминизм является прообразом всякого детерминизма, и по кроющимся в нем выводам он страшнее материалистического детерминизма.

Единственным защитным аргументом против теологического детерминизма является указание на факт человеческой свободы и на догмат о творении мира Богом, Ибо понятие свободы, до конца продуманное, требует и свободы от Абсолютного. Понятие творения требует автономии сотворенного, иначе сотворенное было бы частью Божества (пантеизм).

Выше мы рассмотрели попытки совмещения человеческой свободы с Божьим всемогуществом (у бл. Августина и у Молина). По-видимому, эти попытки представляют собой предел, которого может достичь человеческая мысль в этом рационально неразрешимом вопросе.

Но рассуждения бл. Августина, Молина и некоторых других христианских философов указывают по крайней мере направление, в котором человеческая мысль может двигаться, чтобы если не достичь, то предощутить мыслью совмещение Божьего всемогущества и человеческой свободы.

Логический детерминизм

Нам остается рассмотреть еще одну разновидность детерминизма, которая редко излагается в трактатах о свободе воли. Это — «логический детерминизм», подчиняющий волю законам логики и этим якобы нарушающий ее свободу.

У Лейбница мысль об интеллектуальном Роке выражена в его учении об «истинах разума», противоположность которым невозможна и которым в конечном счете подчинено все бытие⁴⁸. Также Гегель, отбрасывая натуралистическую причинность, как будто бы стесняющую свободу, и повторяя, что «сущность духа есть свобода», учит о том, что существуют вечные законы разума, которые — ко благу Духа — подчиняют себе действительность. В этом смысле и нужно понимать его знаменитое изречение, что «все действительное разумно»⁴⁹. Саморазвитие Духа совершается, по Гегелю, хотя и диалектически, но в строгом соответствии с законами этой диалектики. Также Гуссерль говорит, что законы логики действительны для всех существ, будь то люди, звери, ангелы или боги⁵⁰.

Словом, в философии идея логической необходимости составляет ее традиционное достояние, хотя мысль эта выражена у большинства классиков скорее *implicite*, чем *explicit*.

Большой заслугой Льва Шестова является то, что он в своих писаниях всеми силами выводил эту идею на чистую воду и упорно твердил, что не законы природы, а именно

⁴⁸ В «Монадологии» (§ 13) Лейбниц писал: «Есть... два рода истин: истины разума и истины факта. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно» (Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. М., 1982, т. 1, с. 418). См. также рассуждение Лейбница об истинах разума в «Теодицее» (там же, т. 4, с. 76).

⁴⁹ См.: Гегель П.В.Ф. Философия права. М., 1990, с. 53.

⁵⁰ Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 7, 1903 [Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994, с. 175–353].

«разумные» законы логики являются величайшими противниками свободы⁵¹.

По Шестову, истина (именно разумная истина) поработает, и он с сочувствием приводит известную цитату из Достоевского, где герой «Записок из подполья» говорит, что «дважды два — четыре — прекрасная вещь, но и дважды два — пять — премилая иногда вещь»⁵². В принудительном характере истины Шестов видит величайшее посягательство на свободу.

Нам представляется, что эта контраверсия между свободой и истиной покоится на недоразумении. Нужно отличать формальную разумность (законы логики), являющуюся условием возможности и бытия и мышления, от «материальной» разумности — учения о примате разумности в бытии, которое действительно означало бы посягательство на свободу.

Война против закона в логике (в формальном смысле), объявленная разуму Шестовым и некоторыми крайними иррационалистами, представляет собой раздор разума с самим собой. Протесты против того, что «дважды два — четыре», если понимать их буквально, являются апологией безумия и были бы смешны, если бы дело ограничивалось одним буквальным смыслом таких протестов. — Законы мышления никакой опасности для свободы представлять собой не могут, ибо они являются условием возможности как свободы, так и принуждения⁵³. Законы логики не причастны ни к ошибкам, ни к нахождению истины, хотя и то, и другое возможно лишь при наличии этих законов, следует ли им ищущая мысль или уклоняется от них. Собственно, в случае ошибки здесь нет даже и уклонения, ибо одних законов тождества, противоречия и исключенного третьего недостаточно для нахождения истины, хотя без них не может обойтись никакое мышление.

Шестов приводит пример двух истинных логических суждений, между которыми он отказывается поставить знак равенства: «собака сдохла» и «Сократ умер». Ему кажется, что если оба эти суждения истинны, то это означает, что перед лицом принудительной истины смерть Сократа (трагедия) равнозначна смерти собаки (биологическому факту). Мало того, по Шестову, эти «истины» равнозначны истине «дважды два — четыре». Но, во-первых, здесь мы имеем дело с недопустимым смешением истин разума с истинами факта. Во-вторых, истинность суждений о смерти Сократа и собаки отражает истину о том, что и Сократ и собака — смертны. Если в отношении собаки это — полная истина (о ее смерти), то в отношении Сократа это — неполная истина, ибо в ней ничего не говорится о несомненном нравственном и интеллектуальном величии Сократа и о трагическом значении его смерти.

Поэтому примеры, приводимые Шестовым, несколько не подкрепляют его аргументации (отрицания общеобязательности истины), а свидетельствуют против него самого. — Шестов, помимо указанных ошибок, смешивает частные истины с Истиной — правду-истину с правдой-справедливостью.

Повторяем, что аргументация Шестова представляет собой легко опровержимое смешение понятий.

Можно даже высказать обратную мысль: наш разум именно потому способен находить истину, что он свободен. — Если бы логическое мышление протекало с принудительной фактической необходимостью, если бы наши душевные процессы были природно детерминированы, то как могли бы мы ручаться, что познаем хоть частицу истины? Ведь мы не были бы тогда в состоянии возвыситься над довлеющей над нами природной детерминацией, и ложные заключения возникали бы в нашем уме с такой же необходимостью, как заключения правильные.

⁵¹ Особенно «На весах Иова» [Париж, 1929; см. также: Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. М., 1993, т. 2].

⁵² См.: Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 2, с. 426: «Я согласен, что дважды два четыре; но... и дважды два пять премилая иногда вещь».

⁵³ Лапшин И. Законы мышления и формы познания [СПб., 1906].

Истина может быть познаваема лишь в таком случае, когда наш разум способен приводить себя в соответствие с истиной путем интеллектуального внимания к истине, путем интеллектуального, смыслонаправленного Усилия. Это значит, что мышление является спонтанной деятельностью разума, над которым не довлеет природная необходимость автоматического течения душевных процессов.

Иначе говоря, свобода от бытия является условием возможности познания истины⁵⁴. Поэтому те, кто жалуются на «принудительный» характер истины, в сущности, овеществляют истину, делают из нее бытие, тем самым низводя истину до степени вещи. Порабощает бытие, а не истина. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»⁵⁵. Истина — духовна. Дух же не порабощает, ибо он дышит свободой. Порабощать может бытие, а не истина.

Но протесты Шестова оправданны в отношении тех, кто недостаточно духовно понимают истину, кто «материализуют» истину, подменяя ее авторитетом — хотя бы авторитетом разума. Ибо разум сам по себе может ошибаться, и разум должен соотноситься с объективно существующей истиной, а не наоборот — не истина должна соотноситься с разумом. Поэтому протеста Шестова оправданны, поскольку они направлены против тех, кто «овеществляют» истину.

Так, протесты Шестова оправданны в отношении тех концепций, которые превращают личность в «духовный автомат» (Лейбниц) или в орудие Мирового Разума. Они оправданы в отношении Гегеля, для которого свобода есть «познанная необходимость». (Оговоримся, что в устах Гегеля это «экспропрированное» марксистами крылатое словцо имело не-материалистический смысл: под необходимостью он разумел не природную, а «разумную» необходимость⁵⁶). Если бы истина реально детерминировала человеческую волю, то такая «диктатура истины» была бы несовместима со свободой, и тогда истина

⁵⁴ Lewitzky S. Freiheit und Erkenntnis. Archiv der Karlsuniversitat in Prag, 1941.

⁵⁵ Ин. 8,32: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными».

⁵⁶ Эту «экспроприацию» произвел Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге», где он писал: «Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости. “Слепа необходимость, лишь поскольку она не понята”. Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода» а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей» (Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. М., 1988, с. 112).

В полемически заостренной форме аргументы Ф. Энгельса повторил

В.И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм» (М., 1989, с. 201–205). С сокрушительной критикой этой книги Ленина выступили И.А. Ильин («Русские ведомости», 29 сентября 1909 г.; рецензия перепечатана в: Ильин И.А. Сочинения в 2-х тт. М., 1993, т. 1, с. 44–45) и С.Л. Франк («Слово», 12/25 июня 1909 г.; перепечатана в: Вопросы литературы. 1994, вып. IV, с. 132–133).

Критику марксистского понимания свободы как «познанной необходимости» см. у Б.П. Вышеславцева (Философская нищета марксизма. Франк-фурт-на-Майне, 1957, с. 70–74).

Положение Гегеля, цитируемое Ф. Энгельсом, находится в прибавлении к § 147 «Энциклопедии философских наук» и в современном переводе звучит так: «Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии...» (Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. М., 1974, т. 1, с. 323).

Полную подборку суждений Гегеля о свободе составил И.А. Ильин в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (СПб., 1994, с. 255–270). У него же встречается понятие «трагедия свободы». Заканчивая свой анализ понятия «свободы» у Гегеля, И.А. Ильин пишет: «Жизнь мира протекает не только в совмещении двух взаимоисключающих стихийных сил, но и в невозможности свести себя целиком к абсолютной свободе, ибо мир не может превратиться без остатка в чистую мысль, а если бы он в нее превратился, он перестал бы быть миром. Абсолютная свобода возрождается в мире, но не поглощает его целиком. Вот почему путь Божий в мире слагается не в драматическую поэму, как это нередко предносится Гегелю, а в трагедию.

Эта трагедия свободы нигде не обнаруживается яснее, чем в жизни человеческой души, воли и конкретной нравственности» (Ильин И. Указ. соч., с. 270).

делала бы нас рабами, а не свободными. Мало того, тогда истина стала бы равнозначной авторитету (в данном случае — авторитету Разума), и тогда истина была бы, субъективно говоря, неотличима от заблуждения. Предпосылкой возможности познания истины является свобода субъекта от истины: тогда свобода нахождения истины обесценивалась бы и сводила на нет освобождающий эффект познания истины.

Давно уже было замечено, что у Канта в противоречии с замыслом его учения дана автономия разума, а не автономия реального лица⁵⁷. У Гегеля же автономия разума превратилась в абсолютный суверенитет разума с несомой им в себе логической необходимостью. Протест Шестова против таких концепций, повторяем, вполне оправдан: тогда истина становится идолом, хотя бы и духовного порядка. И рабство у логических императивов, более утонченное, чем рабство у бездушной материи, все же остается рабством, и даже таким, против которого некуда и некому апеллировать.

Истина принуждает идеально, а не реально. Человек имеет свободу противиться истине — но тогда-то он и теряет свою положительную свободу, ибо начинает поклоняться лжи. Когда же наш разум возвышается до познания истины (хотя бы «низких истин»⁵⁸), то он обретает реальную положительную свободу, хотя бы это познание «приумножало скорбь»⁵⁹.

Знать и быть несчастным от знания — «горе от ума» — более высокое состояние, чем даже пребывание в райском невинном неведении. Вкушение плодов познания добра и зла свидетельствует как о греховности человека, так и об обретении им опыта свободы.

Трагедия человека — не в том, что он стал познавать истину, а в том, что он отпал от Истины и должен теперь познавать ее через скорбь. Но лишь односторонняя истина приносит скорбь. Полная же Истина есть всегда истина в духе свободы, и она содержит в себе истину свободы. Поэтому диссонансы частных истин разрешаются в полной истине высшей гармонией духа.

У Шеллинга есть мысль о том, что познание Абсолютного ограничивало бы свободу человека⁶⁰. Отсюда он выводил императив морального запрета непознания Абсолютного. Здесь парадоксальная формулировка вуалирует глубокую мысль о том, что полная истина познается не только разумом, а сердцем, и только истина, познанная также и сердцем, преображает собой все существо человека. Истина, познанная только разумом, не была бы полной истиной и поработала бы. Познание Абсолютного одним разумом при непросветленности сердца Абсолютным размагничивало бы волю к действию, и сама истина Абсолютного предстала бы в одеянии принудительной внешней необходимости. Хомяков хорошо говорит о том, что «Христос зримый — это была бы истина неотразимая, тогда как Богу угодно было, чтобы мы познавали истину свободно»⁶¹.

⁵⁷ Kroner R. Von Kant bis Hegel. 1929.

⁵⁸ Слова А.С. Пушкина из стихотворения «Герой» (1830):
Тьмы низких истин мне дороже Нас возвышающий обман.
(Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10-ти тт.
М., 1981, т. II, с 192)

⁵⁹ Слова Екклесиаста (1, 18): «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь».

⁶⁰ Schelling. Ueber die menschliche Freiheit [«Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 2, с. 86–158].

⁶¹ Слова А.С. Хомякова цитируются не вполне точно: «Христос зримый — это была бы истина, так сказать, навязанная, неотразимая (по вещественной осязаемости ее проявления), а Богу угодно было, чтобы истина усвоилась свободно» (Хомяков А.С. Сущность западного христианства. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу, брошюры г. Лоранси. Монреаль, 1974, с. 188–189).

Поэтому автономия человека от истины — необходимое условие свободного познания истины.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ГНОСЕОЛОГИЯ СВОБОДЫ

СТРУКТУРА ПРИЧИННОСТИ

Наша критика материалистического и психологического детерминизма была до сих пор «имманентной». Она основывалась на традиционном понимании причинности, которым оперирует традиционный детерминизм. При этом мы сводили к абсурду, к внутренним противоречиям схему детерминизма, указывая на присущие этой доктрине внутренние пороки.

Однако сама идея причинности нуждается в критическом анализе. При попытке конкретно помыслить причинность мы наталкиваемся на ряд законных сомнений и вопросов: существует ли причинная связь (причина — следствие) объективно, или она есть только субъективная категория сознания? Если эта категория субъективна, то составляет ли она необходимый предикат мыслящего сознания, или мы можем обходиться без нее? И какие категории можем мы тогда предложить взамен?

Если она объективна, то что составляет сущность и закон «причинения»? Обязательно ли получается одно только следствие из данной причины, или таких следствий может быть несколько? Есть ли причинная детерминация единственный род детерминации, или существуют еще другие формы детерминации, например, детерминация целевая или логическая? Совместима ли причинность со свободой, или они исключают друг друга?

Эти и другие вопросы совершенно естественно и законно возникают в нашем уме, коль скоро мы задумываемся над категорией причинности.

Для начала попробуем сосредоточиться на самом понятии причинности и проанализируем ее категориальную структуру.

Что всякое действие имеет причину, есть, по крайней мере, постулат нашего сознания. Во всяком случае, идея беспричинного действия вступает в противоречие с законом достаточного основания и нереализуема в мысли. Аристотель сказал бы по этому поводу: «Так можно сказать, но нельзя мыслить».

Идею причинности можно сводить к чему-то иному, как, например, Юм сводил ее к «правильной последовательности явлений»⁶². Но в таком случае нужно, по крайней мере, вместо причинности предложить нечто взамен. Во всяком случае, начинать анализ причинности необходимо с нее самой.

Итак, всякое действие имеет причину. С другой стороны, какие причины производят какие следствия — об этом мы узнаем только из опыта. Но мы не стали бы искать причин и следствий, если бы в наших поисках не руководились заранее данной «априорной» идеей причинной связи. При этом понятие причины требует, чтобы она лежала «вне» следствия и существовала «до» следствия, равно как чтобы она была достаточным основанием следствия.

Будем в наших дальнейших рассуждениях руководиться понятиями замкнутой и

⁶² «Если какой-нибудь один класс явлений, — писал Д. Юм, — всегда, во всех случаях, соединялся с другим, мы уже не колеблясь предсказываем одно явление при появлении другого и пользуемся этим способом рассуждения, который один только может удовлетворить нас в фактах или существовании чего-либо. В таком случае мы называем один объект — причиной, другой — действием; мы предполагаем, что между ними существует некоторая связь, что в одном из них находится некоторая сила, с помощью которой он безошибочно производит другой, причем действие его в высшей степени достоверно и необходимо.

Итак, идея необходимой связи между явлениями возникает, по-видимому, когда мы встречаемся с рядом сходных примеров построения связи этих явлений...» (Юм Д. Исследование о человеческом разумении. СПб., 1902, с. 83–84).

открытой систем. В замкнутой (пространственно) системе условие «вне» будет элиминировано: в ней всякое предшествующее состояние системы должно считаться достаточной причиной последующего, и сам закон причинности совпадает тогда с законом инерции, развертывающимся во времени. По отношению к такой системе будет оправданным заключение Гербарта⁶³, что причина уже содержит в себе следствие, хотя бы это следствие «проявилось» через какой-то отрезок времени.

Но по отношению к открытой системе требование «вне лежащей причины» будет обязательным. Здесь воздействия «извне» будут постоянно или время от времени воздействовать на функции данной системы.

С точки зрения мыслящего существа, заключенного в пределах замкнутой системы, эти воздействия будут как бы беспричинными. Но с точки зрения зрителя, обзорающего обе системы, здесь будет наличествовать строгая причинная связь. В реальности мы почти никогда не имеем дела с абсолютно замкнутыми системами, и потому действие одной системы на другую постоянно имеет место.

Однако изучать характер причинной связи мы можем только по отношению к системам, считающимися замкнутыми. Ведь всякий эксперимент основывается на изоляции системы, действие на которую или действие которой мы хотим изучить.

В конкретном опыте нам даны параллельные причинные связи, то и дело перекрещивающиеся между собой, постоянно испытывающие воздействие одной на другую. Отсюда следует, что всякая причинная связь между относительно замкнутыми системами носит характер *взаимодействия*. Одна система не только пассивно испытывает воздействие другой, но и, в свою очередь, обратно воздействует на первую. Только по отношению к абсолютно замкнутой системе, полагаемой за целое, можно было бы сказать, что закон причинности совпадает с законом инерции: тогда все ее будущие состояния принципиально предсказуемы из настоящего, и настоящие — из прошлого. Ибо здесь не было бы взаимодействия и все действия системы были бы непрерывны, так что различие на причины и следствия было бы до известной степени произвольным — оно совпадает с делением на прошлое, настоящее и будущее.

Но по отношению к открытой системе можно и должно будет указать момент причинного воздействия и момент изменения, не содержащего в предшествующем состоянии данной системы.

Но взаимодействие должно мыслиться в категории одновременности, а не в категории последовательности⁶⁴. Взаимодействие, конечно, может быть причиной последующих изменений и само вызвано встречей систем, но сам момент взаимодействия не будет подходить ни под категорию причины, ни под категорию следствия, ибо он будет связью двух одновременных действий. Природа взаимодействия такова, что изменения в каждой замкнутой системе не могут быть объяснены ни только изнутри ее, ни только извне. Во взаимодействии дано синтетическое единство обеих систем.

Конечно, если мы заранее знаем обе системы, то их «встреча», механистически говоря, и ее последствия могут быть математически точно предусмотрены. Но тогда мы, в сущности, имеем дело с одной системой, только в целях расчета разложенной на части в нашем уме. В реальном же взаимодействии мы всегда имеем дело не только с механической суммой двух систем, но и с неким «X», с неким «поушп'ом», представляющим собой органическое целое, рождающееся из взаимодействия. Поэтому чистый детерминизм имеет априорную значимость только по отношению к замкнутой системе (хотя бы искусственно разделенной в нашем уме на части). По отношению же к открытой системе момент взаимодействия вносит

⁶³ О И.Ф. Гербарте см.: Шишкин Н.О. О детерминизме в связи с математической психологией // Вопросы философии и психологии. 1891, № 8.

⁶⁴ Lotze R.H. An outline of metaphysics. Transl. from german by D. Ladd. Boston, 1884.

в причинность такое дополнение, при котором она теряет свой первичный, однозначно–детерминистический смысл. И, однако, взаимодействия входят в состав причинности (понятой в своем целостном смысле). Ибо, упразднив взаимодействие, мы неизбежно сводим причинность к инерции, и тогда теряется требование «внеположности», *сопри*– надлежащее к сущности причинности. Причинность находит во взаимодействии свое ограничение, но в то же время взаимодействие требуется природой причинности.

Хорошо говорит о природе взаимодействия Гегель: «Во взаимодействии, хотя причинность не полагается в ее подлинном смысле, сам процесс в подлинном смысле отменяется, поскольку прямой *переход причины* в следствие и следствия в причину образует круг... в понятии взаимодействия заключено, что причина не просто переходит в следствие, становясь причиной нового следствия, но возвращается к себе, что она, причина, не просто обнаруживается в следствии, но осуществляет себя в ней, так что понятие необходимого следствия возвышается до понятия самоосуществления, а понятие необходимости возвышается до свободы»⁶⁵.

Понятие взаимодействия предполагает, что вступающая во взаимодействие система имеет свою внутреннюю точку опоры, исходя из которой она может оказывать сопротивление воздействующей на нее системе, претерпевать изменения, не разрушаясь, и т. д. Иначе говоря, взаимодействие предполагает наличие некоего субстанциального центра у находящейся во взаимодействии системы. Собственно, даже сам причинный ряд, взятый вне взаимодействия, т. е. развертывающийся во времени по инерции, также предполагает свою «субстанцию», благодаря которой все члены ряда все же не рассыпаются на «атомические» происшествия, но образуют целостный ряд. Ибо субстанция есть то, что «претерпевает» связь причин и следствий, оставаясь тождественной себе. Так, напри–мер, причинные процессы материального порядка предполагают наличие материи как субстанции. Связь между категориями причинности и субстанции была яснее всего усмотрена Кантом, который поставил их в один категориальный ряд⁶⁶.

Однако при инертном понимании причинности сама субстанция должна пониматься инертно. В пределах замкнутой системы сама субстанция будет замкнутой, не подвергающейся никаким изменениям при изменениях своих «модусов»⁶⁷.

Но при открытой системе дело меняется: здесь субстанция вступает во взаимодействие с иными субстанциями, сама претерпевая изменения, но оставаясь все же внутренне тождественной себе. В открытой системе субстанция приобретает или теряет те или иные «акциденции»⁶⁸. Собственно, субстанция есть то, чем держится единство данной системы, несмотря на испытываемые ею воздействия. Самым классическим примером субстанции, способной к приобретению или утере «акциденций», является наше «я». Я постепенно меняюсь, но остаюсь при этом самим собой. То есть я постоянно приобретаю или теряю те или иные «акциденции».

Исходя из органической связанности причинности, взаимодействия и субстанции и из первичности категории субстанции в этом ряду, мы можем дать такое предварительное

⁶⁵ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 334.

⁶⁶ Кант И.. Критика чистого разума, перевод Н. Лосского. СПб., 1903 [М., 1994, с. 162. «Так как всякое следствие есть нечто происходящее, — пишет здесь И. Кант, — стало быть, изменчивое, которое обозначает время по его последовательности, то последним субъектом изменчивого служит постоянное как субстрат всего сменяющегося, т. е. субстанция»].

⁶⁷ Модус — в системе Спинозы свойство субстанции, присущее ей лишь в некоторых состояниях, в отличие от атрибута (неотъемлемого свойства).

⁶⁸ Акциденция (от лат. *accidentia* — случай, случайность) — термин для обозначения единичного, случайного, несущественного проявления субстанции.

определение причинности: причинность есть закон взаимодействия субстанций, данный в аспекте временной последовательности. Тогда инертивная причинность замкнутой системы будет частным случаем этого общего определения, а именно таким частным случаем, при котором взаимодействие превращается в простое действие. Но в таком случае причинность теряет свой динамический характер и совпадает с временной последовательностью.

Следовательно, причинность прежде всего зависит от характера субстанции, лежащей в ее основе. В замкнутой системе причинность будет механически однообразной, в открытой она приобретает динамичность и превращаемость. Закон причинности в замкнутой системе будет выражаться в формуле: из «а» следует «б» (с необходимостью). В открытой же системе он будет выражаться в формуле: если будет дано «а», то из него последует «б». Условие «если» здесь существенно, так как, с точки зрения одной системы, нельзя знать наперед, будет ли иметь место внешнее воздействие «а». Отсюда следует, что закон причинности в открытой системе будет зависеть как от свойств данной системы, так, при условии ее неизменности, и от того, последует ли причина «а». Следовательно, действие закона причинности (в открытой системе, с которой мы практически всегда имеем дело) носит по своей природе условный характер. Следовательно, закон причинности будет носить характер единообразия лишь при условии простоты и единообразия явлений как выразимых в формулах «а» и «б». Если вместо обычного воздействия «а» будет воздействие «д», то отсюда получится не обычное следствие «б», но некое «е». В тех случаях, когда воздействие «а» неотвратимо, следствие «б» будет иметь место с потенциально бесконечной однообразностью. Но уже при вступлении в силу воздействия «а₁» получится сравнительно новое следствие «б₁». На этой условности закона причинности основаны научные эксперименты, когда, искусственно изолируя данную систему и подвергая ее затем особым воздействиям, мы можем получать желаемые результаты. Таким образом, человек способен пользоваться законом причинности для получения желаемых им следствий, т. е. овладевать природой. Конечно, овладевать природой мы можем, пользуясь ее же законами, приспособляясь к этим законам: «*natura vincitur parendo*» («Побеждаем природу, подчиняясь ей»). — *Бэкон Веруламский* 69).

Но обычно детерминисты не замечают основного условия этого овладения силами природы: неподверженности нашего «я» закону причинности. Разумеется, всякое действие нашего «я» неизбежно вплетается в сложную сеть мировых закономерностей. Но предпосылкой овладения силами природы с их причинами и следствиями является неподверженность нашего «я» в его субстанциальной основе цепи причин и следствий. Иначе как могло бы «я» рассматривать причины и следствия как объекты, если бы оно не было стоящим над ними субъектом? Наше «я» не могло бы сознавать законов природы и овладевать ими, если бы оно было лишь частью природы. Детерминисты, с восторгом говорящие об овладении человеком силами природы и защищающие в то же время (обычно с пеной у рта) стопроцентный детерминизм, подрывают основы того самого, что они больше всего ценят: возможности овладения природой силами человеческого гения. Они правы в утверждении строгих закономерностей в природе, но они глубоко заблуждаются в сведении этой закономерности исключительно к закону причинности. Сама категория цели и средства (являющаяся условием возможности овладения силами природы) невыводима из причинности, хотя и предполагает наличие причинности как материала своего применения⁷⁰.

Но нас сейчас интересует другая сторона вопроса: если мы все-таки признали, что из данного «а» неизбежно следует «б», и если этим «б» будет наша личность, то что

⁶⁹ «Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется, в действии представляется правилом» (Бэкон Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1978, т. 2, с. 12).

⁷⁰ Вышеславцев Б. Этика Фихте. СПб., 1914.

выигрывает индетерминизм от признания структурной условности закона причинности? Здесь необходимо вспомнить, что субстанциальность является условием возможности действия закона причинности и что следствие «б» из причины «а» получится неизбежно при условии неизменности данной субстанции. В случае же, если являющаяся предметом воздействия субстанция способна к изменению своих свойств, то при повторном воздействии условия «а» может получиться новое следствие «и». Вообще никакого следствия из воздействия «а» не получится не может — это противоречило бы самой структуре закона причинности, согласно которой причина должна вызывать какое-то следствие. Но каким именно будет следствие — вопрос остается открытым при условии способности субстанции к хотя бы частичному изменению своих свойств. Мы подчеркиваем: свойств, а не проявлений, ибо проявления могут иметь место лишь при наличии соответствующего мотива. — Мы неспособны действовать без мотивов, но мы обладаем способностью модифицировать мотивы, так что один и тот же (абстрактно говоря) мотив может вызвать различные поступки.

Так, один и тот же (формально говоря) мотив зависти может одного толкнуть на низкие поступки вплоть до преступления, другому же дать повод к преодолению своих недостатков. Конечно, в последнем случае мотив зависти модифицируется, «сублимируется» в стремление к совершенствованию, так что первоначальный мотив зависти превращается в мотивы более благородного характера.

Вообще, чем выше стоит субстанциальный деятель в иерархии бытия, тем в большей степени внешний мотив «интроецируется», тем более он из грубой причины превращается в повод для раскрытия внутренних свойств деятеля. Тут все зависит от свойств субстанций, вступающих между собой во взаимодействие. Если эти субстанции единопородны, т. е. являются относительно автономными частями одной объемлющей их субстанции, то взаимодействие субстанций частного характера можно будет свести, в конце концов, к развертыванию основной субстанции во времени. Тогда причинность, повторяем, будет равнозначна закону инерции.

Если, с другой стороны, субстанции были бы абсолютно разнопородны, то опять-таки никакого взаимодействия не получилось бы, ибо взаимодействие предполагает хотя бы частичное единосущие субстанций как общий знаменатель их взаимоотношений.

Следовательно, взаимодействие может получиться лишь при двух основных условиях: при частичной разнородности субстанций, не достигающей, однако, степени абсолютной разнопородности. Говоря языком Лосского, взаимодействие предполагает формальное единосущие субстанций при индивидуальности их характера; перефразируя выражения Лосского, при конкретном разносущии субстанциальных деятелей.

Дело здесь осложняется иерархичностью строения бытия: обычно взаимодействуют деятели разной степени сложности и развития.

Чем ниже по своему бытийственному развитию вступающие между собой во взаимодействие субстанции, тем более взаимодействие будет подходить под модель механической причинности. Чем выше по бытию стоят субстанции, тем более утонченный характер будет носить их взаимодействие. Беря эту проблему в ее вертикальном (иерархическом) разрезе, можно сказать, что воздействие низших субстанций на высшие будет носить причинный характер однако с учетом существенной поправки на «интроекцию»⁷¹ причин, на своеобразии высших субстанций, являющихся предметом воздействия низших. Воздействие же высших субстанций на низшие будет носить характер целесообразной деятельности, причем низшие субстанции будут играть роль средства по отношению к целям высшей субстанции. С абстрактной точки зрения, целесообразность есть особая модификация причинности: тут также действует закон достаточного основания,

⁷¹ Интроекция — в широком смысле слова включение индивидом в свой внутренний мир воспринимаемых им взглядов, мотивов и установок других людей.

однако здесь отменяется слепая форма причинности, ибо в целесообразности деятельность определяется не позади лежащей причиной, но впереди предносящейся целью. Тогда причинность «сублимируется»⁷² в целесообразность.

Эта проблема требует особого рассмотрения. Условимся при этом называть причинностью (в узком смысле) воздействие низших субстанций на высшие и целесообразностью воздействие высших субстанций на низшие.

ПРИЧИННОСТЬ И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ

Из механической модели причинности нельзя вывести всех тех сложных и утонченных форм воздействий и взаимодействий, с которыми мы сталкиваемся в органическом мире, в социальной и психической жизни. Ибо математическая вероятность того, что слепая игра материальных частиц создаст такой сложный организм, как, например, человеческое тело, и что организм этот будет удерживать свою структуру, свою «форму» на протяжении 70 лет, — вероятность эта бесконечно мала. Она выразится в бесконечно малой дроби, возведенной в бесконечно большую степень.

Для объяснения высших форм взаимодействий необходимо постулировать принцип целесообразности, который только и делает понятным (конечно, не познанным) первофеномен жизни. Во всяком случае, необходимо признать эту целесообразность хотя бы в ее минимуме — в инстинкте самосохранения и сохранения рода.

Все ухищрения механистов, пытающихся обойтись без принципа целесообразности, философски беспомощны. Механисты находят бесчисленные механические подробности сложного механизма жизни — и априорно можно предсказать, что на этом пути их ждет много открытий все новых и новых причинных связей. Это создает иллюзию, что придет время, когда все органические явления будут, наконец, объяснены причинно, не прибегая к идее целесообразности. Но объяснить координацию всех реально существующих причинных связей а priori невозможно, не постулировав идеи «органического целого» как чего-то большего, чем сумма частей. Органическое же целое в силу своей органичности должно действовать целенаправленно. Ибо целенаправленность есть нормальная функция органического целого, так же как механическая причинность есть нормальная функция механического агрегата⁷³.

Целое же всегда нечто большее, чем сумма частей, и части существуют не иначе как на основе целого. Поэтому глубоко прав Лейбниц, констатировавший, что «организм есть механизм с бесконечно большим количеством частей и функций»⁷⁴. Но то, что с внешне механической точки зрения есть бесконечно большая сумма, с внутренней, органической точки зрения, предстает как единый целесообразный акт.

При такой точке зрения всегда будет научно оправданно искание новых и новых причинных связей и всегда будет философской слепотой отрицать при этом принцип целесообразности.

Ибо целесообразность включает в себя причинность и может быть разложена на ряд причинных связей — подобно тому как живой организм есть также и физическое тело,

⁷² Сублимация (от лат. *sublimo* — высоко поднимаю, возношу) — одно из основных понятий психоанализа, введенное в науку З. Фрейдом и означающее трансформацию сексуальных влечений в социально приемлемую форму. С помощью этого понятия З. Фрейд выводил из низших психических форм высшие — такие, как научная деятельность, художественное и философское творчество.

⁷³ Левицкий С. Основы органического мировоззрения. Лимбург/Лан: Посев, 1947.

⁷⁴ В письме к леди Мешэм от 30 июня 1704 г. Лейбниц писал: «Я определю организм, или естественную машину, как такую машину, в которой каждая часть опять есть машина, и, следовательно, тонкость устройства доходит в ней до бесконечности, ибо ни одна мелочь не упущена...» (Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. М., 1983, т. 2, с. 594).

которое можно рассматривать чисто анатомически или физико–химически. Поэтому точки зрения целесообразности и причинности, понятые в правильной перспективе, не противоречат, а дополняют друг друга.

Обычное возражение механистов о том, что ссылка на целесообразность делает излишней научную работу по отысканию причинных связей, бьет мимо цели по двум главным причинам: ссылка на идею целесообразности действительно делает принципиально понятной загадку организма, но это еще не значит, что ссылка эта объясняет «все». Для такого объяснения нужно было бы показать, какое соотношение существует между причинностью и целесообразностью и как они сочетаются в каждом индивидуальном случае — а тут работы непочатый край.

Но, вообще говоря, совмещение причинной и телеологической детерминации в органическом мире есть, с точки зрения рассудка, настоящее чудо, притом чудо, ежесекундно совершающееся.

Введение понятия органического целого и «субстанциального деятеля» как организатора и направителя физико–химических процессов в организме, разумеется, не делает еще чудо органической жизни познанным. Но органическое миропонимание, вводя сверхдискурсивное, метафизическое понятие «деятеля», дает возможность понять принципиальную возможность такого чуда. Ибо целенаправленность является нормальной формой функционирования органического целого.

Нужно отличать при этом сплошную целесообразность от целенаправленности. Сплошная целесообразность означала бы раз навсегда установленный порядок целей и средств, существующий в мире. Целенаправленность же допускает возможность искажения и ошибок в выборе целей и средств без устранения при этом телеологической формы деятельности органических целых. В связи с этим нужно отличать «трансцендентную целесообразность» от целесообразности имманентной⁷⁵. Трансцендентная целесообразность означает целесообразность, раз навсегда заложенную в организме свыше, так что организму остается лишь слепо и инертно следовать планам Творца. Следует заметить, что такая чисто «трансцендентная целесообразность» была бы возможна и при механическом строении Вселенной — если представить себе Бога как гениального механика, заводящего гигантскую машину Вселенной.

При этом понятие «имманентной целесообразности» пришлось бы выбросить за борт. Под «имманентной целесообразностью» подразумевается целесообразность, осуществляемая изнутри свободной самоак–тивностью тел. Понятие «имманентной целесообразности» чрезвычайно важно для органического миропонимания, ибо оно дает возможность понять природу как единое органическое целое и способно объяснить явные перебои целесообразности, не сваливая вину за эти перебои на Творца.

«Имманентную целесообразность», повторяем, лучше обозначить словом «целенаправленность», ибо она предполагает возможность ошибок и искажений в выборе целей и средств и способна объяснить нецелесообразность многих телеологических функций.

Проблема целесообразности интересует нас главным образом в ее антропологической проекции — в отношении к человеку.

Вопрос о взаимоотношении целесообразности и причинности тесно связан с проблемой воздействия души на тело. Ибо воля действует целенаправленно (сознательно или бессознательно), тело же в силу своего материального состава может подчиняться лишь закону причинности. И тем не менее, поскольку душа (пусть в ее низших функциях) направляет деятельность тела, постольку в нашей ежедневной практике мы ежеминутно совершаем чудо превращения материальной причинности в осмысленную целесообразность (с точки зрения тела) и чудо использования причинности в интересах целесообразности (с

⁷⁵ Лосский Н. Материя и жизнь [Берлин, 1927].

точки зрения души).

Как же может нематериальная, непротяженная душа воздействовать на материальное, протяженное тело и не нарушать при этом закона сохранения энергии? — Ведь *прямое*, «материализованное» вмешательство души в телесные процессы означало бы привнесение новой энергии в материальные процессы тел, между тем как закон сохранения энергии остается до сих пор непоколебленным? Разрешение этой загадки было давно уже удовлетворительно намечено Декартом, согласно учению которого, душа лишь направляет телесные процессы, не воздействуя на них материальным или энергетическим образом. Если, например, материальная частица «а» в нашем теле движется в одном направлении, а для совершения целесообразного поступка (например, протягивания руки) нужно изменить направление ее движения, то это изменение совершается через «магическое» воздействие души, причем энергия данной частицы (или ее комбинаций) не претерпевает при этом никакого урона или прибавления. Ибо здесь действует не механический толчок, а «дирижерское» приказание души.

На вопрос, как возможно такое «дирижерское» руководство тела душой, у Декарта нет, однако, удовлетворительного ответа. Ибо он стоит на позиции крайнего дуализма телесной и духовной субстанций⁷⁶.

Но с точки зрения органического миропонимания возможно модифицировать мысль Декарта, оставляя в сохранности ценное ядро этой мысли. Если мы примем, что всякая материальная частица имеет своей основой сверхпространственного «деятеля», пусть находящегося на низшей степени развития, и что всякая духовная сущность воплощена в материальной, то мы должны будем говорить о взаимовоздействиях не чистой души и чистого тела, а о взаимовоздействиях высших и низших психофизических единств⁷⁷. На высших ступенях развития мы будем иметь дело с приближением к чистому духу, на низших — с приближением к чистой материи. Но в обоих случаях мы будем иметь дело с психофизическими единствами.

С этой точки зрения, воздействие низших телесных (уже одушевленных) органов на высшие центры всегда будет «причинным». В этом смысле тело мощно влияет на душу. Поражения или ранения отдельных телесных органов, конечно, сильно влияют на наше физиологическое, а иногда и душевное «самочувствие», иногда отзываящееся и на нашем душевном состоянии. Поражения же особо важных нервных центров («высших» телесных функций) прямо воздействуют на нашу душу, превращая внутренний упорядоченный космос души в хаос безумия и в пределе причиняя смерть организму.

Воздействие же высших психофизических центров на низшие всегда будет носить целесообразный, осмысленный характер. Поэтому воздействие души на тело не только причинно, но прежде всего целесообразно. Оно выражается в овладении телом душой, в использовании телесных рефлексов ради совершенства целесообразных поступков.

Таким образом, воздействие тела на душу и души на тело качественно различно: первое носит причинный, второе — целесообразный характер. Здесь мы имеем дело с разными типами детерминации. Обычные материалистические аргументы о влиянии тела на душу доказывают лишь одну сторону взаимозависимости тела и души (зависимость души от тела). Но нужно отдать себе отчет в характере этой зависимости: или тело может являться нормальным инструментом для проявления деятельности души, или же телесные повреждения приводят к душевному расстройству. Но до сих пор нигде не удалось побудить душу к нормальной, творческой деятельности через влияние на душу «снизу», тела, А материализм оказался бы прав, если бы воздействие тела на душу носило не только

⁷⁶ См. трактаты Р. Декарта «Описание человеческого тела» и «Страсти души» (Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 1, с. 423–460, 482–672).

⁷⁷ Stern W. Person und Sache. Leipzig, 1924.

ограничивающий, а творчески—определяющий характер — если бы можно было по физическому произволу создавать гениев, делать людей моральными и пр. А это, по-видимому, так же невозможно, как невозможно создать чисто механическим путем живую клетку.

Такая постановка вопроса не только намечает возможность совмещения причинности и целесообразности, но и ставит границы этим функциям. Но проблема здесь много сложнее: строго говоря, низшие телесные органы и центры автоматических рефлексов совершают свою деятельность автоматически, помимо прямого влияния нашей персональной души. Моя душа вряд ли участвует в направляемости функций пищеварения, например. Но ведь нужно помнить, что человеческий организм представляет собой сложное единство целого иерархического ряда соотнесенных друг с другом функций. Параллельно этому в душе можно различить ряд иерархических психических инстанций. В нашем «я» есть много такого, что не является, строго говоря, нашим «я». Например, сексуальные побуждения по своей природе имперсональны и руководятся голым «принципом наслаждения». Они могут приобрести персональный характер лишь в порядке их относительной «сублимации».

Уже Аристотель отличал «животную душу» от интеллекта⁷⁸. В наше время мы вряд ли можем принять аристотелевскую терминологию по причине ее излишней упрощенности. На самом деле и в пределах «животной души» нужно различать между относительно высшими и относительно низшими психофизиологическими инстанциями. Но аристотелевская идея об иерархическом строении души остается правильной.

Отношение причинной или целевой детерминации существует не между «духом» и «телом», а между высшими и низшими центрами психики или, выражаясь физиологически, между высшими и низшими рефлекторными центрами. Например, у меня рождается мысль о необходимости держаться настороже с данным человеком. Эта мысль немедленно, одновременно выражается в рефлексивных реакциях головного мозга, которые отдают соответствующий «приказ» моторным рефлекторным центрам — быть «наготове». Когда данный человек сделает подозрительное движение, моторные рефлекторные центры уже готовы вступить в действие — защититься поднятием руки, выхватыванием револьвера, бегством — в зависимости от возникшей ситуации. Между внешне наблюдаемыми рефлексивными реакциями здесь существует причинное отношение (физиологическая причинность), а между высшими и низшими инстанциями психики (внешним выражением которых являются рефлексивные реакции головного мозга и зависящие от них моторные рефлексивные реакции) — отношение «приказа» к средствам его исполнения, т. е. отношение цели и средства.

Таким образом, то, что обычно называется «психофизической причинностью», на самом деле есть причинение деятельности низших, «моторных» центров центрами мозговыми (в психологической формулировке — вменение высших психических инстанций низшим).

Предпосылкой возможности такого причинения является, конечно, наличие телесного организма, хотя бы в его зародышевом состоянии, подобно тому как предпосылкой приведения инженером машины в действие является наличие этой машины. Для своего воздействия на «тело» Дух должен уже иметь это тело.

При такой теории «направляемоеTM» само воздействие духа на тело должно подвергнуться существенным оговоркам, при которых «причинное воздействие» здесь теряет свой привычный смысл (ибо здесь нет чисто материального воздействия).

Отношение духа к телу первично есть отношение смысла к символу, выражаемого — к средствам выражения, а не отношение причины к следствию; О причинном отношении

⁷⁸ Аристотель вслед за Платоном (правда, с некоторым усложнением) различал в душе человека три начала: разумное, аффективное и вожделеющее. «В разумной части души зарождается воля, а в не основывающейся на разуме — желание и страсть» (О душе, 432b5). То, что здесь С.А. Левицкий называет «животной душой», Аристотель называл «растительной» частью души, «которая свойственна растениям и всем животным» (Аристотель. Сочинения в 4-х тт. М., 1975, т. 1, с. 441).

можно говорить в отношении к взаимосвязи высших и низших центров тела или души, порознь взятым, но не об отношении духа к телу. Первичное отношение духа к телу глубоко своеобразно, и лучшей аналогией здесь может быть отношение смысла к символу. Всякое, даже чисто созерцательное мысленное движение неизбежно сопровождается тончайшими рефлексамии мозга, хотя бы эти рефлексии можно было уловить только как некие «радиоволны». Точнее говоря, эти рефлексии не столько «выражают» мысль, сколько являются ее пространственной проекцией. Но всякая проекция сим-волична, и поэтому мы интуитивно схватываем целостное выражение «задумчивости», отражающееся на лице и всей позе «задумавшегося» человека. Все «духовное» всегда «выражается» в «телесном», причем это нормально: мы ведь не смешиваем отношения «выражаемого» к «выражению» с отношением «причины» к «следствию». Выражаемое выражается в выражении одновременно — нет момента, когда бы выражаемое не выразалось. Мы можем «скрывать» свои мысли или свое подлинное душевное состояние, ибо само желание скрыть так же «выражается» — в маскировке наших мыслей. Но в символике нашего тела наше состояние всегда будет «дано»⁷⁹, хотя не всегда легко эту данность обнаружить — не всегда легко «раскусить» человека. Но ключи к разгадке нам даны — здесь проблема может быть сложной, но принципиально разрешимой.

Итак, проблема психофизической причинности заменяется в нашей системе проблемой взаимодействия высших и низших центров единого психобиологического организма.

Не значит ли это, что мы принимаем теорию тождества психики и физиологии, становясь на почву психобиологического монизма?

Отнюдь нет! Мы утверждаем лишь, что отношение души к телу в своей основе есть отношение смысла к символу, выражаемого к выражению, воплощающегося к воплощению. Это отношение носит не причинный и даже не целевой характер, а характер одновременной сопряженности. Оно скорее подобно «гносеологической координации» Н. Лосского⁸⁰, хотя не совпадает с этим отношением. Здесь идет дело не о гносеологической, а о метафизической координации — координации воплощающегося «субъекта» в объектном материале воплощения. Отношение смысла к символу, повторяем, ближе всего выражает суть этой сопряженности.

Но хотя в символе дан смысл, все же смысл отличен от символа. Душа подобна трехмерному телу, имеющему свою проекцию на двухмерной плоскости, или, говоря более современным языком, четырехмерному телу, имеющему свою проекцию на трехмерной сфере. Тело и будет этой сферой пересечения трехмерного тела с двухмерной плоскостью. И все совершающееся в трехмерном теле будет проецироваться и на плоскости. Но душа возвышается над своим биологическим базисом, подобно тому как трехмерное тело возвышается над пересекаемой им плоскостью. — Наши душевные движения безмерно богаче тех физиологических коррелятов, которые теперь все более становятся достоянием физиологии. Если угодно, физиологические рефлексии можно сравнить с партитурой, по которой исполняется симфония. В наших земных условиях мы не можем обойтись без партитуры, но все же партитура есть только символическое выражение симфонии и не тождественна ей. Рассел сравнил телесные рефлексии с письмами, получаемыми по почте⁸¹. И хотя письма идут только по почте и без почты мы не имели бы технической возможности получать и прочитывать их, решающим здесь является содержание получаемых нами писем.

Также Бергсон сравнивает деятельность телесных функций со следом души в

⁷⁹ См.: Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie*. Miinchen, 1913.

⁸⁰ См. прим. 33 на с. 869.

⁸¹ Нечто подобное Б. Рассел писал и в разделе «Душа и тело» своей работы «Религия и наука» (1935). См. Рассел Б. *Почему я не христианин*. М., 1987, с. 180–196.

органической материи — следом, не тождественным самой душе. «Вещественная часть органической машины представляет собой совокупность не средств, применявшихся при этом, а побежденных препятствий...» И далее: «Материальный состав организма — целостная форма сопротивления, а не синтез элементов»⁸².

Отношение души к телу как выражаемого содержания к выражающей форме обыкновенно затемняется моторными реакциями (хотя художественная наблюдательность может и от моторных движений заключать к их смыслу). Но особенно в минуты, когда над нами не довлеют интересы непосредственного действия, в минуты вдохновения, задумчивости, экстаза наше тело становится как бы видимым символом нашего духовного состояния. Тогда вся наша фигура отражает наше душевное состояние, причем ярче всего оно просвечивает в выражении лица. За выражением души в пространстве мы тогда прозреваем внепространственную, «четырёхмерную» сущность души⁸³.

Чем выше духовные функции, тем менее зависят они от телесных влияний, хотя в наших земных условиях эта зависимость никогда не может стать нулевой. И чем ниже функции души, тем более подвержены они физиологическим воздействиям.

«Глубина и своеобразие духовных эмоций ни с чем не сравнимы; в случае переживания положительной ценности как блаженства блаженство это настолько глубоко проникает в сокровенные глубины личности, что оно не нарушается даже мучительными страданиями тела в момент их переживания»⁸⁴.

Теория «выражаемости» души в теле отлична также от теории психофизиологического параллелизма, хотя совпадает с ней во многих практических выводах: в отличие от теории психофизиологического параллелизма, мы считаем, что душа и тело не являются двумя разнородными субстанциями, между которыми установлен (чуть ли не искусственно) параллелизм. Мы стоим на точке зрения единства души и тела. Но в утверждении одновременной сопряженности активности души и тела теория «выражаемости», повторяем, совпадает с фактическими выводами из теории психофизиологического параллелизма.

Что же касается взаимодействия высших и низших воплощенных психобиологических единств, то «причинными» в строгом смысле слова мы считаем воздействия низших центров на высшие, а «целесообразными» — действия высших центров на низшие. Здесь в строении нашего организма отражается категориальный закон: причинная зависимость высших слоев бытия от низших при телеологической зависимости низших слоев от высших. Так как цель господствует над средствами, то наша душа в этом смысле «свободна» от тела, будучи в то же время зависима от тела в смысле уязвимости своих функций. Только о такой «свободе в зависимости» и может идти речь в наших земных условиях бытия⁸⁵.

Закон причинной связи носит характер не железной, а «гипотетической» необходимости. Тот факт, что (в открытой системе) всякая причина есть взаимодействующая причина и что один из факторов этого взаимодействия — воля субъекта — является гарантией возможности модификации причины субъектом, служит гарантией против полного подчинения воли внешними, «объективными» факторами.

В силу этого я могу в известной степени «выбирать» себе причину, превращая ее в средство, в повод для обнаружения своей личности.

Превращение причинной детерминации в детерминацию целевую освобождает деятеля

⁸² Бергсон А. Материя и память [Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1992, т. 1, с. 160–316.]

⁸³ См.: Кристиансен Бродер. Сущность искусства.

⁸⁴ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Berlin, 1923 [Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Ше-лер М. Избранные произведения М., 1994, с. 311].

⁸⁵ Hartmann N. Das Problem des geistigen Seins. Berlin, 1934.

от безраздельной власти причинности, так что сама причинность становится материалом для самоосуществления субъекта.

Но ведь целевая детерминация есть также одна из форм детерминации. Поэтому законен вопрос: совместима ли целевая детерминация со свободой?

Так, некоторые философы, например, Николай Гартман, считают, что целевая детерминация в природе неизбежно ограничивает свободу человека. «Мы должны выбирать между целевой детерминацией в природе и свободой человека, — говорит он, — именно господство закона причинности в природе создает предпосылки для возможности целесообразного воздействия человека на природу»⁸⁶. В самом деле, не все ли равно, детерминирован ли я позади меня действующей причиной или впереди меня предуказанной целью?

Это было бы так, если бы цели были непрерываемо даны нам. Но человек способен выбирать себе цели. Раз выбрав цель, я уже, конечно, преследую ее, свободно подчиняя себя целевой детерминации. Но в выборе я руководюсь ценностью цели — субъективной ли ценностью или объективным рангом цели. Ценность первичнее цели, и мы выбираем цель ио ее ценности. Поэтому принцип целесообразности вполне совместим со свободой и даже осмысливает свободу, в то время как признание безраздельного господства закона причинности неизбежно уничтожало бы свободу.

Гартман прав в одном: природная причинность является условием возможности целесообразного воздействия на природу человека. Мы уже указывали, что целесообразность нуждается в причинности как в материале своего приложения и что свобода вне рамок причинности дала бы анархию природы, а не природный космос. Правильно понятый закон причинности дает свободе архимедов рычаг для модификации причинности в интересах преследуемых человеком целей. Это в полной мере относится к неорганической природе. Но в области органической жизни воздействие человека на природу становится все менее эластичным — именно потому, что тут приходится учитывать «имманентную» целесообразность, присущую органическому миру. Если бы вся природа была единым, целесообразно функционирующим живым организмом, то это действительно ставило бы человеку чрезвычайно узкие границы для преобразования природы. Мало того, при такой установке сама мысль о возможности преобразования природы вряд ли пришла бы в голову человеку. Мысль Гартмана поэтому сохраняет свое ценное зерно. Причинность есть материал воплощения целесообразности. Но та крайняя форма, в которой его мысль выражена, делает эту мысль в целом неприемлемой. Низшие формы целесообразности можно принять по отношению к высшим за «причинности», хотя бы сами по себе эти низшие формы целесообразности и были телеологичны. Рассуждения Гартмана убийственны для «трансцендентной целесообразности», от которой невозможно отклониться. Но они не затрагивают «имманентной» целесообразности, где цель может выбираться. — Конечно, в природном мире выбор этот совершается бессознательно, и выбирающий «субстанциальный деятель» здесь — не индивид, а род, действующий через индивидов.

Говоря же в общем и целом, правильно понятая причинность (в смысле «гипотетической необходимости») не противоречит свободе, но требуется свободой как материал ее воплощения точно так же, как правильно понятая целесообразность не исключает свободы, но сообщает ей осмысленность и ценностную емкость.

Вообще же говоря, кошмар «железной необходимости» является продуктом самовнушения разума, начавшего мыслить, но не возвысившегося **До** истинного понимания сущности свободы и до истинного понимания условного характера закона причинности. Все попытки решать антиномию свободы и причинности без учета категорий взаимодействия и субстанциальности и без возвышения до положительного понимания свободы как само **определения** (а не анархии только) — все такие некритические попытки заранее обречены

⁸⁶ Hartmann N. Ethik.

на неудачу и неизбежно кончаются или кошмаром железной необходимости, или иррационально-анархическим «заявлением своеволия»» Ничего общего ни с первым кошмаром, ни со вторым прыжком отчаяния не имеет истинная свобода, свободно вводящая стихию произвола в русло разумной целеустремленности.

СВОБОДА И СУБСТАНЦИЯ

Итак, мы пришли к выводу, что каждая вещь реагирует на причинное воздействие извне согласно своей собственной природе (если эта природа не уничтожается воздействием, переводя вещь в иной порядок бытия). В этом состоит ограничение притязания причинности на всемогущество, и в этом ограничении причинности субстанциальностью заключена возможность относительной свободы данной вещи. Так, всякая реакция организма на внешнее раздражение будет носить рефлекторный, т. е. органический, характер, если слишком сильное раздражение не вызовет смерти организма, низведя его до состояния просто «вещи». Так, всякая реакция души на физиологические стимулы будет носить прежде всего психический характер. Причинное воздействие предполагает бытие не только субъекта, но и предмета воздействия. И если даже все предметы воздействия принципиально уничтожимы, то все же мы неизбежно предполагаем нечто неизменное, пребывающее в предмете, — материю, энергию, которые неизбежно будут мыслиться субстанциально. Субстанция же по своей вневременной природе не задается причинностью — только внешние ее воздействия могут находиться в сфере могущества закона причинности.

Но, с другой стороны, такая свобода (от причинности) покупается Ценой подпадения в еще горший плен у субстанциальности. Ибо если каждая вещь реагирует на причинное воздействие извне согласно своим собственным свойствам, то не определяется ли вещь всецело этими самыми свойствами? И если да, то не значит ли это, что всякая вещь предопределена своими свойствами и, значит, несвободна?

Тут все дело заключается в понимании природы субстанции.

Есть два понимания субстанции: одно, традиционное, — как неизменного субстрата изменений, и другое — как творческого источника своих изменений.

В отношении первого, «вещного» понимания субстанции приведенное выше соображение против свободы сохраняет всю свою силу: если субстанция есть совокупность неизменных свойств, вызываемых, порознь или вкупе, причинным воздействием извне, то, очевидно, такая субстанция от века определена сама собой, и тогда она несовместима со свободой.

При таком понимании субстанции и возникают концепции, подобные шопенгауэровской, согласно которой воля как «вещь в себе» — как сверхвременная субстанция — свободна, в то время как все ее проявления детерминированы вдвойне: законом причинности (внешняя детерминация) и природой самой субстанции (внутренняя детерминация). И если признание внешней, причинной детерминации оставляет место для относительной свободы воли — в смысле независимости воли от одной группы условий при ее зависимости от другой группы, то признание внутренней, субстанциальной детерминации убивает всякую свободу изнутри: я от века существую таким, каков я есмь, и никакие усилия моей воли не могут изменить ее, ибо воля (субстанция) определена сама собой. Значит, если я хочу переменить свой характер, то это безнадежное предприятие, все мои усилия будут тщетны. Если же они как будто удадутся, то, значит, и эта удача предопределена характером моей духовной субстанции, так что победа над собой будет мнимой: я просто обнаружил сначала дурные, а затем хорошие свойства, причем те и другие, равно как порядок их проявления, были предоставлены характером моей субстанции. Значит, в таком «самопреодолении» нет никакой заслуги.

При причинной детерминации человек — раб внешних причин. Но по крайней мере в нем живет сознание рабства, связанное со стремлением к освобождению. Человек здесь как бы закован в цепи, но сохраняет внутреннюю свободу самосознания.

Но при субстанциальной детерминации само это сознание внутренней свободы оказывается предопределенной иллюзией, так что человеку некуда апеллировать в своей претензии на свободу: он инфильтрирован несвободой изнутри и является, по определению Лейбница, «духовным автоматом»⁸⁷.

Так, повторяем, дело обстоит при объективном, «вещном» понимании субстанции.

Но возможно и иное — субъективное понимание субстанции, при котором сама субстанция мыслится не как неизменно пребывающая сущность, а как творческий источник бытия, способный к самоопределению.

Перед тем как изложить такое субъективное понимание субстанции, мы приведем пример из истории философии, приближающийся к такому толкованию субстанции. Мы имеем в виду учение Канта об «умопостигаемом характере». Ход мысли Канта в упрощенной редакции приблизительно таков⁸⁸.

Наш эмпирический характер мы узнаем из опыта, и все его проявления, как все прочие изменения в мире, неизбежно подчинены закону причинности. Всякий наш поступок имеет своим основанием мотив. Но уже тот факт, что каждый обладает индивидуальным характером и мотивы в разных характерах приобретают соответственно иной оттенок и иную направленность, наводит на мысль о том начале, которое лежит в основе эмпирических характеров и которое Кант называет «умопостигаемым характером».

Умопостигаемый характер есть наша личность как «вещь в себе». Мы сами как явление, безусловно, подчинены закону причинности. Но то, что лежит в основе нас как явления, свободно от категорий рассудка, в том числе от категории времени и категории причинности. Эта потаенная суть нашей личности (умопостигаемый характер) есть «причина, которая не вступает в мир явлений». Но такая причина, добавляет Кант, и есть свобода. Это — «трансцендентная причина, лежащая вне времени», хотя «все ее действия происходят во времени».

Таким образом, то, что в порядке мира явлений кажется безусловно детерминированным, в порядке вещей в себе есть свобода. Мы, конечно, не можем себе представить конкретно такое совмещение причинности со свободой, ибо умопостигаемый характер как «вещь в себе» непознаваем. Но мы можем помыслить себе возможность такого совмещения: вневременной акт, которым самоопределяется мой характер, есть акт свободы.

Но этот вневременной акт, будучи рассмотрен через призму причинности, предстанет перед нами как необходимая связь причин и следствий.

Казалось бы, тут мы имеем дело с безнадежным дуализмом «явлений» и «вещей в себе» и соответственно с дуализмом причинности и свободы, так что между этими двумя мирами нет никакого моста.

Но Кант идет несколько дальше, утверждая, что «свобода есть способность начинать ряд событий из самого себя», так что свобода конкретно проявляется в мире явлений как «безусловное начало» ряда (хотя бы все дальнейшие звенья ряда были всецело определены законом причинности). В этом добавлении о «безусловном начале» можно видеть зародыш вмешательства «вещей в себе» в мир явлений или, говоря в русле нашей темы, способность умопостигаемого характера изменять эмпирическим путем начало нового ряда поступков.

В этом добавлении Кант как бы намечает конкретное учение о свободе. Однако добавление это осталось у него не увязанным с его первоначальным утверждением о том, что в области эмпирического характера (как составной части мира явлений) не может быть речи о свободе.

Шопенгауэр освободил в этом отношении учение Канта от двусмысленности и придал

⁸⁷ См. прим. 7 на с. 890–891.

⁸⁸ Kant I. Kritik der praktischen Vernunft und Metaphysik der Sitten. [Критика практического разума. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. М., 1965, т. 4,4.1].

ему более стройный вид, однако путем элиминации гениальной догадки Канта о конкретной связи умопостигаемого характера с эмпирическим.

По учению Шопенгауэра⁸⁹, в мире как представлении (в мире явлений) не может быть и речи о какой-либо свободе — здесь непреложно царствует закон причинности. Все домыслы о человеческой свободе — горделивые самоутешения, основанные на смешении чисто логической возможности с реальной необходимостью. Так, вода может и кипеть, и бурлить, и испаряться, но лишь при наличии соответствующих внешних условий.

Шопенгауэр отдает себе отчет в том, что для произведения действия необходимы два фактора: внешний и внутренний, и он не разделяет заблуждения материалистов, приписывающих все изменения исключительно внешнему фактору. Действие одного тела на другое определяется как природой воздействующего тела, так и внутренней природой объекта действия. «Operari sequitur esse» (действие следует из бытия⁹⁰). Но всякое бытие равно себе, оно есть не что иное, как оно само, следовательно, из данного воздействия при учете природы объекта воздействия получится только один результат. Шопенгауэр, правда, признает, что свойства человеческого характера не так легко поддаются учету, как свойства внешних объектов, но, по его мнению, это ничего не меняет в принципе: в порядке опыта мы узнаем свойства даже своего характера только из опыта, но в порядке метафизическом именно эти свойства определяют все поступки.

По его мнению, свобода была бы возможна лишь в том случае, если бы человеческий характер был лишен «сущности». «Нельзя существовать и быть без сущности. Свобода воли при точном рассмотрении означает существование без сущности, т. е. что нечто существует, но есть притом ничто, что значит, опять-таки не существует, следовательно, представляет собой противоречие»⁹¹.

Разрушив, таким образом, как он думает, самые корни индетерминизма, Шопенгауэр, однако, признает, что чувство ответственности, сопровождающее все наши поступки, отнюдь не является самообманом. Мы несвободны в каждом отдельном нашем поступке, но вся цепь наших поступков есть проявление «умопостигаемого характера» — нас самих как вещи в себе. Но вещь в себе свободна от определений пространства, времени, вообще от всех эмпирических случайностей. А раз она свободна от закона причинности, то, значит, она свободна. Свобода лежит, по Шопенгауэру, не в действии, а в бытии.

Мы должны искать проявление и творение своей свободы не в наших отдельных поступках, но во всем существовании и существе самого человека, которые должны быть мыслимы как его свободное деяние, которое представляется во множестве и разнообразии поступков только нашей познавательной способности, прикованной ко времени, пространству и причинности. Но поступки эти в силу первоначального единства и того, что в них отражается, все должны носить точно один и тот же характер и всякий раз являться неизбежным последствием наступающих мотивов, которыми они бывают вызваны и определены в частностях. «Поэтому-то совесть и укоряет меня не за преходящее деяние, а за самый мой характер: если я вчера не был искренним в выражении моих мыслей, она не скажет мне: “Ты вчера был неискренен”, а будет терзать все мое существо, говоря: “Ты

⁸⁹ Schopenhauer A. *Samtliche Werke*, herausg. von P. Deussen. München, Piper-Verlag, 1911. III Band: «Die beiden Grundprobleme der Ethik» [Две основные проблемы этики // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 19–258].

⁹⁰ Выражение из IV главы трактата «О бессмертии души» Пьетро Пом-понацци (1462–1525) — итальянского философа, представителя возрожденческого перипатетизма. См.: Помпонацци Я. Трактаты. «О бессмертии душ», «О причинах естественных явлений, или О чародействе». М., 1990, с. 33. А. Шопенгауэр цитирует это выражение в своем конкурсном сочинении «О свободе воли» (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 88).

⁹¹ См.: Шопенгауэр. А. Свобода воли и нравственность, с. 88.

фальшивый, неискренний человек»; если я испугался опасности, она будет шептать мне на ухо: “Ты — трус”, и т. д.».

Но нетрудно убедиться в том, что Шопенгауэр мыслит волю в смысле «умопостигаемого характера», «вещи в себе», как некую непререкаемую субстанцию.

Но только «вещное», «объектное» понимание субстанции несовместимо со свободой. Однако субстанция может и должна быть понята как творчество «сущее», творящее свое собственное бытие, свою «природу». Образцами такого понимания субстанции могут служить философия Гегеля и еще более учение Лосского о субстанциальном деятеле.

Для Гегеля мысль, что «субстанция есть субъект»⁹² (а не объект, как у Спинозы), имела освобождающее значение: если субстанция — субъект, то она творит себя самое, а не предопределяется своими свойствами. Но мы будем придерживаться того понимания субстанции, которое выработано в философии Лосского. В учении Лосского о «субстанциальном деятеле»⁹³ мы видим подлинное преодоление натурализма и детерминизма в понимании субстанции без отказа от самой идеи субстанции. Само наименование «деятели» (а не просто субстанции) содержит в себе достаточный намек на активное, субъективное понимание субстанции, которая сама творит свои проявления. Далее, слово «деятель» содержит в себе указания на индивидуальность этой субстанции.

Индивидуальность субстанции может навести на мысль об ограниченности свободы именно рамками индивидуальности. Но это обстоятельство никак не может служить аргументом против свободы: рамки индивидуальности оставляют достаточно широкий простор для направления его тем или иным содержанием. Индивидуальность является нормальным условием проявления свободы. Существо, лишённое индивидуальности, было бы искусственной абстракцией или относилось бы к низшему порядку бытия.

Самое же главное — в том, что, по Лосскому, «деятель» понимается не как от века неизменная сущность, могущая проявлять только определенные свойства, а как сверхвременное существо, являющееся носителем своей идеальной сущности, своей индивидуальной нормы, своего индивидуального предназначения, которое он может понять или не понять, осуществлять или не осуществлять, исказить или недоволоплотить. Словом, свободе здесь предоставлен практически бесконечный простор. «Деятель» и есть индивидуализированная бесконечность, подобно тому как лейбни-цевская «монада» есть «индивидуальное зеркало вселенной»⁹⁴.

Главное условие свободы — потенциальная бесконечность перспектив — здесь соблюдено полностью.

К сущности «деятели» принадлежит его «природа», т. е. совокупность свойств и способов ее проявления, осуществляющихся автоматически. Каждый деятель обрастает той или иной «природой», т. е. вырабатывает те или иные «автоматические рефлексy», привычки и т. д., которые избавляют его от необходимости совершать каждый акт как будто заново и без материала предшествующего опыта. «Природа» является как бы защитной средой

⁹² См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 479–480; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 328–330.

⁹³ Лосский Я. Свобода воли [Согласно определению Н.О. Лосского, «конкретно-идеальное бытие есть то самое начало, которое в философии издавна обозначается термином “субстанция”. Лейбниц называл его словом “монада”. Для большей наглядности и конкретности я буду лучше обозначать его словом “субстанциальный деятель”» (Лосский Н.О. Избранное. М., 1991, с. 526)].

⁹⁴ «Всякая монада, — писал Лейбниц (“Начала природы и благодати, основанные на разуме”, § 3), — есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное так же, как и сам универсум» (Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. М., 1992, т. 1, с. 405).

В «Монадологии» (§ 56) он писал: «Монада является постоянным живым зеркалом универсума» (там же, с. 422).

«деятеля» или, более точно, «проводником» его воздействий на мир. «Деятель» без «природы» был бы бесплотен, «природа» без «деятеля» — безлично-стихийна. Павлов глубоко прав в том, что подавляющее большинство наших реакций носит рефлекторный характер и лишь *post factum осмысливается* разумом⁹⁵. Еще Кьеркегор говорил: «Мы живем вперед, мы познаем назад»⁹⁶.

Если мы имеем в виду только «природу» деятеля, то легко можем впасть в детерминизм. Ибо «природа» всегда автоматична, стихийна.

Но как не бывает деятеля без природы, так нет природы без деятеля. Деятель волен изменять и совершенствовать свою природу, он способен давать ей то или иное направление. Но, раз сотворив свою природу, он не может менять ее произвольно. Одним словом, деятель без природы был бы такой же фикцией, как и природа без деятеля.

«Природа» принадлежит к области «бытия», деятель — к области «сущего» (см. более подробное обоснование этой мысли в главе «Свобода и бытие»).

Деятель — сверхбытийствен. Он есть «сфера возможностей», а не готовое бытие. Точнее говоря, сам деятель — конкретен, он одновременно и реален, и идеален. Выражаясь в духе Н.О. Лосского, он есть «конкретноидеальное бытие». Но то, что содержится в деятеле, есть сфера индивидуальных возможностей, которые «воплощаются» в бытии. Возможности, еще отрешенные от бытия, свободны от тяжести бытия. В этом смысле деятель изначально свободен. Но эта изначально присущая деятелю свобода возможностей должна пройти через родовые муки воплощения в «бытии» — в моей «природе». Только воплощение возможности, ее отяжеление бытием превращают возможность в действительность и актуально «осуществляют возможность». Воплощение же всегда содержит в себе риск вырождения изначальной целостной возможности в фрагментарную, убудочную действительность. Возможность или осуществляется, давая ценный плод, или же настолько искажается в процессе воплощения, что дает недоноска.

Поэтому осуществление свободы в бытии проходит через момент необходимости. Успех осуществления возможности настолько же зависит от творческой полноценности идеи, насколько и от пластичности бытийственного материала.

Таким образом, мысль, что «субстанция есть субъект», приводит нас к пониманию субстанции как возможности, как потенции. Но таким и должно быть духовное понятие субстанции. И только такое творчески духовное понимание субстанции дает возможность понять ее как носителя свободы.

СВОБОДА И ВОЗМОЖНОСТЬ

Реальность свободы неразрывно связана с реальностью возможности. Ибо сама свобода мыслится как «возможность всего». Поэтому невозможность возможности была бы равносильна отрицанию свободы. Если бы бытие не могло быть иным, чем оно есть, то сама свобода без остатка растворилась бы в бытии. «Возможность иного», «возможность инобытия» составляет поэтому конститутивный признак свободы.

Есть два основных понятия возможности: субъективное и объективное. Субъективная возможность есть только наше предположение о неизвестном нам бытии. Так, военный стратег взвешивает возможности нападения врага с той или другой стороны, не зная, с какой стороны последует удар. Так, в загадочном убийстве детектив ищет возможные мотивы и намечает возможного убийцу, потому что не знает еще, кто именно убийца. Но, объективно

⁹⁵ См.: Павлов И.П. Настоящая физиология головного мозга // Природа, 1917, № 1. «Всякий раз, — пишет И.П. Павлов, — как какой-нибудь индифферентный раздражитель совпадает по времени с действием раздражителя, вызывающего определенный (безусловный) рефлекс, то после одного или нескольких таких совпадений он сам — этот индифферентный раздражитель — вызывает тот же рефлекторный эффект» (с. 31).

⁹⁶ О Кьеркегоре см.: Шестов Л. Кьеркегард и экзистенциальная философия. М., 1992.

говоря, убийство совершено определенным преступником. Действительность здесь не считается с нашими возможными догадками. Наоборот, наши догадки должны соотноситься с действительностью.

Объективная же возможность имеет место там, где мы поставлены перед выбором и не знаем, какому пути отдать предпочтение. Перед нашим умственным взором проносятся возможности того или иного решения, которые мы тщательно взвешиваем. Здесь возможность определяет действительность, и сама действительность мыслится нами как воплощение одной из возможностей.

В современном логическом позитивизме понятие объективной возможности отвергается как ненаучное и недоказуемое. Только субъективная возможность еще пользуется кредитом как метод обнаружения еще неопознанной нами действительности.

Даже понятие «субъективные возможности» принимается тут как *façon de parler* (манера выражаться), ибо в понятии возможности содержится привкус метафизики. Поэтому понятие возможности все более вытесняется понятием «вероятности», которое по своей природе имеет гносеологический, а не метафизический смысл. Понятие вероятности имеет то преимущество, что может и даже должно быть выражено количественно, «в процентах», и в этом его несомненное научное преимущество. Оно может опереться на такую важную отрасль математики, как теория вероятностей.

Однако между понятиями возможности и вероятности не существует такого антагонизма. Они дополняют, а не исключают друг друга. Мало того, возможность логически первичнее вероятности: что невозможно, то и невероятно. Но вероятно может быть то, что логически возможно, а не наоборот. Возможность чего-либо еще не делает это «что-либо» вероятным. Но понятие вероятности может казаться поэтому конкретнее и богаче понятия возможности — однако так кажется оттого, что вероятность включает в себя возможность.

В наших рассуждениях мы будем иметь дело главным образом с понятием объективной возможности.

Объективная возможность расчленяется, в свою очередь, на два подпонятия: логической возможности (не вступающей в противоречие с законом противоречия) и онтологической, реальной возможности — как потенции, могущей воплотиться, стать бытием.

Заранее ясно, что сфера логических возможностей бесконечно более объемлюща, чем сфера потенциальных (т. е. реальных) возможностей. Возможно все, что не противоречит закону противоречия.

Нас будет интересовать, конечно, понятие онтологической, потенциальной возможности как существенной категории свободы.

Абсолютная свобода есть возможность всего. Но абсолютная свобода присуща лишь абсолютному существу — Господу Творцу. Всякому частному бытию свобода может быть присуща лишь в частных, индивидуальных рамках. Ибо всякое частное бытие ограничено самим собой.

Если из хаоса можно (логически) получить бесконечное количество космосов, то из желудка может вырасти только дуб, а не ясень, и тем менее — животное. Из человеческого эмбриона может развиваться только человек.

Каждому частному бытию свойственны его собственные, индивидуальные потенции, в каждом индивидуальном бытии круг возможностей индивидуально ограничен. С этой общей точки зрения всякое утверждение «абсолютной свободы» для частного бытия было бы абсурдом. Но проблема заключается в том, предопределен ли каждый факт рядом предшествующих, должна ли каждая потенция проявиться в одной определенной форме, заключен ли в эмбрионе заранее предопределенный индивид?

Чем проще вступающие между собой во взаимодействие элементы, тем легче предсказать будущие комбинации. Но чем выше поднимаемся мы по лестнице бытия, тем такое предсказание становится проблематичнее. Например, предопределить характер по

эмбриону вряд ли возможно. Всякое органическое целое — именно в силу того, что оно есть нечто большее, чем сумма частей, и что это «большее» не поддается, строго говоря, рациональному учету, — является непредсказуемым. Когда мы имеем дело с низшими, относительно простыми формами, эта непредсказуемость для нас не так важна. Ее можно отнести к «иррациональному остатку», который практически можно вынести за скобки. Но в высших формах этот «иррациональный остаток» окажется самым главным: склонностями, характером нового человека.

Заранее можно усмотреть, что имеющий родиться ребенок будет обладать наследственными качествами отца и матери или их предков. Какие именно наследственные черты получают преобладание, что внесет своего собственного ребенок и какой новый синтез здесь получится — об этом мы узнаем только из опыта.

Словом, в высших формах бытия мы вступаем в область, где больше неизвестных величин, чем известных.

Итак, всякое индивидуальное бытие ограничено кругом своих собственных возможностей. Но круг этот настолько широк, что оставляет достаточно простора для свободы. В этом отношении свобода подобна уравнению $x^2 - 1 = 0$ степени, имеющему n количество возможных решений. И хотя количество решений здесь ограничено n -остью, все же предоставляется достаточно широкий простор, чтобы из этого n -го количества решений выбрать одно.

Возможность по определению многозначна, в то время как действительность может быть только однозначной. И кто всерьез утверждает реальность возможности, тот должен прийти к выводу, что действительность есть только выкристаллизовавшийся остров в безмерном океане творческих возможностей. Иными словами, возможность действительности предполагает действительность возможности.

Понятие реальной возможности содержит в себе большую ответственность и большую трудность. Ответственность — ибо невоплощение и воплощение данной возможности носят нередко роковой характер, и мы сами ответственны за принимаемое нами решение. Трудность — ибо трудно установить границы реальных возможностей. Реальная возможность находится где-то посередине между логической возможностью и самой действительностью и, говоря точнее, гораздо ближе к действительности, чем к голой возможности. «Бесконечность возможностей» существует только в изначальной свободе, в «предмировом» ее состоянии, а не в конкретных ситуациях, с которыми нам приходится иметь дело. Круг наших возможностей ограничен. И в то же время для конкретного субъекта круг этот достаточно, а иногда и слишком, широк, чтобы предоставить место свободе. Наша свобода не «витает», а обременена необходимостью решения. Она есть свобода «к бытию», а не «от бытия».

Бесконечность возможностей присуща лишь Творцу. Лейбниц вполне последовательно утверждал, что Бог имел в своем уме бесконечное количество возможных миров, из которых Он актом своей воли выбрал наш мир, являющийся, по его же добавочному утверждению, «лучшим из возможных»⁹⁷. — По своему всемогуществу Бог мог бы выбрать любой, но по своей всеблагости Он выбрал лучший из возможных миров.

Мы в противоположность Творцу имеем дело с весьма ограниченным количеством возможностей, и все же возможности эти настолько широки, что все мы мучаемся необходимостью выбора, И в силу радикальной испорченности нашей природы мы выбираем нередко не лучшие, а худшие возможности.

Но даже в знаменитой «Теодицее» Лейбница молчаливо допускается, что количество «лучших возможных» миров ограничено, так что если разум Бога имел дело с бесконечностью возможностей, то Его воля выбирала между значительно более

⁹⁷ «Среди бесчисленного множества возможных миров, — писал Лейбниц в «Теодицее», — этот мир есть наилучший из всех...» (Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. М., 1989, т. 4, с. 400).

ограниченными вариантами. Тем более ограниченное количество благих возможностей в нашем евклидовском уме⁹⁸, и тем более склонна к ошибкам в выборе наша грешная воля.

Проблема возможности расплывается почти в бесконечность, если мы рассматриваем ее абстрактно. И она крайне сужается, если мы рассматриваем ее конкретно, под знаком временного процесса. А временной процесс необратим. Здесь каждый миг представляет собою нечто единственное в своем роде, нечто неповторимое. Поэтому когда мы живем как бы в дистанции от конкретного бытия, когда мы имеем достаточно времени для раздумья и мечтаний, то здесь почти все может показаться возможным, хотя эта голая возможность неплодотворна, подобна бледной тени. Но когда жизнь схватывает нас за горло, когда мы увлечены страстью, интересом, сильными желаниями, то иная бледная, абстрактная тень возможности становится грозяще реальной, и тогда невоплощение возможности равносильно превращению ее в невозможность. И обратно, тогда прежде невозможное становится слишком даже возможным.

Условимся, вслед за Гартманом, называть абстрактную возможность «индифферентной», а актуальную, реальную возможность в данный момент — «дизъюнктивной»⁹⁹. «Индифферентность» здесь означает, что данная возможность равнодушна по отношению к действительности и что, даже став действительностью, она не теряет при этом своего бытия возможности. И обратно, противоположность этой возможности не становится от осуществления данной возможности невозможной.

«Дизъюнктивная возможность», напротив, такова, что ее осуществление переводит ее из возможности в действительность, а неосуществление — в невозможность. Здесь дело идет о «бытии или небытии» предвосхищаемой действительности, так что неосуществление такой возможности лишает ее статуса возможности» и тогда противоположность ее (невозможность) может стать реальной. Здесь совершается реальное превращение возможности в действительность (осуществление) или же превращение ее не только в недействительность, но и в невозможность (о невозможивание).

То, что еще вчера было реально невозможным, оказывается сегодня совершенно неосуществимым. И то, что сегодня неосуществимо, завтра может стать невозможным.

Если, с абстрактной точки зрения, возможности «даны» нам, то требуется особое усилие души, чтобы осознать их, сжиться с ними, «интроецировать» их (пользуясь термином В. Штерна). Требуется изменение психической установки, для того чтобы *быть* готовым совершить известные акты, которые, при наличии другой установки кажутся психологически невозможными. Так, если нам «кажется», что мы неспособны обмануть любимого нами человека, а затем все-таки обманываем его, то мы совершаем перед обманом перемену психической установки (в данном случае морально-отрицательного характера). При подобной перемене иногда преступник становится почти святым (как в случае Жана Вальжана из «Отверженных» Гюго), или, наоборот, моральный, в сущности, человек под давлением известных обстоятельств превращается в заправского энкаведиста.

Тогда-то «невозможное становится возможным». В этих случаях лишь с натяжкой можно сказать, что мы имеем дело с выбором между данными возможностями. На самом деле, как показывает психологический опыт и как ясно видно в случаях более глубоких психических конфликтов, мы как бы взращиваем в душе новую возможность, для которой внешние обстоятельства — только повод для ее рождения из глубин нашего существа. Тогда совершается процесс, который можно назвать «возможиванием невозможного». Это «возможивание» и составляет сущность того, что на абстрактном языке называется «выбором между возможностями». Слово «выбор» при этом можно сохранить, но при

⁹⁸ «Эвклидовский ум» — выражение Ивана Карамазова. Си.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 279,289.

⁹⁹ Hartmann N. *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin, 1938.

условии, что в него будет вложен глубинный смысл «подсознательного выбора». Конкретно же говоря, мы будем иметь дело с творчеством новых возможностей, которое хотя и должно соотноситься с реально существующими в природе возможностями, но все же создает новую «конфигурацию» возможностей.

Это «овозможивание» и есть первичный акт выбора, психологически равноценного творчеству новых возможностей. Если же мы примем во внимание необратимость потока времени, то онтологически оправданно высказывание, что невозможное вчера становится возможным сегодня. Это, конечно, имеет и обратную сторону: возможное сегодня становится невозможным завтра.

«Овозможивание невозможного» означает более *глубокую степень* свободы, чем та, которая выражается в выборе между данными возможностями. В этом отношении поучителен контраст между классической метафизикой Аристотеля и теорией «овозможивания». По Аристотелю (и взгляды его в этом пункте отражают в более строгой форме популярный взгляд на возможность), каждая субстанция имеет свои «потенции», которые осуществляются при наличии внешних факторов, благоприятствующих ее осуществлению.

Субстанция с этой точки зрения уже детерминирована изнутри своей «природой» (склонностями), так что вся проблема заключается здесь в осуществлении или неосуществлении заранее данных потенций: человек низводится здесь до степени хорошего или плохого исполнителя заранее данной ему роли.

Согласно же теории овозможивания, субстанция (*no* терминологии Н. Лосского — «субстанциальный деятель») не исчерпывается своей при*родой, своими потенциями, а может свободно творить самое себя, т. е. обрести той или иной «природой», приобретать те или иные «склонности». Если фактически мы все обладаем врожденными «склонностями», то наша деятельность все же не предопределена ими именно в силу того, что мы «творим» себя. Когда один физиономист, не знавший Сократа по беседам, сказал на основании своих физиономических наблюдений, что в этом человеке — совмещение самых отвратительных пороков, то Сократ сказал: «Этот человек (физиономист) разгадал меня»¹⁰⁰. В этом можно видеть нечто большее, чем шутку: Сократ, возможно, родился с дурными наклонностями, но силой своего духа «сублимировал» свои пороки в чистое стремление к знанию. Иными словами, человек не только «осуществляет» свои возможности, но и сам творит их, и в этом смысле «овозможивает» еще невозможное.

Такой взгляд возлагает на человека более высокую *степень* свободы, чем свобода осуществления или неосуществления врожденных потенций. Повторяем, что человек тогда низводится до степени хорошего или дурного исполнителя своей роли, в то время как, по нашему взгляду, человек является соавтором той драмы, в которой ему приходится играть главную роль.

Разумеется, что касается тела человека и низших функций его души, то здесь остается

¹⁰⁰ Об этом рассказывает Цицерон в «Тускуланских беседах» (IV, 37, 80). «Некий физиономист Зопир, увидев Сократа (и судя, очевидно, по его толстым, чувственным губам), нашел в нем много признаков порочной и сладострастной природы. Зная о сдержанности Сократа и об умеренном образе его жизни, все присутствующие стали смеяться над физиономистом, но Сократ вступился за него: он сказал, что свои воздержания он победил с помощью разума» (Кессиди Ф.Х. Сократ. М., 1988, с. 20). Ф. Ницше в «Сумерках идолов» («Проблема Сократа», 3) пересказывает этот эпизод так: «Один иностранец, умевший разбираться в лицах, проходя через Афины, сказал в лицо Сократу, что он monstrum — что он таит в себе все дурные пороки и похоти, и Сократ ответил только: “Вы знаете меня, милостивый государь!”» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 564).

Об этом же рассказывает Цицерон в трактате «О судьбе» (V, 10): «Разве мы не читали, как Сократа охарактеризовал Зопир, физиономик, претендовавший на то, что он может определять характер и нрав человека по его телосложению, по глазам, лицу, лбу? Этот Зопир определил Сократа как человека глупого и тупого, так как у него ключицы были вогнуты, а эти части тела, как он говорил, являются помехой и препятствием для ума. Вдобавок он нашел в нем женолюбие, по поводу чего Алкивиад, говорят, разразился хохотом» (Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 302).

прав Аристотель: мы рождаемся с определенными наклонностями, и в нас с раннего детства вырабатываются навыки и привычки, которые потом бывает чрезвычайно трудно изживать.

Но по отношению к духовной природе человека более правомерна теория овозможивания. Ибо если в человеке есть что-то свободное, то это прежде всего его дух, который, пробудившись, становится руководителем человеческой воли. Дух же выпадает из органического процесса жизни и способен как к величайшим падениям, так и к величайшим взлетам. Предсказать духовную судьбу человека гораздо труднее, чем предсказать его телесно-душевную судьбу. Дух *способен «овозможить»* то, что прежде представлялось психологически абсолютно невозможным. Неда-11 Траюдия свободы ром в Евангелии сказано: «Невозможное для человека возможно Богу»¹⁰¹. Но человеческий дух есть вдохновение» конечным Источником которого является Дух Святой — третья ипостась Господа Бога.

Итак, «реальная возможность» имеет место там, где уже совершился предварительный процесс «овозможивания», где возможность хотя не избрана, но уже предвосхищается. Само выражение «реальная возможность» означает, что в сфере нашего возможного действия находятся все предпосылки для избрания решения и для его осуществления, так что нам нужно произнести лишь свое творческое «fiat», чтобы возможность эта начала осуществляться. Ибо решение осуществления возможности есть уже начало ее осуществления — разумеется, если мы имеем в виду реальную волю, а не гипотетическое желание. Если же избранная нами возможность, несмотря на полное включение в дело ее осуществления, остается неосуществимой — значит, мы ошиблись в выборе реальной возможности (значит, эта возможность нереальна) — значит, та цепь актов, которые надлежит осуществить, не «совознаможна», хотя бы отдельные звенья ее были сами по себе возможны. Это указывает на то, что к сущности реальной возможности принадлежит «совознаможность» отдельных ее элементов. Тогда ошибка в выборе (ложной) возможности мстит за себя реальной неудачей, которая всегда есть все-таки воплощение дурной, не желаемой нами возможности. Нечего и говорить, сколько ложных шагов мы совершаем в жизни оттого, что не учитываем реальных возможностей, а гоняемся за возможностями иллюзорными. Ибо реальная возможность есть всегда «совознаможность». И, разумеется, количество «совознаможностей» гораздо ограниченнее, чем количество «частичных возможностей», которые мы нередко принимаем за целостные.

В бытии постоянно происходит процесс или превращения возможности в действительность (воплощение), или обезреализование возможности — переход неосуществленной возможности в невозможность. В обоих случаях возможность умирает, но или «дав плод», став действительностью, или же умирает безвременно, превращаясь в небытие, в истлевший труп былой возможности.

Если количество реальных возможностей неизмеримо меньше количества возможностей чисто логических, то количество «совознаможностей» еще более сужает круг реальных возможностей, делая дистанцию между миром возможностей и миром действительности далеко не бесконечной.

Тем не менее это вовсе не значит, что реальная возможность (суженная «совознаможность») совпадает с действительностью, так что вся разница между «возможностью» и «действительностью» — лишь в сроках времени.

Такая постановка вопроса, между прочим, вполне законна — как противоядие против теории «неограниченных возможностей». Такого взгляда придерживалась древнегреческая школа мегариков¹⁰², которые учили, что возможно только действительное или то, что

¹⁰¹ Точнее: «Невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18,27).

¹⁰² Zeller E. Die Philosophie der Griechen [Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1912; о мегариках см. также: Гомперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1913, т. II, с. 128–157; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1994, с. 119–123].

когда–нибудь будет действительностью. Здесь мы имеем дело с несколько завуалированным детерминизмом: возможность подменяется еще неосуществлен–ностью уже имеющего совершиться. Термин «возможность», следовательно, употребляется здесь в «субъективном» смысле — как категория, вызванная к жизни ограниченностью человеческого передвижения, а не коренящаяся в структуре самого бытия. Против такой теории действительны, следовательно, все аргументы, действительные против детерминизма, разновидностью которого она является.

В таком взгляде содержится некая крупница истины, впрочем, довольно тавтологической: все действительное *eo ipso*¹⁰³ также и возможно. Но из этого вовсе не следует, что все возможное (даже реально возможное) неизбежно станет действительностью. Такая теория подменяет действительность необходимостью, игнорируя неизбежный элемент иррациональности и случайности, неизбежно содержащийся в действительности.

Истина заключается в том, что действительность рождается из возможности, переходя затем в необходимость. Но то, что порождает действительность, должно быть отлично от порожденного. Поэтому всякое смешение действительности и необходимости губит смысл этих понятий. Это смешение имеет глубокие гносеологические корни: прошлое предстает перед нами в свете необходимости, и мы познаем предметно, строго говоря, мир прошлого, ибо настоящее — преходяще–неуловимо, а будущее всегда содержит в себе элемент непредвиденности. Как говорит Киркегор: «Мы познаем ретроспективно, и мы живем перспективно».

Возможность имеет онтологический приоритет перед действительностью, и именно в этом заключается онтологический корень нашей ответственности за нашу действительность.

Но, с другой стороны, возможность никогда не перешла бы в действительность, если бы не была оплодотворена категорическим императивом необходимости — хотя бы необходимости выбора и осуществления лишь одной из данных возможностей. Игра возможностями неплодотворна и опасна, ибо возможности как предмет игры перестают быть реальными возможностями, под рукой у нас обращаясь в фикции сослагательного наклонения. Если мы отказываемся произнести свое творческое «*fiat*»¹⁰⁴ данной возможности, то все равно будет осуществлена какая–то иная возможность, хотя бы возможность пассивного отдавания себя ходу событий. Возможности неизбывны, и неосуществление одной возможности имеет своим необходимым последствием осуществление другой.

На ее месте на небосклоне будущего появляется новый горизонт возможностей, который сужается по мере приближения будущего к настоящему с тем, чтобы в момент решения предстать в виде дилеммы с гамлетовским «быть или не быть» (дизъюнктивная, или «роковая» возможность). В момент выбора мы уже имеем дело не с открытым горизонтом возможностей, а с чрезвычайно узким пучком их, а в самое преддверие момента — уже с двойцей: «то» или «это». По мере приближения момента выбора из пучка претендующих на бытие возможностей перед нашим сознанием предстает все более узкий их круг, в пределе превращающийся в однозначную точку действительности. Когда же настоящее застывает в прошлое, то оно (прошлое) предстает как необходимость — ибо прошлое неизменно как фатум. Если выразить афористически соотношение модальностей возможности, действительности и необходимости в их проекции на живое время, то мы получим формулу: будущее — это возможность, настоящее — действительность и прошлое — это судьба (необходимость). Или, в иной формулировке: будущее — это неизвестность, настоящее — узнаваемость и прошлое — познанность. Так, возможность будущего, перейдя через

¹⁰³ См. прим. 78 на с. 873.

¹⁰⁴ Да будет (лат.).

роковую точку действительности, превращается в необходимость прошлого. Таким образом, подобно тому как настоящее находится «между» будущим и прошлым, так действительность есть некая сфера равновесия между возможностью и необходимостью. Возможность есть действительность, деленная на необходимость. Если необходимость равна нулю (если мы отрицаем необходимость), то получается бесконечность возможностей (тезис радикального индетерминизма). Если же необходимость абсолютна (равна бесконечности), то и возможность сведется к нулю (тезис крайнего детерминизма).

Чем больше необходимость перетягивает возможность, тем более принудительной становится действительность, и, наоборот, перевес возможности над необходимостью делает настоящее более свободным. (Помимо реальной возможности, есть еще «свободная возможность», не установленная на воплощение. Область таких возможностей составляет сферу искусства.).

Означает ли все это, что категория возможности есть великая иллюзия, порожденная неизвестностью будущего? Не потому ли молодость склонна к иллюзии «бесконечных возможностей», что перед ней все будущее впереди? В юности все кажется возможным, в то время как умудренный опытом и годами старец склонен качать головой над иллюзиями юности: для него почти вся жизнь погружена в прошлое, то есть в мир необходимости.

В этом законном сомнении содержится зерно истины: сколько бы возможностей ни проносилось перед нами, мы заранее можем сказать, что осуществлена будет в данный период только одна из них и, может быть, совсем не та, которая реет сейчас на горизонте. Возможности по определению многозначны, в то время как действительность однозначна. В этом смысле неисчерпаемое богатство возможностей мнимо, оно оказывается чеками без покрытия.

Но отсюда до признания категории возможности иллюзией — дистанция огромного размера. Возможность принадлежит к царству идеального бытия. Но идеальное бытие гносеологически не менее реально, чем бытие действительности. Мало того, лишение бытия категории возможности автоматически превращает действительность в необходимость, нарушая этим естественную иерархию модальностей. Другое дело, что ошибки в распознавании возможностей столь же возможны, как ошибки в распознавании действительности, что не делает действительность иллюзией. Правильная функция воображения и заключается в распознавании истинных возможностей. Фактически мы чаще всего ошибаемся именно в распознавании возможностей, ибо, как правило, мы труднее ориентируемся в идеальном бытии, чем в реальном, что мстит за себя обычно воплощением дурной действительности.

Если мы заранее можем сказать, что воплощен будет один из возможных вариантов несметного богатства возможностей, то весь вопрос заключается в том, какая это будет возможность. В том-то и состоит вся ответственность за все мучения выбора: мы должны пройти через родовые муки превращения возможности в действительность, и важно, принесут ли эти муки ценный плод или убудка.

Если бы возможность была иллюзией, то будущее с нами только «случалось бы», и тогда парадоксом было бы вечное превращение случайности в необходимость. Воплощение же возможности в действительность и ее застывание в необходимость не являются парадоксом. Ибо хотя возможность и действительность и находятся в состоянии диалектического напряжения, но дополняют, а не исключают друг друга (в то время как случайность и необходимость, очевидно, исключают друг друга).

Именно категория возможности служит известной гарантией против случайностей. Хотя воплощение возможности подвержено искажающим это воплощение факторам, все же роль случайности при этом низводится до степени препятствий, а не определяющего фактора, не говоря о том, что при наличии сильного стремления к воплощению возможности возможно и использование счастливых случайностей.

Корень случайностей в том, что действительность равнодушна по отношению к возможностям, ибо действительности все равно, какая возможность воплотится. Но

возможности не могут быть равнодушны по отношению к действительности, ибо всякая возможность есть возможность действительности. Оправдание бытия возможности — в возможности бытия.

Мы ценим воплощение ценных возможностей, ибо стремимся не только к бытию вообще, но к ценному бытию. Ценности же имеют акцент должного, хотя только в сфере этических ценностей этот акцент превращается в живой голос совести. Но именно благодаря приращению необходимости к возможности возможно воплощение возможности, и в этом смысле Н. Гартман правильно говорит, что «реализация состоит в воплощении недействительного через овозможивание невозможного при условии категорической необходимости должного».

Значит, возможность реализуется только тогда, когда она выступает в одеянии должного, «То, что возможно, становится тем, что есть, посредством того, что должно быть» (Юркевич)¹⁰⁵. Поэтому спекулятивная игра возможностями легко превращается в пустое мечтательство — только через приращение необходимости возможное становится действительным. Здесь мы снова, но в ином аспекте, наблюдаем тот же закон: действительность есть срединная сфера между возможностью и необходимостью.

Детерминисты иногда говорят, что «возможность» есть выдумка неудачников, желающих потешить себя мечтой о «неосуществленных возможностях», которые все-таки могли бы осуществиться. «А счастье было так близко, так возможно»¹⁰⁶. Они говорят: возможность легка, это действительность тяжела. Относительно таких людей хочется привести слова Киркегора: «От кого мы слышим такие слова? — от людей, которые никогда не знали, что такое возможность. Нет, в возможности все возможно, и кто воспитан в духе всех ужасов, которыми чревата подлинная возможность... и кто знает по опыту, что такое возможность, — тот будет благословлять действительность, даже если она тяжким бременем ложится на его плечи. Ибо она все же гораздо, гораздо легче, чем возможность»¹⁰⁷.

В этой цитате Киркегор направляет свои стрелы против тех благодушных оптимистов, претендующих на то, чтобы быть трезвыми реалистами, которые под 'возможностью' понимали пустые мечты о молочных реках и кисельных берегах. Они забывали, что всякое наше благосостояние хрупко, что под ним всегда есть трещины, которые могут раздаться и обрушить все здание нашего благополучия. Даже когда наша действительность была тяжела, она могла бы быть еще хуже. Когда наша действительность временами становится похожа на страшный сон — тогда мы приближаемся ко дну возможностей и все-таки не достаем этого дна. Ибо имя дну возможностей — ад. Браня действительность, мы нередко забываем, что она могла бы быть неизмеримо худшей, ибо мир возможностей состоит не только из счастливых Аркадий, но прежде всего из бездн, которые всегда незримо разверзаются под нашими ногами.

Реальность возможности означает реальность ответственности. И в этом смысле живущий в измерении возможностей проходит через школу ответственности. Реальная возможность — не освобождение от тяжести бытия, а возложение на себя нового бремени, которое, однако, обещает освобождение от бремени постылой действительности.

Но в возможности — единственный путь к преодолению действительности. Поэтому перед самым закоренелым грешником никогда не закрыты врата спасения. В этом смысле в

¹⁰⁵ Не совсем точная цитата из речи П.Д. Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». У Юркевича: «То, что может быть (идея), переходит в то, что есть (действительность), посредством того, что должно быть» (Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990, с. 489).

¹⁰⁶ Не вполне точная цитата из «Евгения Онегина» (8, XLVII) А.С. Пушкина.

¹⁰⁷ Kierkegaard S. Der Begriff der Angst. 1925, in: Samtliche Werke, herausg. von Schrempf. Berlin, Diderichs Verlag [Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, с. 115–248].

Писании сказано: «Хотя бы ваши грехи были красные, как кровь, Я сделаю их белыми, как снег»¹⁰⁸.

Ибо «невозможное для человека возможно для Бога»¹⁰⁹, и благая весть «Бог есть», означает, что «все возможно»¹¹⁰.

О ПРОБЛЕМЕ СЛУЧАЙНОСТИ

Случайность означает недетерминированность или непредвиденность. Здесь опять—таки нужно различать между случайностью в субъективном смысле, т. е. событиями, не входящими в наши расчеты и нарушающими их (хотя иногда возможны и счастливые случайности), и случайностью в объективном смысле, под который нужно понимать полную недетерминированность события, его возникновение безо всякого достаточного основания.

В обоих случаях, особенно в последнем, случайность по определению близка свободе. Ведь свободный поступок совершается в конечном счете из неподвластных детерминации глубин, т. е. с внешней точки зрения как бы случайно.

Однако на самом деле между понятиями свободы и случайности лежит дистанция огромного размера. Свобода есть самоопределение воли, т. е. самозаконность, в то время как случайность по смыслу своего определения исключает всякую законность, даже автономного порядка. Наоборот, случайность означала бы или препятствие свободе действия, или (понятая внутренне) делала бы нашу личность игрой иррациональных капризов. Поэтому необходимо строго отличать свободу от случайности, смешение этих понятий приводит к затемнению проблемы, чему в истории философии немало примеров. Недаром Н. Гартман говорил, что «рок проблемы свободы в том, что она слишком часто понимается как случайность».

Случайность в субъективном смысле — полезное понятие. Оно указывает на то, что мы не приняли во внимание всех факторов или что та система координат, из которой мы исходим, недостаточно охватывает всю совокупность явлений.

Для рационализации таких случайностей применяется и разработанная в математике «теория вероятностей» — дисциплина, помогающая свести к минимуму непредвиденности путем рационального учета вероятностей. Всем известны азы этой теории: вероятность того, например, что я в игре в кости шесть раз подряд выкину шестерку, равняется соответственно одной тридцати шестой. То есть вероятность ряда событий (не зависящих от сознательной воли) равняется вероятности одного из членов этого ряда, помноженной на число членов ряда. Нас поражает, конечно, если игрок выкидывает шесть шестерок подряд, мы склонны приписать такую «удачу» чуть ли не магическому воздействию неизвестных нам сил, хотя, принимая во внимание огромное количество смешанных «выкидываний», выкинуть шесть раз шестерку не противоречит теории вероятностей.

Разумеется, в теории вероятностей есть и более сложные расчеты, вычисление которых может «затягиваться», подобно игре в шахматы, и учет которых в* отдельных областях может оказаться даже практически полезным.

Мы подчеркиваем, что здесь мы имеем дело со случайностью в субъективном смысле, потому что ведь выкидывание шестерки или любой грани кости является строго необходимым результатом силы и направления бросания и взаимодействия брошенной кости

¹⁰⁸ Точнее: «Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю» (Ис. 1,18).

¹⁰⁹ См. выше, прим. 101.

¹¹⁰ Ср. запись в дневнике Кьеркегора (1848): «Для Бога все возможно. Эта мысль есть мой лозунг в глубочайшем смысле слова...» (цит. по: Шестов Л. Кьеркегард и экзистенциальная философия. М., 1992, с. 220).

с поверхностью стола. Тут вся загадочность заключается в том, что почти невозможно, бросая кость наугад, выкинуть желаемую цифру.

Всякое перекрещивание независимых причинных рядов будет с точки зрения одного ряда случайным, хотя с точки зрения обзирающего все ряды здесь будет господствовать строгая необходимость.

Так, падение камня с крыши на голову ученого обусловлено закономерным скольжением кирпича по крыше и т. д., так же как факт прохождения ученого в этот момент в данном месте не включает в себе ничего чудесного. Однако совмещение этих двух закономерных рядов, приводящее к смерти ученого, невольно воспринимается нами как «роковая случайность», т. е. как предначертанное какой-то высшей или темной силой свершение. Если расшифровать выражение «роковая случайность», то мы получим следующую схему (в которой большинство вряд ли отдаст себе сознательный отчет): «Несчастный случай с ученым не вмещается в рамки наших систем детерминации, но он предусмотрен в некоей сверхчеловеческой детерминации». Здесь случайность мы сводим к высшей, неведомой нам детерминации и испытываем ужас или благоговение перед тайной этой недоступной нам детерминации.

В рамках философского монизма для случайностей нет места: в единой системе все «детерминировано» — если мы не признаем свободы. Но признание свободы индивида неизбежно ведет к плюралистической метафизике, в рамках которой свобода только и может быть признана¹¹¹. И только плюралистическое мирозерцание создает предпосылки для возможности случайностей (понимаемой в объективном смысле).

Говоря так, мы навлекаем на себя подозрение, что совершаем ошибку, против которой предостерегая Гартман: смешиваем свободу со случайностью. Но свобода с внешней точки зрения неизбежно будет казаться случайностью. Проявление свободы неизбежно вступает в мир в одеянии случайности.

Пытаясь мыслить случайность в строго объективном смысле — не как непредвиденность, а как самодовлеющий случай, мы неизбежно будем мыслить ее как проявление свободы. Иначе мы получим бессмыслицу (не в оценочном смысле — как отсутствие ценного смысла, а как отсутствие всякого смысла, положительного или отрицательного).

Поэтому любой перерыв ряда или начало нового ряда неизбежно воспринимаются нами как случайность, счастливая или роковая.

И в этом инстинкт осмысления будто бы бессмысленного нас не обманывает. Всякий акт свободы или вносит в мир прерывность, или начинает новый ряд (что тоже невозможно без прерывности).

Мы только, как правило, неверно «локализуем» случайность: она находится не посередине непрерывного ряда — такое понимание случайности не выдерживает критики закона достаточного основания, и если все же опыт говорит нам о случайности внутри ряда, то мы разумеем тогда случайность в «субъективном» смысле. Место случайности как псевдонима свободы — в *начале* или в *конце* ряда. Судьбоносны значительны именно точки пересечения рядов детерминации, сам же ряд есть уже результат. Роковое значение имеют рождение и смерть (начало и конец, альфа и омега), а также все события и решения, порывающие со старым и начинающие новое. Судьбоносные акты свободы всегда с хорошим на то основанием кажутся случайными — именно потому, что сам акт свободы непроницаем для рассудка.

В истории философии есть два понимания свободы: как случая и как творческой возможности. Понимание свободы как случайности онтологически не выдерживает критики, хотя это отрицательное суждение обратимо: свобода проявляет себя с внешней точки зрения как случайность. Поэтому в нашей концепции свободы нет места случайностям, хотя есть

¹¹¹ См. об этом: James W. A pluralistic universe. 1909.

более чем широкий простор для невоплотившихся возможностей.

Итак, случайность в субъективном смысле есть полезное регулятивное понятие: она указывает на ограниченность той системы координат, которой мы пользуемся.

Случайность же в объективном смысле неизбежно приводит к утверждению «абсолютной случайности» — понятие, не реализуемое в мысли и противоречащее осмысленности бытия. Случайность в объективном смысле приемлема лишь как псевдоним свободного акта.

Поскольку же свобода неискоренима из мира, случайность есть Немезида детерминизма, на бессилии объяснить которую детерминизм терпит крушение. С точки зрения индетерминизма, утверждающего свободу, нет места для случайностей. Но то, что является как случайность, есть внешнее проявление свободы субъекта. Поэтому в том, что мы называем случайностью в объективном смысле, можно видеть перст высшего Смысла, перст сил, не охватываемых нашим евклидовским умом.

Поэтому легкомысленно всякое огульное отрицание случайности, в то время как расшифровывание случайности как указания на недоста точность нашего знания или как проявления неисповедимых глубин свободы есть единственный путь к осмыслению случайности.

НЕОБЪЕКТИВИРУЕМОСТЬ СВОБОДЫ

Из гносеологии мы знаем, что основной конститутивный признак сознания составляет «гносеологическая координация» — отношение непосредственной связи субъекта и объекта в акте познания. Все, что я имею в сознании, есть актуальный или потенциальный объект сознания, хотя этого наличия в сознании еще далеко не достаточно для опознания природы и сущности предмета. Для этого требуются дополнительные акты отличения, сравнения, уяснения и пр. Но во всяком случае «объект–ность» является условием возможности познания. То, что не есть объект и не может быть объектом, не может стать предметом познания. Эта фундаментальная, но именно потому с таким трудом уясняемая истина была впервые с полной отчетливостью осознана и сформулирована Кантом, хотя Кант и сделал отсюда сомнительный вывод о непознаваемости «вещей в себе» и о том, что наш мир есть лишь «явление».

На оборотной стороне этой истины является *необъективируемость субъекта*. Отношение между субъектом и объектом *необратимо*: объект не может познавать субъекта, ибо для этого он (объект) должен был бы стать субъектом. И обратно: субъект не может стать объектом, ибо он может быть объектом лишь для какого–то субъекта. Кантианец Рейнгольд назвал эту необратимость в отношении между субъектом и объектом «законом сознания». К сожалению, следуя за Кантом, он дал этому закону специфически кантовское толкование в духе трансцендентального идеализма — мир есть лишь «представление» в уме познающего субъекта.

Но оставим сейчас в стороне историко–философские реминисценции и сосредоточимся на *онтологическом* смысле отношения между субъектом и объектом.

Итак, субъект по смыслу своего понятия необъективируем. «Глаз не видит Тебя, ибо Ты — зрачок моих глаз», — поется в индусских Упани–шадах. Мы не можем осознать самих себя целиком — для этого нам пришлось бы выйти из пределов самих себя, перестать быть самими собой.

Это не мешает нам иметь неискоренимое сознание о собственном «я» — ведь субъект, как и объект, принадлежит к сущности сознания. Но сознание собственного «я» дано нам, во всяком случае, *не в форме «объективности»*, а в форме *самосознания субъекта* ¹¹².

Но самосознание субъекта и есть самосознание свободы. Корень идеи свободы — в

¹¹² Lewitzky S. Freiheit und Erkenntnis.

самосознании «я», в сознании его отличия от «мира объектов». Философы, достигшие высшей степени умозрения, как Платон и Веданта¹¹³, называли наше «я» «пленником» чувственного мира. Но пленником может быть только тот, кто изначально свободен и кто подпал плену — иначе плен у «мира объектов» не переживался бы и даже не сознавался бы как плен.

Свобода составляет внутреннюю природу «я», его сущность. Сознание «я» и есть самосознание свободы.

В свете этого отождествления «я» и свободы становится понятным, почему сознание свободы столь неискоренимо из природы самосознания и почему в то же время так трудно «доказать» свободу, подвести ее под рациональные, «объектные» категории. Мы все хотим осознать свободу как объект, в то время как она необъективируема. Следовательно, она рационально неопределима. Ведь рациональные категории принадлежат также «миру объектов», хотя и высшего, умозрительного порядка. В новой философии эта неопределимость, иррациональность свободы была прекрасно подмечена Бергсоном. «Свободой называется отношение нашего “я” к совершаемым им актам, — пишет он, — это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны»¹¹⁴. Можно было бы к этому прибавить: «Оно было бы определимо, если бы мы были несвободны, но тогда нам нечего было бы определять» — тогда мы потеряли бы саму идею свободы.

Онтологический смысл необъективируемости субъекта заключается, следовательно, в том, что субъект есть носитель свободы. Мы подчеркиваем: носитель свободы, но отнюдь не с необходимостью носитель идеи свободы. Идея свободы — позднейший продукт саморефлексии, и поэтому наличие идеи *свободы* не дает нам еще достаточного *основания* к заключению об онтологическом бытии свободы, хотя, психологически говоря, она является исходным пунктом для самосознания свободы.

Скорее наоборот, сознание необходимости возможно лишь при наличии свободы: если мы представим себе мир, сплошь подчиненный железной необходимости в форме закона причинности, то можем сказать с аподиктической достоверностью, что в таком мире не могла бы зародиться идея необходимости, сознание о реально сущей необходимости. Ибо само это сознание необходимости должно было бы быть включено как звено в железную цепь причинности — но в таком случае это звено не могло бы осознавать или обозревать всю цепь. Субъект должен мыслиться над объектом, иначе он не мог бы сознавать объекты. Значит, условием возможности сознания необходимости является наличие свободного субъекта, который сам изъят из железной цепи причинности» хотя бы сам он не мог нарушить эту цепь никак. Если мы предположим на минуту, что в мире царит абсолютная железная необходимость, то сознающий эту абсолютную необходимость субъект должен мыслиться все же свободным. Правда, он был бы тогда как бы парализован — не мог бы проявить свободу. В индусской философии мы находим концепции, признающие свободу и в то же время парализованность ее. Эта концепция, во всяком случае» философски глубже и последовательнее материалистической фан-тазмы сплошной железной необходимости, якобы царствующей в мире. Лишний раз повторяем слова Шопенгауэра: «Материализм есть философия субъекта, забывшего о самом себе»¹¹⁵.

Разумеется, приведенный нами умозрительный, гносеологический аргумент еще недостаточен для обоснования реальности свободы. Но он дает гносеологическую базу

¹¹³ Веданта — наиболее известная и влиятельная система древнеиндийской философии, букв.: «конец Вед», т. е. Упанишады.

¹¹⁴ См. прим. 20 на с. 891.

¹¹⁵ В современном переводе: «Материализм — это философия субъекта, забывающего в своих размышлениях о самом себе» (Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993, с. 119).

против претензий стопроцентного детерминизма. Он создает прочный вал для отражения атак детерминизма, хотя и бессилён разбить детерминизм в его собственной твердыне.

ГНОСЕОЛОГИЯ САМОПОЗНАНИЯ

«Gnothi seauton» — «познай самого себя» — этот философский завет Сократа представляет собой одну из вечных тем философий, которым она обязана самим своим существованием. И тот познавательный призыв, которым дышат эти слова, указывает на то, что первоначально мы не знаем самих себя, что дело самопознания — нелегкое дело, что в нем скрыта проблема.

В настоящей работе нами ставится вопрос о том, как возможно знать самих себя» — вопрос об условиях возможности самопознания; отсюда заглавие работы — не психология, а гносеология самопознания.

Исходным пунктом возможности самопознания является самосознание — присущая человеку способность сознавать не только внешние объекты, но и свое «я». Самосознание представляет собой, может быть, самую специфическую черту человеческой личности: недаром Лейбниц именно в ней видел главное отличие человека от природы¹¹⁶.

Предмет самопознания — «я», «самость», — дан мне более интимным и глубоким образом, чем вещи внешнего мира. И тем не менее о внешнем мире мы обычно знаем более, чем о себе.

Можно заранее указать на две главные причины, обуславливающие наше малознание самих себя. Первая причина заключается в природе сознания — в неуловимости собственного «я» для познавательной рефлексии. Вторая причина носит психологический характер, она коренится в почти инстинктивной неприязни большинства людей к анализу глубин собственной внутренней жизни.

В силу укоренившихся материалистических предубеждений многие лица склонны отрицать за душевной жизнью всякую глубинность, считать ее чем-то производным, чуть не иллюзорным по сравнению с осязательной, каждый момент напоминающей о себе реальностью внешнего, предметного мира.

Тем менее такие лица склонны признать своеобразие реального бытия носителя душевной жизни — нашего «я». Как остроумно заметил Фихте, большинство людей готовы считать себя скорее за кусок лавы с Луны, чем за свое «я».

В настоящей работе мы исходим из усмотрения перводанности и пер-вореальности «я», пытаясь дать этой первореальности гносеологическое оправдание.

Тема гносеологии самопознания расчлняется на два вопроса: о «роде данности» «я» (Gegebenheitsart des «Ich») и о «роде бытия» «я» (Seinsart des «Ich») ¹¹⁷. Этот последний вопрос — о сущности «я» — носит уже метафизический характер — в нем речь идет о метафизике внутреннего опыта.

Но перед тем как строить метафизическое учение о сущности «я», необходимо уяснить себе: 1) каким образом «я» дано самому себе и 2) каковы условия возможности этой

¹¹⁶ В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц писал: «Души и субстанциальные формы других тел значительно отличаются от разумных душ, которые одни сознают свои действия и не только не уничтожаются естественным путем, но всегда сохраняют и основу своего самосознания, что и делает их способными принимать награды и наказания, благодаря этому они становятся гражданами вселенского государства, где Бог — единовластитель; отсюда следует, что все остальные творения должны служить им...» (Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. М., 1982, т. 1, с. 135).

¹¹⁷ Hartmann N. Versuch einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1921.

самоданности «я».

Каким образом «я» дано самому себе? — Очевидно, в самосознании, смысл которого и заключается в том, что оно есть самосвидетельство «я» о себе. Если чувственное восприятие внешнего мира, обладание им в подлиннике, может быть подвергнуто сомнению, хотя бы методологическому, то о себе самом я знаю, во всяком случае, не через посредство чего-то, а непосредственно, интуитивно. Говоря словами Декарта, никакой демон не может обмануть меня в факте моего собственного существования как мыслящего существа. *Sum cogitans!*¹¹⁸

Абсолютная достоверность самосознания действительно неоспорима. Но дает ли она самопознание? Дает ли она право утверждать, что «я», как бытие, как «esse» дано в самосознании, так что мне достаточно, лишь осознать эту данность, чтобы познать самого себя? Вопрос может показаться праздным. Если я познаю состояния своего сознания, то этим я познаю непосредственно и самого себя.

Однако проблема самопознания далеко не столь проста. Ведь мои внутренние состояния — мои ощущения, представления, мысли — еще не есть «я», имеющее их.

Строго говоря, мне даны моментальные состояния моего сознания. Заключать от непрерываемой наличности этих состояний к бытию их предполагаемого источника — значит полагать нечто непосредственно не данное. Не искушенный в философской диалектике человек не сомневается в познаваемости и тем менее в реальности бытия «я». Проблемы самопознания для него не существует, ибо он и не задумывается над тем, что такое «я». Большинство людей в отношении своего «я» — такие же «наивные реалисты», какими они являются в отношении внешнего мира. Как мы инстинктивно убеждены в существовании внешнего мира таким, каким он является нашим чувствам, — так же инстинктивно мы убеждены в существовании нашего «я», как о нем свидетельствует самосознание. И если интуитивизм и родственные ему направления в современной гносеологии (англо-американский неореализм¹¹⁹) возрождают «запретный» плод наивного реализма, то они производят это не наивно, а освобождаясь от грубых, натуралистических представлений о знании, усматривая в знании духовный акт, духовное обстояние. Тем не менее философская рефлексия и современная психология, подорвав «наивный реализм» в области внешнего восприятия, выдвинули и ряд аргументов против адекватности самопознания.

В самом деле, «мои» собственные состояния становятся «данными мне», как только я направляю на них свое внимание, коль скоро я пытаюсь их познать. Иначе говоря, они не могут уже рассматриваться как часть моего «я»; но в лучшем случае как функция. Ибо «моим» стало теперь мое внимание, точнее говоря, «я внимательный». Моя же печаль, моя радость, моя мысль — поскольку я объективирую их — потеряли характер непосредственной субъективности. Из акта они стали фактом. Строго говоря, я могу объективировать лишь свои прошлые состояния, след моего «я», хотя бы прошлые состояния были отделены от настоящего долей секунды. Мое «я», мало того, мое внимание неуловимы для меня, ибо я не могу быть внимательным к моему вниманию — внимание есть не «предмет», а «орудие» распознавания.

Достоверность самосознания (из которой исходит и субъективный идеализм) не есть еще достоверность той самости, которая обнаруживает себя в сознании.

¹¹⁸ Существою мыслящим (лат.) — вариация знаменитого изречения Р. Декарта «Мыслю, следовательно существую».

¹¹⁹ Неореализм — философское направление, возникшее в Англии и США в начале XX века (Э. Мур, А.Н. Уайтхед, Б. Рассел, С. Александер и др.). Основное положение «реализма» — так называемая «доктрина внешних отношений», согласно которой предметы, вступая в отношения, не изменяют своей качественной природы. Применительно к гносеологии это означает, что «познание не изменяет познанного» (что прямо противоречит гегелевскому учению о субъекте и объекте). Подробнее см.: Уайтхед АН. Избранные работы по философии. М., 1990.

Это значит, что познавательный путь к «я» более сложен, чем простая ссылка на достоверность самосознания. «Путь от сознания к “я” не короче пути от сознания к внешнему объекту» (Эдуард фон Гартман).

Таким образом, тезис о непосредственной самоданности «я» как реальности оказывается при ближайшем рассмотрении своего рода «идолом внутреннего восприятия», глубоко вложенным в нас самой природой, но отнюдь не выражением мнимо самоочевидной истины.

«Я» не дано и не может быть дано в форме объекта, «предмета», ибо оно есть субъект. Пытаясь поймать свое «я», мы схватываем лишь следы, лишь тени этого неуловимого «я». «Глаз не видит тебя, ибо ты — зрачок моих глаз», — читаем мы в индусских Упанишадах.

И все же «я» есть нечто не только очевидное, но и самоочевидное, не только данное, но и самоданное; мы, во всяком случае, не можем отмыслить своего «я». «Суждение “я мыслю” должно постоянно сопровождать все мои представления», — говорит Кант.

В этом — основной парадокс, основная антиномия самосознания.

Но прежде чем приступить к ее решению, мы должны сказать несколько слов об одной модной попытке разрубить гордиев узел самосознания — путем отрицания «я». Необъективизируемость чистого «я», гипотетичность его бытия как субстанции психической жизни привели в свое время Юма к отрицанию реальности «я», к сведению его к наиболее устойчивой, почти нерасторжимой связи представлений. От Локка и Юма и берет свое начало так называемая «психология без души», без «я», получившая полное господство в XIX веке и влиятельная, в модернизированной форме, и поныне. Предоставим слово самому Юму: «Что касается меня, то когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим “я”, я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию — тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никак не могу поймать свое “я” отдельно от перцепций». И далее: «Дух — нечто вроде театра, в котором друг за другом выступают различные перцепции: они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно различных сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты, как бы ни была велика наша естественная склонность воображать себе подобную пустоту или подобное тождество»¹²⁰.

Как бы ни относиться к этим утверждениям, Юм остается прав в одном: «я» *неуловимо психологическими средствами*. Антитезис сформулированной выше антиномии самосознания («я» — самоданность «я» — неуловимо) выражен Юмом с достаточной убедительностью. Доведенный до своего логического предела, этот антитезис (отрицание бытия «я») приводит, однако, к абсурду — к паниллюзионизму, который есть уже род отрицательной метафизики, отрицающей само понятие «бытия».

Красочное пародийное описание тех выводов, которые получаются из отрицания «я», дано Фихте в его «Назначении человека». «Я отнюдь не имею права говорить: я ощущаю, созерцаю, мыслю. Я могу только сказать: является мысль о том, что я ощущаю, созерцаю, мыслю. Я ни в чем не знаю бытия, не знаю и своего собственного бытия. Нет бытия. Существуют образы, это единственное, что существует. Они знают о себе как образы, которые проносятся мимо, хотя нет ничего, перед чем они носились бы. Я сам — один из этих образов, впрочем, я даже не это, а только смутный образ образа. Всякая реальность превращается в странную грезу без жизни, о которой грезится, в грезу, сопутствуемую грезой о самой себе»¹²¹.

Отрицание «я» приводит к парадоксу представления без представляющего, мысли без

¹²⁰ Юм Д. Сочинения в 2-х тт. М., 1965, т. 1, с. 367; см. также: Нарский КС. Давид Юм. М., 1973, с. 44–45.

¹²¹ Fichte I. Die Bestimmung des Menschen. Leipzig: N. Meiker Verlag, 1944 [Назначение человека // Фихте КГ. Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993, т. II, с. 148].

мыслящего. Оно вступает в противоречие с аксиомой самосознания — неотмыслимостью «я», которое должно все-таки полагаться как то, что представляет собой представление без представляющего. Но этим самым «гносеология без “я”» (каковой является радикальный эмпиризм в отношении внутреннего опыта — см., например, статью В. Джемса «Существует ли сознание»¹²²) отменяет, уничтожает самое себя.

Итак, ни тезис самосознания — непосредственная данность «я», ни антитезис — отрицание «я» не оправдывают самих себя — поскольку им было преждевременно придано метафизическое значение, то есть поскольку мы пытались утверждать или отрицать реальность «я», данного в самосознании.

Однако эта антиномия самосознания сохраняет свое значение, поскольку оно остается *р* рамках феноменологии самосознания. Ибо «я» действительно не дано в самосознании *как объект*, а, с другой стороны, оно несомненно наличествует в самосознании как субъект. Нет ничего более интимно-близкого и в то же время более загадочного, чем «я». «Я» одновременно и имманентно (тезис), и трансцендентно (антитезис) созданию. «Бытие “я” настолько же непосредственно достоверно, насколько непонятно» (Ясперс). «Достоверность “я” может совмещаться с глубочайшим незнанием сущности “я”» (Н. Гартман). «“Я” как искомое самосознания, как моя собственная личность трансцендентно сознанию» (Штерн).

Как видно из этих цитат, лучшие представители современной философии свободны от гносеологического оптимизма Декарта, оставшегося наивным реалистом в области самосознания.

Сознание трансцендентности собственного «я» сознанию все более укореняется в современной философии. Суммируя, можно сказать, что в предварительных результатах нашего исследования мы приблизились, скорее, к гавани Канта, учение которого в корне подрывает правомерность отождествления внутреннего восприятия с «я». Согласно учению Канта, «я» как «вещь в себе», как ноумен, непознаваемо — я сам являюсь себе¹²³ (правда, не в пространстве, а во времени, которое есть «чистое наглядное воззрение» внутреннего чувства).

Однако это приближение к Канту — лишь этап на пути нашего исследования. В дальнейшем, как будет видно, наши пути разойдутся с путями Канта.

Трансцендентное и эмпирическое «я»

Признание трансцендентности «я» является единственным разрешением отмеченной выше основной антиномии самосознания. Ибо если «я» не есть предметная данность, если оно неуловимо, необъективируемо — и все же несомненно существует, то это может лишь означать, что «я» не может быть понято как составной член сознания, что оно трансцендентно. «Я» отличается от души, от сознания именно тем, что оно «имеет» и душу и сознание. С другой стороны, сознание есть все же «мое сознание». Трансцендентность «я» не может быть абсолютной — иначе мы не имели бы непосредственного ощущения своего «я».

Это значит, что «я» *трансцендентно сознанию*, но *сознание имманентно* «я». В свете этого синтеза тезис (непосредственная данность «я») и антитезис (его неуловимость, необъективируемость) находят свое место как сохраненные, но в своей исключительности отмененные моменты.

Что же дает нам этот синтез для самопознания? — Прежде всего, осознание тщетности всех попыток познать свое «я» путем опредмечивающей рефлексии. Мало того, оно дает осознание метапсихичности «я». «Я» есть не предмет психологии, но субъект бытия.

Лишь трансцендентность «я» обосновывает тождество самосознания. Это единство и

¹²² James W. Essays on radical Empiricism. New York, 1938.

¹²³ См.: Кант К Критика чистого разума. М., 1994, с. 250–252.

означает приуроченность всех психических функций к единому «я». «Я» несводимо к психическим функциям, ибо оно есть по крайней мере носитель этих функций.

Но могут спросить, почему мы так убеждены в единстве самого «я», в его самотождестве, являющемся молчаливой предпосылкой возможности единства душевной жизни? Этот «коварный» вопрос, разрушительный по своей кажущейся безответности для эмпирического, психологического, во времени текущего «я», неприменим, однако, для «я» трансцендентального, о котором у нас и идет речь.

Непредвзятый анализ душевной жизни убеждает нас в том, что единство душевной жизни только и может держаться на самотождестве «я» как чего-то устойчивого в потоке переживаний. В особенности явление памяти невозможно понять без признания пункта тождества настоящего и прошлого. Ибо образы памяти соотнесены со мной, вспоминающим эти образы, вот сейчас, в настоящий момент. Для того чтобы иметь возможность вспоминать, мое «я» должно стоять над текущим во времени потоком душевной жизни, иначе образы прошлого канули бы в небытие, каковым и является прошлое с чувственно-эмпирической точки зрения.

Тезис о метапсихичности, трансцендентности «я», вероятно, вызовет протест у многих лиц, явно ощущающих живую конкретность «я». — Наша конкретная личность протестует против неестественного отрыва «я» от живого потока душевной жизни. В самом деле, если душевная жизнь, лишенная «я», лишается и своего единства, то, наоборот, «я», взятое в отрыве от душевной жизни, освобожденное от душевного покрова, кажется неестественной, безжизненной абстракцией. Наша личность протестует против признания этого бледного, призрачного «я» за самое себя.

Однако мысленное различие не есть реальное отделение. «Я» существует в неразрывной связи со «своей» жизнью, но как притяжательное местоимение «свой» нужно отличать от личного местоимения «я», так в конкретном содержании нашей личности необходимо различать реальные и идеальные моменты. Трансцендентное «я» не есть живой поток сознания, но есть его носитель и источник. Этот живой поток сознания без «я» стал бы не меньшей абстракцией, чем «я» без потока.

Мало того, эта трансцендентность, метапсихичность, надвременность «я» являются условием возможности самосознания и самопознания. Если бы «я» было всецело имманентным, чисто психическим, временным, то оно не могло бы осознавать себя как «я». Мало того, в таком случае самая идея «я» не могла бы возникнуть так как самосознание предполагает возвышение над самим собой, самообъективацию.

Но в то же время несомненно, что «я» не только трансцендентно, но и имманентно — точнее, сознание имманентно «я». Это значит, что «я» не есть отвлеченная, безвременная идея, наподобие идей математических, но есть существо, самость. «Я» трансцендентное обычно отождествляет себя с «я» эмпирическим. Вечный созерцатель во мне не может оставаться индифферентным к страданиям и борениям моего эмпирического «я».

Иначе говоря, воздержание от суждений о роде бытия «я» может быть лишь методологически предварительным. «Я» во всяком случае есть *бытие*, притом первичное, единственно несомненное бытие. В этом Декарт остается прав. Вопрос может заключаться лишь в том, какого рода бытием обладает «я». Предварительный анализ самосознания показал, что «я» не есть предмет, что сущность «я» не исчерпывается его актами, что «я» метапсихично. И мы вправе спросить себя вместе с Паскалем: «Где же мое “я”, если оно не находится ни в душе, ни в теле?»¹²⁴

«Я» как предмет мистической интуиции

¹²⁴ Паскаль Б. Мысли, фр. 323 (Ларошфуко Ф. Максимы. Паскаль Б. Мысли. Лабрюйер Ж. Характеры. М., 1974, с. 165).

Осознание трансцендентности «я» менее всего означает, что «я» не дано в самосознании. Оно дано непосредственно, интуитивно, самолично, в этом Декарт остается прав. Однако мое «я» дано мне иным образом, чем мои собственные душевные акты и состояния (которые могут быть все же объективированы). Мое «я» не только дано, но и самодано. Оно самодано не чувственным, но и не рациональным образом. Оно дано в интуиции особого рода, которую проф. Н. Лосский называет «мистической интуицией». «Я» невыразимо ни в каком отвлеченном понятии, ни даже в их неопределенной сумме. По выражению проф. Лосского, «я» «металогично».

Dir aber bin ich nur der graue Mitwisser deiner Einsamkeit Und bin das Auge nut der Braue,

Das über meine Schulter schaue Von Ewigkeit zu Ewigkeit.

RM. Rilke 125

Некоторые философы, учитывая своеобразие «я» как носителя душевных актов, отличного от их содержания, видят в нем лишь непротяженную, «слепую» точку. Дриш, например, считает в этом смысле самопознание возможным. Однако, согласно Дришу, самопознание сводится к тавтологии: «я» есмь «я». На это надо возразить, что «я» действительно является слепой точкой — с чувственной точки зрения, но не по своей сути. Учение Канта о «трансцендентальном единстве апперцепции», т. е.

самосознании, также учитывает отличность «я» от душевных актов, равно как и от априорных категорий. Однако Кант видит в этом «трансцендентальном» принципе не конкретное существо, а лишь высший закон сочетания явлений (внутренней жизни) в целостном сознании, Иными словами, Кант приписывает «я» атрибуты отвлеченно-идеального бытия, в то время как «я» есть бытие конкретно-идеальное.

Гуссерль приближается в своей трактовке «я» к Канту. Он признает «Ichheit», а не «Ich»¹²⁶. В нашем же понимании трансцендентное, точнее, трансцендентно-имманентное «я» есть конкретное, индивидуальное существо, возвышающееся над собственной психофизической личностью.

Трансцендентное «я», «субстанциальный деятель» в своем самобытии индивидуально-неповторим. Говоря религиозно, каждое «я» является носителем своей идеальной сущности как «замысла Божьего о себе». Следовательно, нельзя сказать, как это утверждает Гуссерль, что существует единое трансцендентальное «я», все же индивидуальные «я» суть лишь психофизические модификации этого чистого «я», вернее, по Гуссерлю, «я-гостности». Существует множество трансцендентных «я», являющихся носителями общих универсальных категорий, — пространственности, временности и пр.

Понятие «я», выражаясь в терминах логики» принадлежит к конкретным индивидуальным понятиям — в отличие от конкретно-общих (например, понятие класса), или абстрактно-общих (понятие закона), или конкретно-индивидуальных (события).

Следует отменить, что очень немногие обладают мистической интуицией собственного «я» как такового. Психологически говоря, развитие интуиции собственного «я»

¹²⁵ Цитата из стихотворения «И Бог велит писать мне кровью» («Часослов»):
[Я царь времен.] Тебе же я лишь соммыслитель твой охочий до иноческого житья.
На плечи лег тебе, как очи.
Глядящие от ночи к ночи, от бытия до бытия.
(Рильке Р.М. Избранные сочинения.
М., 1998, с. 185; перевод С. Петрова).

¹²⁶ Husserl E. *Meditations cartesiennes*. Paris, 1928. Термин Ichheit (впервые употребленный Я. Бёме, а затем Фихте) в современной русской философской литературе переводится как «яйность» (а не «я-гостность», как ниже предлагает С.А. Левицкий). По определению Фихте, яйность (Ichheit) — непосредственно очевидное, — «субъект-объект и больше ничего, утверждение субъективного и его объективного, сознания и сознанного им, как единого; и абсолютно ничего больше, кроме этого тождества» (Фихте IX Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993, т. 1, с. 607).

предполагает особое душевное состояние, некоторую степень возвышения и очищения души. Высокая степень интуиции высшего «я» достигнута в индусской религиозной философии, где «трансценденция вовнутрь»¹²⁷ полагается первым условием самопознания. В противоположность индусскому, созерцательному сапомознанию, христианское самопознание носит более действенный характер. Оно тесно связано с победой над грехом, с самопреодолением, а не самоотрешенностью.

Итак, «я» отличается от души, от сознания, именно тем, что оно «имеет» душу и сознание, обладает ими, будучи по отношению к ним трансцендентно. В свете этого тезиса становится вполне понятным, что большинство психологов отрицает субстанциальность души, признавая наличие лишь психологических процессов. Субстанциально, самотождественно лишь «я», неуловимое для психологии, «я» же по своей природе необъективируемо. И все же «я» остается неизбежным, хотя и неуловимым фоном психологии. Поэтому в качестве предельного понятия оно не должно было бы отрицаться даже научной психологией.

Трансцендентность «я» обычно не сознается нами, так как в интересах борьбы за существование сознание преимущественно экстравертировано — направлено на ориентацию во внешнем мире. Обычно под «я» мы разумеем совокупность постоянных свойств нашего характера, отличая их от преходящих влечений и состояний. Это «повседневное» «я» можно назвать эмпирическим, опытным «я», отличая его от трансцендентного, точнее, трансцендентального, подлинного «я». В этом смысле можно истолковать различие, проводимое Вильямом Джемсом между социальным «я» («те») и собственным «я» («I»)¹²⁸. Нетрудно, однако, показать, что социальное «я» является лишь псевдо-я, «Schein-Ich», «персоной», если употреблять этот последний термин в смысле Юнга. Но большинство людей лишь путем глубоких потрясений осознает, что их подлинное «я» глубже социального. Про человека, утратившего способность интимного самосознания, мы говорим иногда, что он «потерял» свое «я». В драмах Пиранделло даны замечательные образцы утраты человеком своего «я», когда человек, надевающий различные социальные маски, уже не знает, какая из них является его подлинным лицом.

С другой стороны, самоанализ, т. е. интравертированная функция души, также не дает подлинного самопознания, ибо самоанализ ничего не творит, в нем душа разлагается аналитическим рассудком на разрозненные элементы — «комплексы». Марсель Пруст в своем романе «В поисках утраченного времени» дал яркие иллюстрации разложения «я» в образах памяти путем ложного, самоанализирующего самоуглубления.

Это лишний раз показывает, что «я» постижимо не путем объективизации, а каким-то другим, более глубоким образом. «Я» не есть ни факт, ни акт, ни идея. «Я» одновременно и идеально, то есть стоит над временным потоком, и реально, ибо оно проявляет себя в душевной жизни. В «я» есть нечто от идеи и нечто от психического акта. Это бытийственное своеобразие «я» ставит вопрос о роде его бытия.

Род бытия «я»

Выражение «род бытия» требует некоторого разъяснения. Каждой вещи, каждому объекту присущ свой собственный определенный способ существования. Так, геометрическая фигура есть аспект отвлеченно-идеального бытия (с точки зрения эмпириков, она есть абстракция); фантазия сумасшедшего есть плод его воображения; краски, звуки суть «качества»; камень есть материальный предмет; представления суть

¹²⁷ См. Франк С. Непостижимое. УМСА-Press, Париж, 1938 [Франк С.Л. Сочинения. М., 1990, с. 386–414; у Франка — «трансцендирование вовнутрь»].

¹²⁸ См. James W. Psychology [Джемс У. Психология. М., 1991, с. 80–119].

элементы психики и т. д. Какой же способ существования присущ «я»? Об отрицательных определениях мы уже говорили: «я» нематериально, непсихично, надвременно. Оно не есть ни факт, ни акт, ни отвлеченная идея. Однако все эти определения отрицательны. Они указывают, чем «я» не является, но не показывают, что же оно такое. Положительное же определение «я» составляет одну из труднейших задач философии.

Предварительно можно определить «я» как носителя психических актов. «Я» есть как бы тот непротяженный фокус, через который «мои» психические акты и направленности, настоящие и прошлые, объединены, координированы друг с другом.

Однако это определение дает понятие лишь о статической стороне «я». Динамические же определения «я» могут быть найдены через феноменологический анализ душевных актов. Однако нужно отличать душевные процессы, протекающие более или менее автоматически, и лишь осознаваемые мною — от актов в собственном смысле слова, т. е. от направленности («апперцепции»¹²⁹) на те или иные предметы, события, ценности. Акт, следующий из направленности моего «я», не только может «осознаваться» мною, но и «совершается» мною. Непосредственное самонаблюдение удостоверяет в том, что «я» есть творческий источник совершаемых мною актов — и переживатель и сознатель «данных мне» психических состояний. Динамическую природу «я» можно поэтому определить как сферу *творческих возможностей* — как сферу свободы. Мы называем акт свободным тогда, когда он следует из нашей собственной сущности, то есть из нашего «я». Способ существования, род бытия «я» можно обозначить как то, что переживается нами как свобода. Свобода неразрывно связана с «я», она составляет его природу, его стихию, его сущность. Ничто предметное, объективируемое не может быть названо вполне свободным. Свобода присуща лишь сфере радикальной субъективности, то есть «я». «Дух дышит свободой». Но дух и есть трансцендентное «я». Таким образом, непосредственное свидетельство самосознания о свободе не обманывает нас. Однако свободно лишь наше подлинное, трансцендентальное «я». Эмпирическое же «я», обросшее корой привычек, постоянно ограничиваемое в своей свободе внешними условиями, никогда не может быть вполне свободным. Поэтому всякая реализация первоначальной свободы «я» всегда связана с ущерблением этой свободы — ущерблением, но не отменой, ибо свобода не была бы свободой, если бы была нереализуема. Итак, перефразируя слова Спинозы, мы можем сказать: «Sentimus experimurque nos liberos esse» (мы чувствуем и ощущаем на опыте, что мы свободны).

Трансцендентность «я» по отношению к психике означает его первичную отрешенность от потока душевной жизни, то есть его свободу. Если бы «я» исчерпывалось сполна психическими определениями, т. е. не было бы трансцендентным, оно не было бы свободным. Трансцендентность «я» означает, что оно принципиально свободно от чего бы то ни было в мире. Наше «я» — «не от мира сего». Поэтому, пытаясь мыслить «я» в привычных, «мирских» категориях, мы наталкиваемся на пустоту, «мэон»¹³⁰. Но именно по отношению к «я» более всего оправданы слова Фауста: «В твоём Ничто я Все найти надеюсь»¹³¹. Будучи принципом единства психики, «я» способно давать то или иное направление потоку душевной жизни, сообщать ему тот или иной смысл или ценность.

¹²⁹ В данном случае термин «апперцепция» употреблен в значении, какое придали ему В. Вундт и последующие психологи: активная деятельность сознания.

¹³⁰ От греч. *μηδεν*; *μηδεν*; — ничто, небытие. В отличие от «укона» «мэон» означает относительное небытие и может быть переведен как «еще небытие», «пока небытие» или «уже небытие». Подробнее см.: Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 130 сл.

¹³¹ Цитата из второй части «Фауста», сцена «Сад для гулянья». Ср. перевод БЛ. Пастернака: Но я в твоём «ничто» надеюсь, кстати, Достать и все посредством тех же чар. (Гёте И. В. Фауст. М., 1969, с. 263).

Проблема «я» неразрывно связана с проблемой свободы, ибо что же иное является субъектом свободы, как не «я»? Можно даже сказать, что лишь та философия имеет право исповедовать свободу, которая признает своеобразную реальность «я».

Понятие свободы можно употреблять в двух основных значениях: в смысле отрицательной свободы «от» чего-либо — чаще всего от причинной связи, и в положительном смысле: свободы «для», то есть свободы в смысле ее положительной ценности. Это последнее, положительное понятие свободы составляет одну из труднейших задач философии.

Что касается отрицательной свободы, то уже утверждение «я» как не только метафизического, но и метапсихического бытия содержит в себе и утверждение отрицательной свободы. Если «я» нематериально, то к нему неприменимы законы материального мира, и в этом смысле «я» свободно от материальности. Если «я» метапсихично, то к нему неприменимы и законы психики (в том числе законы «психической» причинности).

Но отрицательное понятие свободы бессодержательно. Никто не удовлетворится считать себя свободным на том основании, что ядро его личности метапсихично, если в конкретной жизни проявления нашего «я» подчинены законам материальной и психической причинности. Свобода тогда лишь наполняется положительным содержанием, когда «я» способно не только отрешаться от психики, но и руководить психической жизнью, притом руководить осмысленно, целе-и ценностнообразно. Свобода в смысле абсолютного произвола не есть еще свобода. Если бы она была возможна, то сделала бы личность рабой ее собственных иррациональных капризов. Если бы «я» было источником внезапных капризов, нарушающих причинную связь событий, то эта свобода была бы абсолютно иррациональна: в качестве таковой она не могла бы быть предметом философского анализа и не имела бы нравственной ценности.

Непосредственное самонаблюдение показывает нам, что «я» бывает большею частью рабом стихийных, подсознательных влечений, рабом «Оно», но что в то же время «я» способно задерживать те или иные влечения, давать им то или иное направление, «сублимировать» влечения. Личность обладает изумительным свойством противопоставлять себя не только окружающему миру, но и самой себе. В «я» находится многое такое, что не является, строго говоря, моим. Человеческая личность есть сложное многоединство различных «автономных комплексов» — «субъ-я». Эти «субъ-я» часто настолько тесно срослись с моим собственным «я», что нужно духовное самоопределение, чтобы отличить «мое собственное» от «данного изнутри мне». Это отличие «я» от «данного изнутри мне» невозможно путем опредмечивающей рефлексии, оно осуществимо лишь в акте духовно-нравственного самоопределения. Только тогда чисто философское отличие «трансцендентного» «я» от «эмпирического» «я» становится не только философской тонкостью, но духовной реальностью. И положительная свобода достигается как раз тем, что трансцендентное «я» овладевает, покоряет себе эмпирическое «я».

Способность «я» проявлять свою положительную свободу обнаруживается прежде всего в том, что в психологии называется «установкой» (в средневековой философии был лучший термин: «*intentio animi*» — влечение души). «Я» проявляет свою положительную свободу в занятии определенной установки, «апперцепции». Эта трансцендентная установка отличается от психологической апперцепции тем, что она направлена не только на ожидание определенных событий, но и на готовность определенным образом реагировать на них. Она направлена на *ценности*. Каждая личность имеет свою определенную иерархию ценностей, которой она руководится в своем поведении. При этом «я» не творит ценностей, но совершает субъективный выбор из объективно существующей иерархии ценностей.

Выбор определенной ценности в качестве руководящей, иначе говоря, акт *решения* есть именно тот высший род активности, в котором в наиболее чистом виде проявляется природа самого «я». Все дальнейшее поведение личности представляет собой следствие этой первичной оценки, этого первичного выбора ценности. Совершенный моим «я» акт выбора

руководящей ценности влечет за собой не один «анатомический» поступок, а целую *серию* поступков, в которой каждое звено цепи психической причинности вытекает одно из другого.

Это и есть та «причинность из свободы», начинающая новый ряд поступков, которую имел в виду Кант. Такого рода «трансцендентальная» свобода отнюдь не нарушает эмпирической причинности, но пользуется ею как материалом для своего воплощения. Воспользуемся для ясности изложения метафорой. Представим себе различные влечения души в форме обладающих большой инерцией шариков, сталкивающихся и сцепляющихся друг с другом на плоскости. Движения этих шариков подчинены их собственной закономерности. Но если я поверну плоскость под определенным углом, притом не на авось, а по расчету, то изменится и характер движения этих шариков, отнюдь не нарушая физических законов. Совершаемый «я» акт первичной установки, первичного выбора, будет подобен этому повороту всей плоскости под определенным углом, что изменит и направление движения шариков. «Я» при этом вовсе не должно ежеминутно вмешиваться в ход движения шариков, чтобы заставить их произвести определенную желаемую комбинацию. Для этого достаточно повернуть определенным, строго рассчитанным образом саму плоскость. Конечно, «я» не математик, беспристрастно производящий расчеты, но «я» в своем устремлении к тем или иным ценностям совершает своего рода «ценностный расчет», руководясь «логикой сердца». Во всяком случае, с точки зрения наблюдателя двухмерного, находящегося на плоскости и не могущего заметить по причине своей двухмерности совершенный поворот, не произойдет никакого единичного нарушения законов причинности. Тем не менее все направление душевной жизни изменится. Психологи, отрицающие самобытность «я», подобны таким двухмерным наблюдателям на плоскости, отрицающим и свободу. Ибо для того чтобы заметить поворот, нужно быть трехмерным существом и обозревать всю плоскость. Наше «я» подобно трехмерному деятелю, который из глубины совершает акты поворота плоскости (душевных процессов), меняющие всю конфигурацию шариков, причем нашему «я» вовсе не нужно толкать то один, то другой шарик. Все чисто психологические объяснения перемены поведения никогда не могут дать удовлетворяющего разум и совесть основания. И святой и преступник, с точки зрения психического детерминиста, одинаково подчинены законам психической причинности. Но, с точки зрения трехмерного наблюдателя, удовлетворяющим объяснением будет именно поворот всей плоскости, изменяющий весь ход движения шариков-комплексов. Поэтому для психического детерминиста (находящегося на плоскости) не будет ни «начал», ни «концов» — будет только единый процесс.

Искать же объяснений перемены в законосообразности движений шариков в пределах самой плоскости — тщетное занятие, для этого нужно выйти в третье измерение.

Подобно этому, если, совершив непоправимый поступок, мы пытаемся в минуту позднего раскаяния осознать первопричину этого поступка, то никогда не найдем исчерпывающего объяснения в предшествующих поступку обстоятельствах и переживаниях — все это будет лишь частью причины. Генетическое объяснение никогда не даст окончательной причины. Первопричину нужно искать в выборе ложной ценности, определившем мою новую установку и тем самым и сам поступок. Этот выбор ценности есть род непричинной детерминации, род «причинности из свободы» (сравнимый с поворотом плоскости трехмерным деятелем — нашим «я»). Этот акт трансцендентного выбора происходит вне времени — в сверхвременных мигах, хотя он проецируется в душу и переживается ею в определенные промежутки времени.

Если руководиться в самопознании вопросом: «Почему я это сделал?», то мы никогда не найдем удовлетворяющего нашу совесть объяснения. Угрызения совести в этом случае могут быть лишь заглушены «извиняющими обстоятельствами». Существенным является вопрос о том, ради чего, то есть ради какой ложной ценности и вызванных ею соответствующих душевных побуждений совершен был данный поступок. Понять душевную жизнь можно лишь через те ценности, на которые она установлена, которые, так сказать,

были вобраны в душу. Душевная жизнь может быть понята под знаком категории «ценностнообразности». Даже телеологическое объяснение само по себе не дает достаточного основания. Ибо ценность первичное цели — мы выбираем цель ради ее ценности.

Но наше «я» имеет непосредственное отношение к миру ценностей именно потому что оно свободно. Несвободное существо не могло бы обладать способностью оценки как выбора ценности. Оно могло бы лишь переживать свои внутренние состояния как субъективные удовольствия или неудовольствия. «Я» есть точка пересечения ценности и бытия. Непосредственное отношение «я» к миру ценностей лишней раз иллюстрирует первоначальную свободу «я».

«Я», Ничто и Абсолютное

Здесь поневоле возникает вопрос: не является ли «я» абсолютным? Ведь оно «отрешено», «трансцендентное «метаспихично», сверхвременно, оно — «не от мира сего», оно есть сфера творческих возможностей. Оно есть «для себя бытие» — в то время как все явления в мире существуют относительно друг друга.

Однако является ли «я» основанием самого себя? — Очевидно, нет, ибо в таком случае оно было бы Абсолютным с большой буквы, оно было бы всемогущим Богом. Но при всей своей трансцендентности «я» непосредственно ощущает себя как существо *тварное*. Откуда «я»? *Unde sum?*

**Но, будучи я столь чудесен,
Отколе произошел? — Безвестен!
А сам собой я быть не мог...**

Державин 132

Очевидно, что «я» дано само себе. Мало того, эта самоданность есть существенное определение самости. «Я» существую «для себя», но не «от себя» («a se»). Но что же является основанием моей самости? Этим основанием не может быть ничего в мире, ибо «я» — трансцендентно, оно — «не от мира сего». Но это значит, что фоном бытия самости является Ничто! «Кто меня враждебной властью из ничтожества воззвал...» (Пушкин)¹³³. Эта поставленность самости перед Ничто обнаруживает себя эмоционально как *ужас*. Недаром Кьеркегор говорил, что «предмет ужаса есть Ничто»¹³⁴, и недаром Хайдеггер ставит проблему Ничто на анализе ужаса, предметом которого является Ничто. Перед лицом страха смерти — если мы не всецело загнипнотизированы этим страхом — мы яснее всего сознаем самих себя. Перед лицом Ничто самость чувствует свою *чуждость* миру, свою «вброшенность» в мир. «В ужасе бытие испытывает свою собственную необоснованность, свою полную зависимость от за ним стоящего “Оно” — от “бросателя”, которому оно обязано своей “брошенностью”. Ужас ставит существование на край пропасти, из которой оно произошло, — лицом к лицу с Ничто» (*Хайдеггер*. Бытие и время)¹³⁵.

Но, с другой стороны, здравый смысл говорит нам, что Ничто не может быть

¹³² Цитата из стихотворения Г.Р. Державина «Бог» (1789). См.: Русская поэзия XVIII века. М., 1972, с. 567.

¹³³ Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Дар напрасный, дар случайный» (1828). См.: Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 125.

¹³⁴ Определение страха, которое С. Кьеркегор дает в своей работе «Понятие страха»: «Если... мы теперь спросим, каков объект... страха..., придется ответить, что таким объектом является Ничто. Страх и Ничто постоянно соответствуют друг другу» (Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, с. 191).

¹³⁵ Heidegger Μ Sein und Zeit. Berlin, 1929 [Хайдеггер Аi. Бытие и время. М., 1997, с. 184–191].

основанием самости, ибо таким основанием может быть лишь *сущее*. Ничто есть фон бытия самости, а не его основание. И здесь наша мысль снова возвращается к Декарту, для которого «врожденная» идея самосознания неразрывно связана с идеей Бога. Ибо если «я» дано сам себе как существо абсолютоподобное (термин Б. Вышеславцева¹³⁶), но отнюдь не Абсолютное, то это значит, что мое абсолютоподобное «я» сотворено подлинным Абсолютным — Господом Богом. Если мое подлинное, трансцендентное «я» — «не от мира сего» и все же есть начало *тварнову* то это значит, что самость предстоит Богу.

По учению апофатического, отрицательного богословия¹³⁷, Бог постигается через Его непостижение, через отрицание за Абсолютным всего относительного. Стояние «я» перед лицом Ничто приобретает, таким образом, смысл как *предварение* встречи с абсолютно трансцендентным — с Богом — «*mysterium tremendum*»¹³⁸. Предел самопознания заключается в сознании своей зависимости от Абсолюта, своей *тварности* но и своей интимной связи с Ним. Мы ощущаем себя тварными перед лицом Бога-Отца, и мы приобщаемся к Богу через Христа, Сына Божия, Богочеловека. Поэтому молитва и исповедь являются лучшими путями самопознания — именно потому, что в молитве мы стремимся раскрыть себя не ради себя, а ради Бога, и только перед лицом Господа Бога можем мы видеть самих себя в необманном свете Абсолютного. Недаром блаженный Августин говорил: «*Viderim Te — viderim me*» (если увижу Тебя, то увижу и себя).

Но постижение Абсолютного (и — себя в свете Абсолютного) возможно в силу того, что в моей самости есть нечто от Абсолютного.

**War' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne konnt' es wie erblicken?
Lag nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie konnt* uns Gottliches entziicken?**

Goethe 139

Предельно ясно идея богоподобия человека выражена и в Писании: «И сотворил Господь Бог человека по образу и подобию Своему»¹⁴⁰. Подлинная сущность самости есть богоподобие, обладание образом Божиим в себе. Богоподобие, абсолютоподобие человека есть условие возможности мистического опыта — а самопознание в его глубинности

¹³⁶ См. главу «Что такое я сам?» в книге Б.П. Вышеславцева «Вечное в русской философии» (Вышеславцев Я. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994, с. 279–291).

¹³⁷ Апофатическая (отрицательная) теология трактует Бога путем отрицания всех его атрибутов (в отличие от катафатической — положительной — теологии, которая приписывает Богу все положительные атрибуты в абсолютной степени). Подробнее см.: Булгаков С.Н. Свет невечерний* Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 93–130.

¹³⁸ Otto R. Das Heilige [Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917]. [Тайна, внушающая трепет (лат.) — термин, означающий «первичное чувство Божественности». См.: Брдяев Н.Л. О назначении человека. М., 1993, с. 287].

¹³⁹ Будь не солнечен наш глаз —

Кто бы солнцем любовался?

Не живи дух Божий в нас —

Кто б божественным пленялся?

(Перевод В.А. Жуковского. См.: Жуковский В.Л.

Полное собрание сочинений в 12-ти тт. СПб., 1902, т. 3, с. 78).

Источники гётевского стихотворения — Библия, Плотин (1,6,9), Я. Бёме. подробнее см.: Михайлов А.В. Глаз художника (художественное видение Гете) // Традиция в истории культуры. М., 1978; Штейнер Р. Очерк теории познания Гётевского мировоззрения. М., 1993, с. 117–118.

¹⁴⁰ Быт. 1,27; цитируется неточно.

составляет часть этого опыта.

Правда, осознание самостью своего абсолютоподобия заключает в себе соблазн самообожествления, если при этом личность не проникнута духом смирения перед подлинным Абсолютным. Парадокс христианства заключается в том, что оно раскрывает одновременно истину о богоподобии человека и истину о его падшести, о его ничтоподобии. Этот парадокс, неразрешимый рационально, разрешается Откровением о *Богосыновности* человека. Ибо человек сотворен Богом, но сотворен *по образу и подобию Его* .

Таким образом, проблема самопознания в своей последней глубине обнаруживает себя как *религиозная проблема* .

Подлинное самопознание достигается лишь через богопознание, и подлинное самопознание предваряет богопознание.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ

СВОБОДА И БЫТИЕ

Постановка вопроса об отношении свободы к бытию может возбудить законные сомнения. Не носит ли само понятие «бытия» по смыслу своего определения широчайший, всеобъемлющий характер? Не есть ли поэтому понятийный антитезис бытия — небытие? Понятийный, так как небытие, опять—таки по смыслу своего понятия, абсолютно бессущностно, и гипос—тазирование небытия приводит к парадоксу «бытия небытия». Помимо того, не предполагает ли понятие свободы субъекта — хотя и мыслимого свободным, но представляющего собой все же какой—то род бытия?

Не является ли в обоих случаях постановка антитезы: свобода и бытие — мнимо глубокомысленной сенсацией, за которой скрывается пустота или недодуманность понятий?

Обратимся к формальному определению свободы, согласно которому свобода есть такое отношение субъекта к его актам, при котором акты эти определяются в качестве решающей причины самим субъектом. Напомним, что в этом определении молчаливо признается, что субъект сам по себе не обязательно является самодостаточным основанием своих актов, что роль условий осуществления актов, равно как роль сопутствующих поводов, может играть сущностями или обстоятельствами, инородными субъекту. Субъект здесь играет роль верховного арбитра, дающего свое согласие на акт и определяющего его целенаправленность.

Мы указывали также на то, что субъект должен при этом мыслиться необъективируемым, так как всякая объективируемость *eo ipso* делает его зависимым от других объективируемостей и тем самым сводит на нет свободу. Только необъективируемый субъект может почитаться свободным.

Если понимать свободу исключительно в негативном смысле — как абсолютное отсутствие детерминации, то необходимо признать, что никакое частное бытие не может быть свободным уже в силу своей обусловленности как предшествующим ходом событий, так и мировым целым. Тогда можно признавать лишь относительную свободу (т. е. свободу относительно известного ряда условий при молчаливом соподра—зумевании, что относительно другого ряда условий свободы нет). Но за относительной свободой всегда скрывается, на дне проблемы, абсолютное отрицание свободы. Ибо данный субъект, поскольку он не перво—данен (не является Господом Богом, Первой Причиной), всегда окажется обусловленным, всегда будет частным следствием причинного ряда, взятого во всем объеме мирового бытия. В этом отношении можно понять парадокс Разумихина (см. «Преступление и наказание» Достоевского), который обещал «вывести», что у него густые брови оттого, что Иван Великий — высокая колокольня¹⁴¹. В самом деле, ничтожное

¹⁴¹ «Ну, да хочешь, — говорит Разумихин Порфирию Петровичу, — я тебе сейчас выведу... что у тебя

движение песчинки или, говоря по-современному, непредвидимая вибрация нейтрона оказывает какое-то, по нашим меркам микроскопическое, влияние на весь ход мирового процесса. Хорошо говорит об этом Фихте: «В каждый момент своего существования природа есть связанное целое. Каждая отдельная часть ее должна быть в каждый момент такою, какая она есть, ибо все прочие таковы, какие они суть, и невозможно сдвинуть с места песчинку, не произведя этим невидимых, быть может, для нашего глаза изменений во всех частях неизмеримого целого. Но каждый момент этого существования определен всеми протекшими моментами и определяет будущие моменты, и невозможно мыслить теперешнее положение песчинки иначе, чем оно есть, не признав себя вынужденным иначе мыслить все прошедшее в бесконечно восходящем ряде и все будущее в бесконечно нисходящем ряде...»¹⁴²

И потому, с точки зрения идеи негативной свободы, вполне последовательным и единственно логичным является утверждение, что всякое частное бытие всегда детерминировано и что, следовательно, только чистое небытие можно было бы назвать свободным, если бы оно «существовало». Ибо ничто в любом случае не детерминировано ничем.

При негативном понимании свободы перед нами, следовательно, стоит дилемма: свобода присуща или Господу Богу, актом чистого произвола создавшему мир, или же небытию. Но поскольку небытие лишено всякой «сущности», нельзя говорить даже о том, что свобода присуща небытию, можно только поставить знак подобия между свободой и небытием. В вульгарном истолковании это утверждение равносильно отрицанию свободы. В философском истолковании, где понятие небытия столь же необходимо для умозрения, как и понятие бытия, это означает, во всяком случае, что свобода присуща субъекту в меру его небытия.

Но путь гипостазирования небытия для нас закрыт, так как мы не хотим заниматься эквилибристикой понятий и не можем принять абсолютного парадокса «бытия небытия». Тут остается только один путь: найти то, что обще бытию и небытию. Такой сферой умопостигаемого тождества бытия и небытия может быть только то, что может стать бытием, но еще не есть бытие и что может в то же время и не стать бытием.

В свои сердца глубоко заглянувшим Открылось мудрым, что в небытии Есть бытия родство.

(Упанишады, перевод Бальмонта)

Этой сферой тождества бытия и небытия может быть только *возможность* бытия, притом в расширенном смысле, т. е. содержащая в себе также и возможность невозможности бытия. Такая возможность бытия, независимая (в меру своего еще небытия) от бытия в традиционном смысле, должна мыслиться необъективируемой — пока она не станет непосредственной возможностью, а будет содержать в себе и возможность невозможности.

Иначе говоря, такая первичная правозможность будет «субъектом», который, в строгом смысле этого понятия должен мыслиться необъек-тивиремым (см. главу «Гносеология самопознания»). Только необъек-тивиремый, т. е. подлинный, субъект-возможность может мыслиться свободным. Говоря словами Дриша, только «бессущностные сущности» могут быть свободными. Понятие «субстанциального деятеля» Н. Лосского является, на мой взгляд, единственным философским понятием «субъекта», которое удовлетворило бы такому требованию. Ибо субъект и есть индивидуализированная сфера бесконечных возможностей, он есть «сущая мочь бытия» (выражение С. Франка)¹⁴³.

белые ресницы единственно оттого, что в Иване Великом тридцать пять сажен высоты, и выведу ясно, точно, прогрессивно и даже с либеральным оттенком?» (Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 5, с. 249).

¹⁴² Фихте И.Г. Назначение человека // Сочинения в 2-х тт. СПб., 1993, Г. И, с. 79.

¹⁴³ «Поскольку бытие, — писал С.Л. Франк в книге “Непостижимое” (ч. 1, гл. II, с: “Потенциальность и

В этом своем качестве субъект подпадает под категорию «сущего», а не под категорию «бытия» (мы имеем в виду это замечательное противопоставление «сущего» — «бытию», намеченное Вл. Соловьевым в его «Теоретических основах цельного знания»). «Предметом истинной философии является весь мир в своей общности. Философия изучает само бытие. Но абсолютное первоначало не может быть названо бытием: оно есть начало всякого бытия, всякое бытие есть его предмет. Сущее не есть бытие, оно не есть также небытие, ибо небытие есть лишение бытия, а абсолютному первоначалу принадлежит всякое бытие. Его следует определить как мощь и силу всякого бытия. Бытие предполагает отношение к другому, оно всегда относительно. Сущее есть субстанция всего, в том числе и нас самих; все, что есть, едино, оно глубже и выше всякого бытия. Бытие есть только поверхность, под которой скрывается истинно–сущее»¹⁴⁴.

Повторяем старый гегелевский аргумент: если понимать под бытием абстракцию от всего, что «есть», то понятие это — по своей предельной широте и бессодержательности — хотя и необходимо для логики, но дает философии возможности найти точку опоры для «выведения» из него действительного, конкретного бытия. Такое пустое, мнимо всеобъемлющее бытие есть, по выражению Гегеля, «ночь Абсолютного, в котором все кошки–явления серы». Достаточно, например, поставить вопрос о том, «есть ли прошлое» и «есть ли будущее», чтобы убедиться, что тут мы сопредполагаем нечто, в чем существует прошлое (например, память мирового Духа или самопамятующее бытие), или, в случае будущего, сопредполагаем всеведение Божье, предопределенность всего имеющего совершиться и саму идею, что будущее имеет совершиться. Но тогда понятие бытия почти совпадает с понятием Абсолютного. И в таком случае нам опять–таки придется ввести критерии для отличия этого абсолютного бытия от бытия в непосредственном значении этого понятия.

Все, что «есть», по смыслу своего определения уже не может быть иным (хотя бы оно могло «когда–то» или будет мочь в будущем). Между тем в понятии свободы с необходимостью содержится «возможность быть иным — возможность инобытия». Ибо то, что непрерываемо есть, ограничивает и в пределе сводит на нет свободу.

Свобода по смыслу своей сущности онтологически предшествует совершаемым свободно актам, ибо свобода первичнее своих проявлений. Выражаясь афористически, свобода предшествует бытию. В этом смысле свобода есть не бытие, а «безосновная основа бытия». Свобода — в сущем, а не в бытии. Бытие свободно, лишь поскольку оно «может быть иным», то есть поскольку оно не всецело «есть». Выражаясь в духе Гегеля, можно было бы сказать, что в бытии постольку есть свобода, поскольку в нем есть небытие. Поэтому всякий онтологический монизм неизбежно тяготеет к детерминизму, классическим примером чего может служить Спиноза.

То, что Вл. Соловьев называл «сущим», совпадает со сферой того, что Н. Лосский называет «субстанциальными деятелями». Сущее, не будучи бытием, «обладает» бытием, но может бытие «потерять», развоплотиться.

Сущее всегда субъективно, оно необъективируемо. Всякая объективация сущего есть тем самым уже превращение сущего в бытие, которое всегда объективно. Бытие может быть мыслимо только как объект, сущее — только как субъект. Мы имеем здесь в виду не только гносеологический субъект и объект, но прежде всего субъект и объект в их метафизическом

свобода»)» — мыслится не данным или наличным в законченной форме, а содержит в себе момент становления, оно есть потенциальная, сущая мочь». И далее поясняет: «Слово “мочь” (имеющее, конечно, другой смысл, чем “мощь”) употребляется теперь в русском языке обычно только как глагол и лишь в редких случаях (в таких оборотах как “не в мочь”, “мочи моей нет” и т. п.) — как существительное. Чтобы выразить понятие, для которого в немецком языке употребляется слово “das Konnen”, мы должны — вполне в духе русского языка — возродить старинное русское слово “мочь” как существительное» (Франк С.71. Сочинения. М., 1990, С. 247).

¹⁴⁴ Контаминация цитат из работы В.С. Соловьева «Философские начала цельного знания». См.: Соловьев В.С. Сочинения в 2–х тт. М., 1988, т. 2, 139–288, особ. с. 220–221.

смысле. Но, понятые в метафизическом смысле, субъект и объект перерастают первичное, гносеологическое значение этих понятий. Поэтому мы применяем здесь соловьевские термины «сущего» (и «бытия»).

Стихия сущего и есть свобода — творческая мощь потенциалов, субстанциальная мощь бытия. Стихия бытия всегда опредмечена, объективирована, детерминирована. В свою очередь, сущее без бытия развоплощено, оно страдает в своей субъектной замкнутости, хотя эта «замкнутость» с точки зрения «бытия» и представлялась бесконечностью. Бытие, разлученное с сущим, есть слепая инерция, «материя». Афоризм Плотина: Трагедия свободы «Чем более бытие (читай — сущее) покидает предмет, тем более становится он вещью» — приобретает в этом свете полноценный смысл. Все сущее стремится воплотиться, стать бытием. Эта «жажда бытия» (по Шопенгауэру — «воля к жизни») есть первичное стремление, заложенное в природе сущего. В биологических терминах оно совпадает с «инстинктом самосохранения», в физическом — с законом сохранения энергии (еще Спиноза учил: *omnia entia in sua esse perservare* — «каждая сущность стремится пребыть в своем бытии») 145.

Если искать свободу в бытии, то там мы ее найти не сможем. Бытие исключает свободу. Если искать свободу в чистом небытии (на манер Сартра), то и это — безнадежное предприятие, ибо в Ничто не может быть что-то. И когда Фауст говорил: «В твоём Ничто я все найти надеюсь», то он имел в виду мэон (т. е. первоначальный, первоэманентный хаос, из которого можно получить все), а не «чистое» небытие, которое есть абсолютная пустота, несущее. Экзистенциальный тезис: «свобода — в небытии» — звучит парадоксально заманчиво, ибо в нем есть частица истины (свободы нет в бытии). Но если не заниматься софистической эквилибристикой понятий, то этот тезис лишен положительного смысла.

Свобода есть возможный и должный предикат субъекта, она не может не относиться к чему-либо. Небытие же никак не может быть субъектом (хотя оно может быть теоретически мыслимым объектом). После того как Платон в своем «Горгии» дал доказательство абсурдности гипоста-зирования Ничто, было бы абсурдным ретроградством возвращаться к этому классическому заблуждению мысли, почуявшей реальность трансцендентного, но наивно отождествляющей его с небытием. Само понятие небытия играет у того же Платона важнейшую роль, и вообще для философии понятие это столь же необходимо, как ноль в математике, но гипостазирование небытия должно быть раз и навсегда отброшено.

Иллюзия «бытия небытия» возникает, когда мы пытаемся мыслить «сущее» в категории «бытия» и, естественно, не находя «сущего» в «бытии», свое ненахождение фиксируем в «Ничто».

Мы видели, однако, что сущее, не будучи само по себе бытием, стремится воплотиться в бытии, стать бытием. Понятие «воплощения», следовательно, должно играть первичную роль во всякой метафизике сущего.

Всякое воплощение содержит в себе два элемента: оно есть одновременно *стяжание и умаление*. Стяжание — ибо реализация потенциала дает этой потенциальной сущности конкретное содержание, как бы переводит ее из небытия в бытие. Умаление — ибо всякое воплощение с необходимостью ограничивает круг возможностей, заставляет творческую потенциальность укладываться в узкие рамки мировых данностей. Эти два аспекта воплощения содержатся во всяком творческом акте: вдохновение поэта, композитора всегда, субъективно говоря, богаче и свободнее продуктов его осуществления. Но, с другой стороны, творец не может на этом основании пред-почесть это субъективное богатство реализации своего вдохновения в конкретных формах. Наоборот, сама мысль о таком нарочитом «задержании» творчества представляется ему противоестественной, ибо все сущее стремится воплотиться. Всякое творчество всегда есть воплощение и предполагает, с одной стороны, «материю» (через

145 «Всякая вещь... стремится пребывать в своем существовании (бытии)». — «Этика», ч. III, теорема 6 (Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957, т. I, с. 463).

бытие), в которой воплощается замысел, с другой стороны, оно, конечно, предполагает сам замысел, «родившийся» в авторе, открытый автором.

Поэтому—то всякое осуществление свободы может казаться в то же время ее обеднением и в пределе — ее самоотменной. Всякий акт выбора уже как бы отменяет свободу, ибо акт выбора уже ограничивает и обязывает выбравшего. Выбирающий волен в своем выборе до конца, выбрав же, он уже невольно становится рабом объекта выбора. Свобода тут материализуется, отяжелевает и тем самым становится необходимостью. Необходимость и есть «ставшая» свобода — свобода, ставшая бытием. Всякая свобода как бы стремится к этой материализации и тем самым к необходимости.

Так примерно понимал проблему свободы Фихте, который утверждал первичность свободы и в то же время считал, что «долг свободы» — ограничить, отменить себя. Только несовершенный свободен, говорит Фихте, совершенный же сознательно пользуется своей свободой ради ее упразднения в высшей необходимости.

Тогда выходит, что мы свободны, только пока колеблемся, пока не совершили еще акта выбора. Совершивши же акт выбора, мы становимся зависимыми от собственного выбора, становимся «рабами свободы». Или иначе: свобода существует только в сфере возможностей и превращается в необходимость, будучи реализована. Или еще иначе: реализация возможности уничтожает возможность.

Дурная парадоксальность этой мысли наводит на мысль, что здесь были приняты какие-то неправильные предпосылки — точно так же, как неправильными психологическими или этическими предпосылками бывают одержимы люди, смертельно боящиеся жениться, чтобы «не связывать себя», или вообще нерешительные натуры, которые боятся ответственности выбора и поэтому бездействуют, забывая при этом, что их бездействие уже есть род отрицательного действия. Если такие лица и остаются «свободными», то, во всяком случае, не приносят плодов свободы.

В данном случае ошибка заключается в том, что понятие свободы здесь часто мыслится отрицательно, что помещает свободу в какой-то вакуум, лишая ее всякой положительной мощи. Но хотя свобода не может быть понята «из» бытия, она должна быть понята как сущая «в» бытии. Свобода предполагает категорию возможности, но не пассивной логической возможности только, а «сущей» возможности, способной к акту. Свобода и есть «сущая мочь бытия» (Франк). Поэтому акт выбора реализует свободу, а вовсе ее не отменяет. В акте выбора проявляется природа выбирающего и обнаруживается природа выбираемого. Реализация свободы есть выход из субъектной замкнутости, есть самолицезрение свободы.

Акт выбора трансцендирует за *пределы* момента выбора, акт выбора имеет в себе элемент сверхвременности. Вне акта выбора свобода из полнокровно «могущей» превращается в бледное» фиктивное «могшее бы», в мнимую величину самотешащейся возможности сослагательного наклонения. Это склоняет нас к мысли, что положительно понятая свобода есть *не отсутствие детерминации* , а *полнота детерминации* .

«Акт выбора является ясным доказательством детерминированности, сам акт выбора заключается во вхождении новой, решающей детерминанты» (Н. Гартман). Акт свободного выбора не отменяет закона причинности, а возвышается над ним, «сублимирует» его в целесообразность. Положительная свобода преобразует детерминацию причинности в детерминацию целенаправленности. Но понять свободу из причинности невозможно. Напротив, в свете положительно понятой свободы сама причинность становится необходимой ступенью к достижению свободы — причинность есть необходимый материал свободы.

Только отрицательно понятая свобода противоречит причинности, положительно же понятая свобода восполняет, сублимирует причинность.

Совершая акт выбора и подчиняясь новой детерминации, кроющейся в выборе, я, следовательно, не отменяю свою свободу, а проявляю ее — свободу, которая в случае воздержания от выбора осталась бы парализованной. Так называемая «зависимость от собственного выбора» есть принятие на себя ответственности за выбор (добровольное

вхождение в круг новой детерминации), а вовсе не вырождение свободы в необходимость.

Кроме того, необходимо заметить, что понятие действительности не совпадает с *понятием* «необходимости». То, что фактически существует, не может быть, конечно, аннулировано, ибо реальность факта непререкаема. Но фактически существующее не существует с необходимостью, его могло бы не быть. «Возможность иного» существует не только по отношению к будущему, но и по отношению к прошлому. Только в случае будущего «возможность иного» имеет прежде всего прагматическую значимость — пока есть еще время предотвратить дурную и воплотить благую возможность, в то время как возможность в прошлом уже утеряна, так как не была реализована. Но, будучи утерянной по отношению к настоящему и будущему, она от этого не перестает быть возможностью по отношению к прошлому. Прошлое, конечно, неизменно, но категория возможности (уже, конечно, нереализуемая, так как прошлое — вне нашей воли) остается при прошлом, сообщая привкус горечи при воспоминании о наших ошибках и грехах.

Добавим, что если прошлое неизменно, то оно в известном смысле все же «отменимо» — оно может быть лишено казуирующей связи с настоящим. От нашего настоящего и будущего зависит то, в какой общей перспективе жизни окажется в конце концов наше прошлое.

Теперь вернемся к общему ходу нашей мысли, согласно которой воплощение предполагает два плана бытия: высший (замысел) и низший (материал воплощения). Но для того чтобы высшее (т. е. чистое «сущее») могло воплотиться в низшем (в бытии), необходимо предварительное снижение, «опускание» сущего до низшего уровня, на котором находится «материя» воплощения. Дух должен как-то приспособиться к материи ради того, чтобы преобразить ее, проникнуть ее собой, чтобы поднять материю на высшую ступень. Так называемые «муки творчества» являются следствием мучительной борьбы творческого духа со слепой инерцией материала, в котором и через который проявляется дух.

Если процесс воплощения удачен, то сама слепая материя творчества как бы электризуется творческим воздействием духа, и тогда инерция косности преобразуется в инерцию творчества. В этом случае воздействию духа «сверху» отвечает стремление материи самой подняться до высшего уровня духа. Тогда встречаются два потока, сливаясь в единую струю творческого вдохновения, при котором воплощается дух и преобразуется материя.

Но такое совершенное слияние духа с материей бывает редко, и ему во всяком случае предшествует тяжелая и мучительная борьба с косностью материи. Обыкновенно творческий замысел поневоле бледнеет в процессе своего осуществления.

Победа духа достигается обыкновенно ценой тяжелых потерь чистоты и высоты первоначального замысла. А сколько бывает уродливых недоносков неудачного творческого акта!

Но всякое творчество есть проявление положительной свободы, и всякое творчество предполагает дух и материал, «форму» и «материю». Отрицательно понятая свобода (без материи) была бы свободой абсолютной пустоты. Свободный дух не имел бы тогда возможности проявить свою свободу и даже ощущал бы ее как невыносимое бремя. Человек был бы тогда, по слову Сартра, «приговорен к своей свободе», и сама такая свобода диалектически превратилась бы в величайшее рабство. Выражаясь образно, такая свобода была бы подобна тюрьме, не имеющей границ — тюрьме бесконечных размеров. Человек превратился бы в неприкаянного «раба свободы».

Поэтому понятие свободы требует понятия материала, среды, противостоящей свободе. Правильно понятая идея свободы требует идеи необходимости. Идеи свободы и необходимости противостоят друг другу, противоборствуют друг с другом. При этом нельзя понимать свободу и необходимость как две равноправные и онтологически равноценные полярности. Понятие необходимости не требует понятия свободы. Можно без внутреннего противоречия мыслить себе мир, подчиненный всецело железной необходимости, где нет места свободе. В противоположность этому, когда мы мыслим себе мир абсолютно «свободный», то есть такой, в котором не действует закон причинности, то получаем в

представлении хаос, — состояние более низкое, чем железная необходимость.

Понятие необходимости не требует понятия свободы, но понятие свободы требует понятия необходимости как своего естественного противовеса. Только эта «необходимость» должна быть ограничена некоей низшей сферой бытия — в противном случае необходимость поглотила бы свободу. Между понятиями свободы и необходимости существует диалектическое напряжение — они суть противоположности, «питающие» друг друга¹⁴⁶.

Высшая категория свободы предполагает низшую категорию необходимости как материал своего воплощения, как среду приложения творческой активности.

Представим себе мир, не подчиненный закону причинности, — мир, в котором все возникало и исчезало бы без всякой закономерности. В таком мире свободный дух не мог бы воплощаться, ибо не мог бы учитывать материала своего воплощения.

Закон причинности есть тот базис, на основе которого только и возможна свобода. Но сфера применения закона причинности должна быть при этом ограничена некоей низшей сферой (в нашей терминологии — сферой «бытия»), в противном случае причинная необходимость поглотила бы свободу.

Но такое диалектическое понимание природы свободы и необходимости требует умения мыслить диалектически, то есть синтетически. Обыкновенно же наш ум сосредоточивается только на одной стороне этой антиномии, которая мыслится механически и представляется поэтому неразрешимой: или свобода, или необходимость. При этом антиномия обычно разрешается в пользу необходимости, за которую якобы говорят «факты», в то время как идея свободы может, по-видимому, опираться лишь на субъективные моральные постулаты.

Между тем только усмотрение необходимости, в котором идея необходимости требуется идеей свободы, может дать нам правильное соотношение этих двух полярностей.

СВОБОДА–ВЫБОР И СВОБОДА–ТВОРЧЕСТВО

Истинная свобода не означает витания в безвоздушном пространстве неопределенности и несвязанности ничем, а неразрывно связана с творческой активностью. В главе «Свобода и бытие» мы показали, что отрицательный аспект свободы неотделим от ее сущности, что субъект свободы («субстанциальный деятель») не может быть производным от чего бы то ни было в мире, что «сущее» первичнее «бытия». Однако, оставаясь в такой предмировой отрешенности, деятель стал бы узником самого себя. Только активно проявляя себя, вступая в связь с иными деятелями и преодолевая «сопротивление материалов», деятель может активно осуществлять свою свободу. Неосуществленная же свобода диалектически превращается в рабство. Путь осуществления свободы неизбежно связан с возможностью умаления свободы. Но это умаление — лишь диалектический этап на пути самообнаружения свободы.

Нет сомнения, что деятельно осуществляемая свобода предполагает возможность свободного выбора между двумя или более возможностями. Без возможности выбора нет свободы. Но философская мысль на протяжении многих веков односторонне сосредоточивалась на свободе, понимаемой в смысле выбора, упуская из виду, что подлинная свобода означает нечто большее, чем только выбор. Она означает творческое искание новых путей и возможностей. Понимание свободы только как выбора между двумя или более возможностями чрезвычайно ограничивает, стесняет свободу. Мало того, сама предпосылка об априорном наличии «готовых» путей, между которыми нам нужно выбирать, превращает свободу в принуждение выбора, что, психологически говоря, делает нас рабами выбора.

Но лишь в наиболее упрощенных случаях мы имеем дело с выбором между двумя

¹⁴⁶ См.: Вышеславиев Б. Этика преображенного Эроса [М., 1994. С. 86—114].

путями. Именно перед самым моментом выбора, когда мы уже откинули, сознательно или бессознательно, сотни других возможностей, мы и сталкиваемся с классической дилеммой: то или это. Но всем из жизненного опыта известно, что решение обыкновенно зреет в душе довольно продолжительное время и этот период созревания решения не менее существен для проблемы свободы, чем самый последний момент выбора между «этим» и «тем».

Самое трудное — это поставить проблему, в частности проблему выбора. Ибо лишь по отношению к правильно поставленной проблеме можно говорить о решении того или иного рода.

Самое же главное — не устаем повторять это, что само наличие готовых путей, между которыми нам надо выбирать, почти предрешает решение и ставит под сомнение само это «почти». В этом отношении весьма поучительна точка зрения Бергсона, построенная на критике традиционного понимания свободы и ставящая под сомнение наличие заранее готовых путей.

Изложим поэтому сначала вкратце учение Бергсона как наиболее плодотворную, по нашему мнению, попытку новой постановки проблемы свободы, отметив те пункты, где мы не можем следовать за французским мыслителем¹⁴⁷.

По Бергсону, детерминизм оперирует двумя понятиями причинности: 1) одинаковые причины производят одинаковые следствия и 2) действие уже содержится в причине. Второе, «математическое» понимание причинности сводит причинность к закону сохранения материи. Первое же, «динамическое» понимание, хотя и допускает в следствии нечто новое по отношению к причине, но определяет это новое, то есть сводит его к старому. Второе понимание оперирует идеей тождества, первое — идеей одинаковости, повторения.

Но в области душевной жизни не бывает ни повторений, ни тождества. Ибо душевная жизнь представляет собой некий сплошной поток, где прошлое пронизывает собой настоящее и где в настоящем предвосхищается будущее. Повторение здесь невозможно, ибо окрашенность предположительно повторенного «факта сознания» новым прошлым неизбежно сообщит ему хотя бы оттенок новизны.

Конечно, если считать нашу душевную жизнь только «эпифеноменом», т. е. «надстройкой» над физиологическим базисом, то это соображение (о невозможности повторений и тождества) будет, в свою очередь, иллюзорным. Но если считать душевную жизнь тем, за что она себя выдает — реальностью более глубокого и более интимного порядка, чем реальность материи, то соображения Бергсона сохраняют всю свою силу.

Это не значит, что «факты сознания»¹⁴⁸ возникают самопроизвольно, как бы по наитию. Причинная связь, очевидно, имеется налицо и здесь. Но, говоря словами философа, «если причинное соотношение и существует в мире внутренних фактов, то оно, во всяком случае, не походит на то, что мы называем причинностью в природе». В душевной жизни нет «аналитической необходимости следования» (термин Н. Лосского) — следствие здесь не содержится с необходимостью в причине. «Последовательно переживая различные состояния сознания, мы всегда имеем более или менее смутную идею еще не наступившего состояния, хотя последующее состояние и не содержится в предыдущем. Впрочем, реализация этой идеи представляется не необходимой, а лишь возможной».

Итак, следствие содержится в причине как *возможность*. Но это и есть новая формулировка «причинности из свободы», ничего общего не имеющая с безразличной свободой выбора.

Мы имеем здесь следующую цепь: идея (представление) — усилие — акт. Однако этой цепи сопутствует сознание, что «есть еще время остановиться», по крайней мере, на

¹⁴⁷ См.: «Время и свобода воли», СПб., 1911 и «Материя и память» [Берг-соя А. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1992, т. 1].

¹⁴⁸ Название сочинения Фихте. См.: Фихте ИГ. Сочинения в 2-х тт. СПб., 1992, т. II, с. 621–769.

переходе от идеи к усилию.

Когда мы живем на периферии жизни, в мире рутины, навыков, то есть когда наше «я» не участвует непосредственно в актах, тогда мы не имеем ощущения свободы как творческой активности. Но как только мы становимся лицом к лицу с каким-нибудь судьбоносным решением, то перестаем плыть по течению и заглядываем глубоко в самих себя. Поэтому, говорит Бергсон, «мы свободны тогда, когда наши действия исходят от всей нашей личности в целом». Но личность наша в ее целом есть «конкретное я», которое в отличие от мира природы не подлежит объективации. Имея это в виду, Бергсон изрекает свой замечательный афоризм: *«Свободой называется отношение конкретного “я” к совершаемым им актам . Это отношение неопределимо именно потому , что мы свободны»* 149.

Бергсон отмечает, далее, что свободные акты совершаются — с точки зрения привычной, природной причинности — как бы «безосновательно», но добавляет, что *«это безосновательность , которая лучше всяких оснований »*.

Таким образом, по Бергсону, мы бываем свободны, когда *живем* , когда наша личность полностью участвует в творчестве нашей жизни.

Вот его слова: «В исключительных, торжественных случаях жизни, когда речь идет об утверждении нашей личности во мнении других, и прежде всего в наших собственных глазах, выбор нами совершается независимо от того, что принято называть мотивом. И это отсутствие всякого осязаемого основания тем более поразительно, чем больше и глубже наша свобода».

Блестяще показывая цельность душевной жизни, ее несводимость к сумме разрозненных элементов (представлений, ощущений, мотивов и пр.), Бергсон видит в этой самой цельности лучший аргумент в пользу защиты свободы. Предвидя контраргумент: что все эти соображения говорят лишь в пользу независимости психики от внешних причин, но оставляют место для внутренней, психической причинности — Бергсон возражает: «Напрасной будет при этом ссыла на то, что в этих случаях мы подвергаемся всемогущему действию нашего характера. Наш характер — это ведь опять-таки мы сами».

Этот довод Бергсона оставляет, однако, червячка сомнения. Правомерно ли такое отождествление нашего характера с нашей интимной сущностью? Ведь самонаблюдение показывает, что и мои внутренние состояния относятся к единотождественному «я», которое может быть рабом своего характера, но способно и к самоопределению. Бергсон, как известно, отрицает сверхвременность «я», ограничиваясь утверждением (блестящим показом) автономности психики по отношению ко всему внешнему, пространственному, материальному.

Прав поэтому проф. Лосский¹⁵⁰, когда говорит, что соображения Бергсона доказывают лишь чувство непринужденности ничем внешним в актах свободы и что французский философ сообщает нам живое видение свободы, но не дает надлежащего объяснения этому «наиболее ясному из фактов».

Точнее было бы сказать, что у Бергсона есть попытка объяснения свободы, однако такая, которая вызывает новые недоумения. Попытка эта основывается на радикальном дуализме пространства и времени. Душевная жизнь, указывает Бергсон, протекает в чистом времени как «творческой длительности», только материальные процессы происходят в пространстве. Но наш «геометрический» рассудок имеет неодолимую склонность проецировать душевные процессы в пространство и представлять себе время символически пространственно, в виде линии.

Соответственно вопрос о свободе ставится рассудком в форме вопроса: раздваивается ли эта линия (поток душевной жизни) или тянется непрерывно? При этом детерминисты как

149 См. прим. 20 на с. 891.

150 См.: Лосский Н. Интуитивная философия Бергсона. [М., 1914].

бы говорят: «Путь от *a* до *b* был все-таки пройден». Индетерминисты же говорят: «Путь от *a* до *b* был пройден лишь до точки *v*» (точки выбора). То есть обе стороны утверждают, в сущности, тавтологию.

На самом же деле, говорит Бергсон, нет готового пути (линии), нет даже готовых путей, между которыми нам приходится выбирать. На самом деле существует временной поток душевной жизни, творчески вырастающий, как снежный ком в своем падении. Иначе говоря, свобода существует лишь в чистом времени и она неизбежно застывает в необходимость по мере своего вхождения в пространство.

Но вопрос стоит о свободе самого этого потока. Ибо во временном потоке душевной жизни есть неподвижная точка (наше «я»), которая вносит организующее начало в сам поток. Вопрос о свободе, следовательно, нужно ставить по отношению к этой точке «я». Ибо даже временной поток душевной жизни является хотя и неотделимым от «я», но сравнительно вторичным по отношению к нему.

Иначе говоря, попытка Бергсона, в высшей степени ценная как гениальная догадка, все же не ставит кантовского вопроса об условиях возможности свободы.

Ведь временной поток душевной жизни не существует в отрыве от «я», равно как и обратно: наше «я» непосредственно проявляет себя в «потоке».

Бергсону принадлежит непреходящая заслуга новой постановки вопроса о свободе, чрезвычайно облегчающей аргументы в пользу индетерминизма.

Говоря конкретно, Бергсон впервые в истории философии показал, что свободу нельзя мыслить в пространственно рассудочных схемах, что свобода неразрывно связана с творческой активностью, что свобода есть не столько выбор между данными возможностями, сколько творчество новых путей и возможностей. Но отрицание Бергсоном идеальных основ знания и бытия — невременного мира идей и сверхвременного мира субстанциальных деятелей — делает столь блестяще описанный им перво-феномен свободы непонятным и необъяснимым.

Итак, свобода всегда есть выход из круга данностей, есть прорыв к новому, есть внесение новизны в бытие, есть усмотрение и реализация новых ценностей. В этом — вечная юность творчества, вечная юность свободы. Поэтому именно юности столь свойственно стремление к свободе (говоря так, мы оставляем в стороне вопрос о том, как незрело и дико понимается нередко молодежью свобода). Только творческая жизнь дает истинное удовлетворение, хотя бы нам приходилось переносить при этом много страданий и томлений. Мы достаточно уже указывали на то, насколько нам в процессе творчества приходится считаться с «сопротивлением материалов» и сколько прозаической черновой работы приходится при этом проделывать.

Романтическое представление о творчестве как о сплошном горении духа пора давно отбросить. Воплощение продуктов творчества есть мучительный процесс, и рутина в творческом акте неизбежна. Без рутины, без выработанных навыков мы не были бы в состоянии производить ценные продукты творчества, но слишком большой перевес рутины над изначальным творческим порывом убивает творчество, убивает свободу.

Даже любовь ценна тогда, когда мы постоянно открываем в любимой или в любимом новые черты или по-новому видим старые.

Мало того, чем свободнее наша воля, тем менее приходится нам иметь Дело с муками выбора. Тогда свобода самого хотения делает излишним необходимость выбирать. Ибо свобода хотения первичнее свободы выбора, хотя возможность выбора должна при этом постоянно наличествовать.

Но в силу этого же императива новизны в свободе-творчестве сама прикованность нашего тела и нашего духа к этой земной жизни делала бы нас ее рабами. Вечный Жид есть трагическая фигура, и вечная жизнь в условиях нашего погруженного во время и пространство мира была бы невыносимой. Творческий акт не бесконечен и имеет сам в себе имманентный предел. Ибо творческий акт должен давать плоды, и плоды эти будут неизбежно конечны. Если мы — рабы конечности, то еще страшнее было бы быть рабами

бесконечности. Сама бесконечность в условиях нашего взаимочуждого и взаимовраждебного мира была бы тем, что Гегель называл «дурной бесконечностью».

Если творческий акт есть рождение, созревание и развитие, то всякое развитие имеет свой предел. Иначе развитие было бы неопределенно–бесконечным, и тогда утерялась бы сама цель развития, поэтому смерть есть не только величайшее зло, но и величайшее благо. Смерть освобождает нас от прикованности ко всему здешнему, преходящему. Смерть освобождает нас от дурного времени, она открывает нам врата в вечность. Преждевременная смерть есть трагедия, но смерть как завершение творческого пути есть катарсис¹⁵¹. Приходит момент, когда в этой жизни нет для нас ничего нового, когда все новое становится старым — и тогда переход в мир иной есть выход к новому, непререкаемый разрыв со всем старым.

Таким образом, свобода к творчеству и свобода к смерти являются двумя естественными полюсами свободы. И тот, кто умел творить и сумел умереть свободною смертью — только тот познал, что такое свобода.

ОНТОЛОГИЯ ТВОРЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ

Свобода и воображение

Как смысл памяти заключается в ее направленности на прошлое, так смысл воображения заключается в его направленности на будущее. Мы несем наше прошлое в себе: все наши мысли, чувства, поступки определены (хотя не предопределены) нашим предшествующим опытом. Совершенно необязательно при этом, чтобы мы постоянно «вспоминали» о прошлом. Наоборот, большая часть нашего прошлого погружена в забвение, и лишь бледный луч воспоминаний освещает отрывочные отрезки прошлого. Но все же прошлое постоянно находится в нас и «при нас», оно незримо пронизывает собой настоящее. Эту истину блестяще продемонстрировал в свое время Бергсон.

Но нужно различать (в духе того же Бергсона) три формы памяти: 1) биологическая, досознательная память, выражающаяся в условных рефлексах («память–привычка»), 2) сознательная память, обнаруживающаяся в актах припоминания, когда нам жизненно важно соотнести прошлый опыт с настоящим ради предстоящего действия, и, наконец, 3) чистая память, носящая бескорыстный характер, когда мы обозреваем панораму нашего прошлого с точки зрения художника или нелицеприятного нравственного судии (память интуитивная)¹⁵².

В предыдущих главах нами уже было указано на то, насколько мы все склонны исказить картину нашего прошлого, обыкновенно под влиянием гордости, самолюбия, самовозвеличивания и т. д. Но искажение предполагает первоначальное наличие того, что подлежит искажению, т. е. опять–таки чистой памяти, хотя бы подсознательно имеющейся при этом в виду. Но коль скоро мы искажаем картину прошлого, мы становимся рабами наших пристрастий, и тогда созданные из прошлого мифы заволакивают перед нами истинную картину прошлого. Иначе говоря, свобода духа в отношении к прошлому достигается лишь через объективное отношение к собственному прошлому. Только сознавая истинный смысл нашего прошлого, достигаем мы духовной свободы в отношении к нему.

Обратимся теперь к будущему. Ту роль, которую память играет по отношению к

¹⁵¹ Катарсис (греч.) — букв. «очищение», термин древнегреческой философии и эстетики для обозначения сущности эстетического переживания. Подробнее см.: Лосев А.Ф., Шестаков ВЛ История эстетических категорий. М., 1965, с. 85–99.

¹⁵² См.: Бергсон А. Собрание сочинений в 4–х тт. М., 1992, т. 1, с. 206–214.

прошлому, воображение играет по отношению к будущему. Мы постоянно антиципируем наше ближайшее будущее, постоянно ожидаем чего-то. Без этой постоянной антиципации будущего мы потеряли бы ориентацию в мире, были бы беспомощны. В области событий, от нашей воли не зависящих, мы *ожидаем*, а в области нашего возможного действия мы *планируем*, но ожидание и планирование суть функции воображения. Воображение столь же неискоренимо из нашей души, как и память. Фактически мы все живем более будущим, чем настоящим и прошедшим. Когда мы говорим про кого-нибудь: «У него нет будущего», то это звучит как роковое осуждение. Сама надежда есть предвосхищающее благоописание, и лишить человека надежды — значит подписать ему смертный приговор. Недаром надпись над воротами ада гласит: «Оставь надежду навсегда»¹⁵³. Полная безнадежность автоматически вызывает отчаяние и уныние. И все живые существа могли бы взять своим девизом: «*dum spiro spero*» (пока живу — надеюсь).

Но есть свободное и несвободное отношение к будущему, и эта тема нас сейчас интересует. Несвободное отношение к будущему выражается прежде всего в том, что мы пассивно ожидаем того, изменить что еще находится в нашей власти. Это — паралич воли, происходящий от косности нашей натуры. Функция творческого воображения здесь подменяется функцией пассивного ожидания.

Что же касается творческого отношения к будущему, то оно коренится в правильной установке воображения.

Формы творческого воображения

Большой частью мы готовимся встретить воздействие будущего на основании нашего прошлого опыта, установившихся привычек, пользуясь аналогиями и т. д. Но будущее по смыслу своей «будущности» всегда таит в себе элемент новизны и до известной степени непредвидимо. Оно представляет собой «вызов» нам, на который мы должны найти адекватный ситуации «ответ». Тут возможны три основных вида творческого отношения к будущему: 1) импровизация, 2) рациональное планирование и 3) чистое воображение, выражающееся в творчестве. Конечно, элементы творчества есть и в импровизации и в рациональном планировании, равно как в творчестве есть импровизация и план. Но нас сейчас интересуют эти элементы в их чистом виде.

Способность к импровизации представляет собой жизненно важный фактор в «борьбе за существование». Существа, оказывающиеся в непривычных неожиданных для них ситуациях, погибают, если не способны «импровизировать». В отношении животного мира эту способность называют «практической интеллигенцией» (термин Келера). Нам всем то и дело приходится импровизировать — обнаруживать находчивость, изобретательность в новых ситуациях» Те, у кого эта способность мало развита, оказываются в задних рядах конкуренции.

Способность к импровизации вовсе не носит рационального характера — неожиданность, в условиях которой приходится импровизировать, исключает возможность рационального обдумывания. Тут мы имеем дело с некоей практической интуицией, поддержанной практическим рассудком. Способность к импровизации является свидетельством творческого отношения к будущему — умения предвосхищать события, предупреждать их или форсировать их путем введения в игру новых, искусственно создаваемых факторов.

Существо вполне детерминированное (собственными рефлексам и средой) не было бы способно импровизировать. Нельзя сводить импровизацию к простому акту «приспособления к среде», так как приспособление есть весьма растяжимое понятие. Приспособление может быть пассивным и творческим — включая приспособление среды к

¹⁵³ Данте. Божественная комедия, Ад, III, 9.

себе. Так, человек не только приспосабливается к «данной» ему среде, но и творчески создает себе новую среду. Но если мы так расширяем понятие «приспособление», мы уничтожаем его первоначальный, детерминистский смысл. Для нас важно, что импровизация несводима именно к детерминистскому смыслу понятия «приспособление».

Однако как ни ценна способность к импровизации, ее «случайный» характер указывает на ее недостаточность. Ибо импровизация всегда рассчитана на ближайший отрезок времени, она не имеет «дальнего прицела», необходимого для осуществления далеко идущих целей. Эту роль «дальнего прицела» выполняет рациональное планирование. Для овладения будущим мало одной догадки, даже гениальной. Здесь необходимо представить себе идею в рациональной, конструктивной форме и проводить затем эту идею, руководствуясь общим планом.

На первый взгляд, способность к рациональному планированию, это специфическое свойство человека, наименее проблематична. Быть «*homo faber*» составляет один из конститутивных признаков «*homo sapiens*»¹⁵⁴. Только человек может ставить себе цели, выходящие за рамки сохранения жизни (своей или родовой), только человек обладает способностью сознательно совершенствовать себя и окружающую его природу. В первую очередь технический прогресс человечества возможен прежде всего благодаря способности к рациональному планированию. Если идея создания нового орудия рождается обыкновенно спонтанно, как бы по наитию, то само создание и применение орудия требует рационального планирования. Если даже человек ставит себе целью удовлетворение основных своих потребностей, то для удобства их удовлетворения он изыскивает наиболее целесообразные пути и средства. Но для того чтобы изыскать эти пути, необходимо подняться над стремлениями непосредственного удовлетворения потребностей. Так, наука порождена нуждой в практической технике, но развитие науки пошло далее, по пути бескорыстного искания истины, и только такой прогресс науки сделал возможным современную высокоразвитую технику.

Иначе говоря, хотя способность к рациональному планированию и используется большей частью на удовлетворение наших основных потребностей (в пище, одежде, жизненных удобствах, развлечениях и пр.), но сама идея рационального планирования предполагает возвышение человека над чисто биологическими потребностями. Рациональное планирование предполагает временное воздержание от удовлетворения непосредственных потребностей, хотя бы ради удовлетворения этих самых потребностей в будущем. Она предполагает, выражаясь психоаналитическим языком, известную степень «вытеснения влечений» в подсознание, известную аскезу, опять-таки хотя бы ради более полного удовлетворения основных потребностей в будущем. Но сама идея отказаться временно от удовлетворения потребностей могла зародиться только в существовании духовного порядка, каким является человек. «Вытеснение влечений» предполагает наличие «вытеснителя», каковым может быть только наше «я»¹⁵⁵.

Способность к рациональному планированию предполагает возвышение над категорией времени вообще — известную свободу от временного потока. Только при этом условии, без которого планирование было бы невозможным, могут родиться категории *целей*

¹⁵⁴ *Homo faber* (лат.) — человек, созидающий орудия труда; *Homo sapiens* (лат.) — человек разумный.

«Если бы мы могли отбросить все сомнения, — писал А. Бергсон, — если бы при определении нашего вида мы точно придерживались того, что дают нам исторические и доисторические времена для справедливой характеристики человека и интеллекта, мы не говорили бы, быть может, *Homo Sapiens*, но *Homo Faber*... Интеллект, рассматриваемый в его исходной точке, является способностью фабриковать искусственные предметы, в частности из орудий создавать орудия и бесконечно разнообразить их выделку» (Бергсон А. Творческая эволюция. М. — СПб., 1914, с. 124–125).

¹⁵⁵ См.: Scheler M. *Wienformen und die Bildung*. Bonn, Cohen-Verlag, 1927 [Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. М., 1993, с. 15–36].

и средств . Ради достижения поставленной цели нужно выработать в себе дисциплину умения отказывать себе во многих насущных потребностях, опять—таки хотя бы ради удовлетворения их в будущем.

Иначе говоря, способность к рациональному планированию лежит уже в духовной области и предполагает наличие духовного начала в человеке, хотя бы «дух» и был здесь поставлен на службу «жизни». Человек может «обещать» себе и другим только при условии, если он в известных рамках является «господином времени». На рациональном планировании основываются все успехи материальной цивилизации. Но нужно помнить, что материальная цивилизация — дитя духовной культуры, хотя бы от морганатического брака, и что даже утонченное наслаждение духа «материей» предполагает первичную самобытность духовного начала.

Таким образом, хотя способность к рациональному планированию в силу своей сугубой рациональности, наименее проблематична, условия ее возможности лежат уже в области духа. Потенциальная свобода духа от безусловной власти тела и известная свобода разума от категории времени являются условиями возможности рационального планирования.

Но основным условием возможности рационального планирования является известная свобода воображения — способность находить идею и фиксировать ее в духе. Эта способность в бессознательной форме содержалась в способности к импровизации. Но импровизация основана на творческом приспособлении к моментальным ситуациям, в ней нет элемента сознательной концентрации на идее. Свобода духа в импровизации — «связанная свобода» — связана ее сугубо практическим предназначением.

Рациональное планирование носит преимущественно утилитарный характер. Но условием его возможности является сверхутилитарная способность возвышения духа к миру идей, т. е. свобода воображения, которой мы и займемся сейчас.

Онтология творческого воображения

Как чистая память, отвлекаясь от непосредственных нужд соотнесения прошлого с настоящим, воссоздает в нас прошлое в подлиннике, как бы в свете вечности, так и чистое воображение, отвлекаясь от задач прагматической антиципации непосредственно предстоящих вероятностей, создает образы, вносящие новизну в бытие. Всякое изобретение, всякая творческая идея есть плод творческого воображения. Конечно, элементы воображения есть и в импровизации и в рациональном планировании. Но если в импровизации воображение связано задачей приспособления к данным условиям, а в планировании — задачей приспособления условий к нам самим, то чистое воображение самодовлеюще и бескорыстно. В воображении бытие обогащает себя. Способность воображения есть способность творческого порождения новых содержаний бытия, точнее, новых «сущностей», воплощение которых в бытии есть уже «техническая» проблема. Всякий творящий, т. е. творчески воображающий, тем самым подражает Богу Творцу, становится соучастником миротворения. (По учению бл. Августина, Бог не сотворил раз навсегда мир, но продолжает творить его каждый миг¹⁵⁶). Образы творческой фантазии имеют не только субъективное, но прежде всего онтологическое значение.

Этому утверждению противостоит, однако, традиционное толкование, согласно которому образы фантазии имеют лишь субъективное значение. Здесь мы снова встречаемся со старым гносеологическим предрассудком — субъективизацией всех содержаний

¹⁵⁶ Так называемая концепция «непрерывного творения» («creatio conti—пиа»), согласно которой Бог ни на миг не оставляет своего попечения над миром. «Какие бы причины, телесные или растительные, — пишет Августин, — ни имели применения при рождении твари... вполне производит только высочайший Бог, которого сокровенное могущество, все проникая своим неоскверняемым присутствием, дает бытие тому, что так или иначе существует, насколько существует» (Августин. О граде Божием. М., 1994, т. II, с. 282–283: XII, 25).

сознания, кроме материальной действительности. В противоположность этому, стоя на позициях интуитивизма, мы везде различаем субъективные акты (каковы познания, желания, чувствования и т. д.) и их предметы. Отношение между субъектом и объектом вовсе не ограничивается областью рационального познания, оно простирается и на другие функции духа, прежде всего на функции волевые и эмоциональные. Обобщенно говоря, можно сказать, что познавательные акты направлены на «предметы»: волевые — на «цели», а эмоциональные — на «ценности». Элемент предметности есть и в целях и в ценностях, так же как сам предмет может стать целью и обладать ценностью. Нет познавательного акта, к которому не был бы примешан эмоциональный «подтекст» и который не сопровождался бы каким-нибудь желанием. Но это ничего не меняет в утверждении, что собственная область познания есть мир «предметов», собственная область желаний есть мир «целей» и собственная область эмоций есть мир ценностей. Поэтому в каждом акте оценки нужно различать субъективный акт оценивания и сами ценности, вступающие в кругозор моего сознания. Наличие самих ценностей является основой и условием возможности их «оценивания» и «переживания».

Исходя из этих общих гносеологических мест, мы утверждаем объективность образов фантазии. Субъективные акты воображения необходимо отличать от объективно данных «воображаемостей». Русский язык, благодаря хорошо разработанной системе причастий и наличию совершенного и несовершенного видов, способен довольно точно отличать субъективные и объективные моменты в актах сознания («познавание» и «познаваемое», «желание» и «желаемое», «оценивание» и «ценность», «чувствование» и «чувствуемое» и т. д.). И он способен также отличать акт воображения от самого «воображаемого».

На какой же аспект бытия направлены акты воображения? На действительное бытие, предваряемое в воображении, или на само будущее в подлиннике, как это подсказывается категориальной направленностью воображения на будущее (обратно-аналогично категориальной направленности памяти на прошлое)? Тогда главная функция воображения свелась бы к тому, чтобы «предвидеть», чтобы «воздействовать». Действительно, возможность воздействия на будущее основывается на предварительном предвосхищении будущего — и нет сомнения, что именно такова первичная роль воображения, к которой оно предназначено инстинктом самосохранения. Такое толкование смысла воображения подсказывается самой жизнью, и генетически оно может быть единственно правильным. Однако оно нуждается в существенных поправках, которые значительно углубляют этот первичный биологически-прагматический его смысл. Так, суждение «предвидеть, чтобы воздействовать», заключает в себе, формально говоря, противоречие — ибо как можно воздействовать (и, следовательно, в какой-то мере изменять) на то, чего еще нет. Придется поэтому сказать, что воображение направлено на *вероятное* будущее, и тогда практическая его роль сведется к предотвращению вредных для организма непосредственных вероятностей и использованию вероятностей полезных. Но это предполагает творческое отношение к будущему и, следовательно, воображение будет здесь направлено не на действительное, а на *потенциальное бытие*, хотя и обладающее высокой вероятностью стать действительностью в непосредственном будущем.

Но для того чтобы изменить имеющее совершиться, воля должна руководиться идеей чего-то «иногo» — некоей чистой потенциальности, которой мы говорим свое творческое «fiat»¹⁵⁷. Можно называть эту идею «субъективной», но с той существенной поправкой, что эта субъективность имманентна самому бытию, соответствует его возможным тенденциям, что эта субъективность объективно осуществима. Но это значит, что воображение направлено на «образы сущего», имеющие тенденцию быть реализованными. Конечно, огромный процент этих «образов» неосуществим — и в таком случае мы будем иметь дело с «мнимыми величинами». Но воображение, направленное на такие «мнимые величины», не

¹⁵⁷ См. прим. 104 на с. 898.

обладает творческим характером и легко вырождается в беспредметное мечтательство.

Между тем в подлинном воображении всегда содержится волевой элемент: стремление к осуществлению взыскуемых образов. (Мы говорим — «образов», а не просто «идей», так как здесь речь идет не об абстракциях, а об идеях, облеченных в образ, — на что намекает и само слово «воображение», образованное от слова «образ».) Эти «образы сущего» не только субъективны, но прежде всего онтологичны, они существуют реально, только не в смысле их принадлежности к реальному бытию, а в смысле их включенности в живые тенденции бытия. Наше воображение, таким образом, не просто «выдумывает», а «открывает» эти образы, и само наше «я» становится как бы проводником и орудием реализации этих творческих образов. Сфера творческих образов есть, таким образом, знакомая нам сфера «сущего», условно отличаемая нами, вслед за Вл. Соловьевым, от «бытия» (см. главу «Свобода и бытие»).

Воображение, следовательно, первично не субъективно, а объективно. Оно не творит образы из «ничего». Человеческое воображение «открывает», «снимает» тот или иной индивидуальный отрезок бесконечного мира творческих возможностей, переводя их в бытие, — сначала облакая их фантастической плотью собственных личных ассоциаций для того, чтобы «освоить» их.

В воображении необходимо отличать созерцательный элемент — открытие творческих образов — от реализации этих образов — и само-облечение идеи в освоенный и закрепленный личными ассоциациями образ уже есть первый шаг к воплощению этих образов. Таким образом, воображение привносит новизну в бытие — но привносит именно тем, что оно изначально «открывает» образы сущего — сущие образы. Творческая роль воображения от этого ничуть не страдает, но воображение получает в таком толковании онтологическую основу и онтологическую значимость.

Творческое воображение освобождает нас от мира «данностей», освобождает от кошмара железной необходимости, оно прорывает роковой круг данного бытия вознесением к никогда еще в мире не бывшему. Но и никогда в мире не бывшее укоренено в «сущем» как потенциальной мочи бытия. Наш мир — то, что мы называем «предметным бытием», — есть, при всей его необъятности, лишь остров, кристаллизовавшийся из безмерного океана творческих возможностей. Под выражением «творческая возможность» мы понимаем не только все логически возможное, но то логически возможное, что имеет положительный смысл и положительную ценность. Возносясь в область фантазии, мы как бы окунаемся в безграничный океан творческих прообразов, выбирая из его несметного богатства полюбившиеся нам, «имманентные нам» образы.

Но, раз открыв, выбрав и освоив индивидуальный образ, мы уже заражаемся присущей ему тенденцией к воплощению и сами становимся проводниками и орудиями такого воплощения. Человеческое творчество есть всегда воплощение сущего в бытии.

Специфика воображения заключается, следовательно, в том, что оно направлено не на «ставшее» бытие (как память) и не на «становящееся» (как чувственное восприятие, направленное на предметный мир), а на потенции бытия — на мир «сущего». Оно направлено не на вещи, а на образы вещей. И, повторяем, воображение этих образов есть уже начало их воплощения в бытии, по крайней мере, в моем бытии.

В области воображения, как и в области чувственного восприятия, возможны искажения, «оптические обманы». Человек с «больной» фантазией воспринимает уродливую смесь этих добытийственных образов. Когда же он пытается воплотить эту уродливую смесь, то его поступки приобретают ненормальный характер, нередко переходящий в сумасшествие.

Вообще, воображение — ценнейший, но и опаснейший дар. Сосредоточение внимания на определенных образах усиливает присущую образу тенденцию к воплощению. Поэтому воображение может быть не только могучей творческой, но и стихийной разрушительной силой. Творческий образ, на котором мы сосредоточиваем свое внимание, проникает в область не только сознания, но и подсознания, он может как бы «овладеть» всем нашим

существом.

Способность к воображению отлична от способности к волевому усилию. Воображение не находится под прямым контролем воли, и самое трудное, как известно, — это «не думать о белом бычке»¹⁵⁸. В конфликте между волей и воображением побеждает в конце концов воображение. Воля может победить воображение только в том случае, если она сумеет сделать из воображения своего союзника, а не врага. Поэтому долгое и глубокое сосредоточение на мучительных картинах, представляемых в воображении, невольно толкает наше существо на мазохистские или садистские поступки, даже если этим поступкам противится наша сознательная воля. В то же время сосредоточение на благих образах настраивает душу на высший лад и может дать плод в благородном или героическом поступке. Воображение может сделать нашу волю рабом, оно может изнутри подчинить себе волю. Но в то же время в своей основе воображение есть дар свободы и может иметь освобождающий эффект. Обычно это понимается в смысле «бегства» от банальной реальности в мир сказочных фикций... «И в нашей власти остается молиться сказкам золотым». «Знаешь, в тишине хорошо бывает помечтать». Бедная реальность обычно дает пищу богатому воображению. Понимая фантазию как средство бегства от реальности и перенося это понимание в область религиозной психологии, Фейербах изрек свой знаменитый афоризм: «Только бедный человек может иметь богатого Бога»¹⁵⁹.

Но такое понимание воображения — как раз не творческое и подразумевает приятное злоупотребление им, а не его подлинное проявление. Конечно, бегство от реальности в мир сказочной фантазии дает временную иллюзию освобождения. Но иллюзорность такого «освобождения» сводит на нет реальный освобождающий эффект.

Освобождающий эффект воображения заключается в том, что оно возвышает нас над окружающей реальностью, или в том, чтобы приобщиться «мирам иным», или в том, чтобы мы осуществляли в реальности «восхищенные» нами образы.

Именно благодаря воображению человек «не раб» действительности, а может возвышаться над ней, творить новую действительность. Воображение есть живой орган свободы. Воображение есть победа над косностью бытия, над косностью нашей природы.

Но царственный дар воображения лишь тогда дает благие плоды, когда воображение выполняет свою первичную творческую функцию. Если же, как это часто бывает, воображение становится иллюзорным убежищем неудачников, если оно только псевдокомпенсирует нашу реальную неполноценность — тогда создаваемые воображением иллюзии делают нас рабами нас возвышающих обманов. «Психоанализ воображения» имеет в виду именно такие патологические искривления воображения, но бессилён дискредитировать его первичную творческую сущность.

Созданные творческим воображением образы вовсе не «субъективны». Они приобретают объективное значение, над личную психологическую реальность. Образы Фауста, Гамлета, леди Макбет, Жана Вальжана, Онегина, Печорина, Обломова, Раскольникова, Ставрогина, Ивана Карамазова, Алеши, старца Зосимы составляют

¹⁵⁸ «Сон про белого быка» Фома Фомич Опискин запретил видеть дворовому мальчику Фалалею (из повести Ф.М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели»). «Да пусто б его взяло, треклятого! — рассказывает Фала-лей, — каждую ночь снится! Каждый раз с вечера моллюСь: “Сон, не снись про белого быка, сон, не снись про белого быка!” А он тут как тут, проклятый, стоит передо мной, большой, с рогами, тупоголовый такой, у-у-у!» (Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 2, с. 210).

¹⁵⁹ Потому что, по словам Л. Фейербаха в «Сущности христианства», «чтобы обогатить Бога, надо разорить человека; чтобы Бог был всем, человек должен сделаться ничем» (Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955, т. II, с. 56). То же — в «Сущности религии»: «Боги — воплощенные, овеществленные, осуществленные желания человека...» (там же, с. 452). «Боги — реализованные желания...» (там же, с. 487). «Не необходимо быть богатым, — к чему, стало быть, Бог богатства?» (там же, с. 774).

психологическое Достояние всего культурного человечества¹⁶⁰. Если мы примем афоризм Юнга: «Действительно все, что действует», то эти образы удовлетворяют такому пониманию действительности, т. е. объективности. Каждый представляет себе их по-своему, но, питаясь творческим родником классиков, Мы воссоздаем в нашей душе образ, как-то приближающийся к первообразу. Сила этих образов в том, что они выражают реальные тенденции сущего, воплотившиеся в психическом бытии. Они суть «идеи-силы» в образе неповторимого человеческого лика. Они существуют онтологически, хотя род их бытия лишен плоти и крови. Но не лишает ли всеильное время плоти и крови лиц, нам дорогих, о которых мы храним тем не менее нерукотворную память? Не оказал ли образ Ивана Карамазова большее влияние на воображение человечества, чем миллионы безродных Иванов? Мы говорим: «Да, это —* создания гениальной фантазии». Но создания гениальной фантазии тем и гениальны, что они черпают свою незабываемость и свою впечатляемость из платонической сферы бытия, из сущего средоточия образов, жаждущих воплощения и ждущих «гениальной» фантазии, которая облекла бы их в психическую плоть. Иначе говоря, гениальность заключается не в силе чисто субъективной фантазии — тогда многих сумасшедших нужно было бы назвать «гениальными», — а в способности гения вознестись в мир творческих первообразов и «восхитить» их, облечь их в художественную плоть.

То же самое можно сказать о мифах, которые суть, по словам В. Иванова, «первосуждения, где интеллигибельный субъект соединен художественной связью с чувственным предикатом»¹⁶¹.

Всякое творческое содержание фантазии объективно даже в том случае, если воображающий лишен художественного дара и хранит свой образ лишь «про себя», подобно тому как объективен любой наш поступок, хотя бы никто в мире, кроме нас, не знал об этом поступке. Художественная сила образов, созданных классиками, только ярко иллюстрирует объективность содержаний творческой фантазии. Мы намеренно говорим «содержаний», а не «созданий», так как воображение, с высшей точки зрения, не «создает», а «открывает». Впрочем, в воображении есть и собственно созидательный элемент: это — облечение восхищенных образов в художественную плоть. Но идея образа предшествует образу идеи. Конечно, любой творец пользуется при этом своими субъективными психическими ассоциациями, когда он хочет «запечатлеть» «увиденный» им образ в красках, в звуках, в слове. Поэтому легко понять нашу мысль превратно: будто бы «восхищение» образа не носит творческого характера и будто сам художник не творит, а лишь пассивно воспринимает. Но само восхищение образа есть уже творческий акт, ибо предполагает чуткость и внимание к сфере сущего, кроме того, оно вносит в бытие новизну (черпая эту новизну из «сущего»). Недаром говорится: гений — это внимание¹⁶².

Но и само облечение образа в плоть (пусть из хранимого в душе материала) есть уже создание никогда в мире не бывшего и, мало того, нередко предвосхищающего имеющее совершиться. Оскар Уайльд прав в том, что художественные образы нередко предвосхищают

¹⁶⁰ См. об этом: Болдырев Д. Знание и бытие. Харбин, 1936. [Болдырев КВ., Болдырев Д.В. Смысл истории и революция. М., 2001, с. 269–383].

¹⁶¹ Определение мифа, которое неоднократно формулирует В.И. Иванов. В статье «Заветы символизма»: «Миф... синтетическое суждение, где подлежащее-понятие — символ, а сказуемое глагол...» (Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1974, т. II, с. 594–595). В статье «Мысли о символизме»: «Миф есть синтетическое суждение, где сказуемое-глагол присоединяется к подлежащему-символу» (там же, с. 608). В эссе «Основной миф в романе “Бесы”»: «Миф определяем мы как синтетическое суждение, где подлежащему-символу придан глагольный предикат» (там же, т. IV, с. 437).

¹⁶² Это определение гения принадлежит французскому натуралисту Ж. Бюффону (1707–1788). Повторяет П.А. Флоренский: «Гений есть внимание» (Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990, т. 2, с. 125).

реальную жизнь и имеют пророческое значение¹⁶³. Но они могут предвосхищать только потому, что сами пребывают в надвременной сфере. Художник как бы слышит «музыку сфер», не слышимую простыми смертными. Тайна творчества заключается не только в способности к «живейшему восприятию идей и образов» (определение вдохновения Пушкиным¹⁶⁴), но и в мучительной черновой работе по закреплению и воссозданию воспринятого. Созерцание есть основа творчества — и об именно этом часто забывают в нашу «активистическую» эпоху. Но одного созерцания мало для творчества, и в категорическом утверждении необходимости упорной, подчас кропотливой работы — правда другого афоризма: гений — это терпение.

Вознесение в мир объективно существ «воображаемых» освобождает наш дух от царства «данностей». Но одно это вознесение, без нисхождения с «восхищенным» образом и мучительной работы по его увековечению, превращает свободу воображения в чисто отрицательную свободу. Положительная свобода воображения достигается через мучительное воплощение образа в материале мировых данностей.

Путь творчества как бы переставляет порядок боговоплощения: сначала — вознесение, затем — Голгофа и в результате — запечатленный, нерукотворный образ, обращенный ко всем и принципиально понятный всему человечеству.

В этой апологии творчества, в творческом понимании воображения — осуждение буддийского понимания воображения. Там — уход от мира, самопогружение в Нирвану¹⁶⁵, здесь — мучительные роды, завершающиеся «улыбкой младенца», благоухание выстраданного и новорожденного образа. «Роза и крест»¹⁶⁶ — такова тайна искусства.

Таким образом, воображение изначально свободно и есть живой орган осуществления исконной свободы духа. Но свобода эта обязывает к принятию на себя бремени творческого тернистого пути. Круг творчества должен быть завершен. Вознесение и нисхождение — два его полюса. И причащение бессмертию — его награда.

О РАЗУМНОЙ СВОБОДЕ

В философии чрезвычайно распространена идея так называемой «разумной свободы», согласно которой человек свободен, если он подчиняется велениям разума и совести, и несвободен, если одержим страстями, аффектами, капризами и т. д. Согласно этой концепции, человек изначально свободен — он может выбирать добро или зло. Но он морально обязан выбирать добро, которое мыслится существенно разумным — совпадающим с усмотрением разума. Идти по пути зла — подчиняться своим страстям — не только аморально, но и неразумно. Голос чистого разума всегда советует или повелевает нам творить добро. Классическим воплощением такого рационалистического морального

¹⁶³ В диалоге «Упадок лжи» О. Уайльд пишет: «Его [искусства] формы реальней самих истинных людей; оно создает великие архетипы, по отношению к которым все сущее есть лишь незавершенная копия... Истина в том, что жизнь подражает Искусству куда более, нежели Искусство следует за Жизнью... Выдающийся художник создает некий тип, а Жизнь пытается его скопировать, воспроизвести в популярных формах, точно находчивый издатель» (Уайльд О. Избранные произведения в 2-х тт. М., 1993, т. 2, с. 233–234).

¹⁶⁴ «Вдохновение, — писал А.С. Пушкин в “Возражении на статью Кюхельбекера в Мнемозине”, — есть расположение души к живейшему принятию впечатлений, следственно, к быстрому соображению понятий, что и способствует объяснению оных» (Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. VI, с. 27).

¹⁶⁵ Нирвана (букв.: «угасание») — санскритское слово, означающее в буддизме состояние полного покоя, блаженства и свободы. Этого состояния можно достичь и при жизни (Будда), но полностью — лишь после смерти.

¹⁶⁶ Название драмы А.А. Блока.

мировоззрения является Сократ. Следует отметить, что идея «разума» у Сократа, как и вообще у древних греков, отнюдь не совпадала с тем утилитарным пониманием разума, с тем культом «разумной пользы», которые были привнесены позднее английскими моралистами и стали моральной подкладкой так называемой теории «разумного эгоизма», столь популярной на Западе. Когда Сократ в педагогических целях говорил, что разум совпадает с истинной пользой, то он ставил логическое ударение на прилагательном «истинная (польза)». В этом смысле для него стать жертвой несправедливости, пострадать и умереть за правду было более разумным и полезным для души, чем материально благоденствовать в этом мире, — утверждение, до которого никогда не договаривались английские моралисты (кроме самого пронизательного из них — Джона Стюарта Милля). Да и сам рационализм мудро ограничивался у Сократа его собственным признанием, что в затруднительных положениях, когда некогда было размышлять, его «демон» (в данном случае — «благой дух») подсказывал ему правильный путь¹⁶⁷.

Тем не менее, именно Сократ является отцом морального рационализма, покоящегося на отождествлении понятий «разума» и «добра», «истинной пользы».

В наше время этот взгляд в его чистом виде, по крайней мере, давно дискредитирован — даже Ницше называл Сократа «безумцем» — именно за его «безумную» идею о возможности не только понять, но и исправить мир силами одного разума¹⁶⁸. Тем не менее, в философии идея разумной свободы, пусть не в сократовской классической редакции, а в более усовершенствованной форме, до сих пор достаточно распространена.

Но перед тем как рассмотреть идею разумной свободы в ее позднейших, более утонченных редакциях, скажем несколько слов о том, почему для современной философской культуры неприемлема идея разумной свободы в ее первоначальной, сократовской форме.

Классическое возражение против Сократа заключается в том, что между волей и разумом нет той гармонии, которую предполагал Сократ. Принятые нами как будто разумные решения то и дело не проводятся в жизнь и слишком часто подменяются на ходу иными, менее рациональными, но более соответствующими нашему характеру решениями. Психолог Пфендер в свое время указал на то, что в сознании наличествует особое чувство активности, или «чувство стремления» (*Strebensgefühl*), которое отлично и от познавательных процессов и от ощущения удовольствия или неудовольствия. Другой психолог — Рибо утверждал даже, что «движения (“моторные реакции”) предшествуют ощущению и размышлению»¹⁶⁹. В наше время, после возникновения психоанализа, вряд ли можно сомневаться в том, что между волей и разумом, между сознанием и подсознанием существует экзистенциальный конфликт и что чисто рациональным путем приведения логических доводов трудно заставить подсознание покориться сознанию. Для этого требуется усилие воли, подстегиваемое воображением. Простой опыт может продемонстрировать, сколько раз мы давали себе слово следовать велениям разума, составляли всевозможные рациональные «планы» и сколько раз мы нарушали наше слово и оставляли планы на бумаге или в голове. Все это убеждает нас в том, что культуры разума мало, нужна еще культура воли. Одно сознание, один разум не в состоянии справиться со стихийными влечениями подсознания, для этого необходима, помимо культуры воли, еще «сублимация» подсознательных влечений. Для сублимации мало волевых усилий (которые,

¹⁶⁷ О «демоне» (гении) Сократа см. диалоги Платона «Феаг» (128d–131a), «Евтифрон» (3d), «Федр» (242c) и др. «Мой гений, — говорит Сократ, — всегда удерживает меня от того, что я собираюсь сделать...» (Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1993, т. 2, с. 150). См. также мнение Ф. Ницше (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 1, с. 108).

¹⁶⁸ См.: Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 563–567.

¹⁶⁹ См.: Muler-Freienfels R. The evolution of modern psychology. New York, Yale Univ. Press, 1935.

конечно, также необходимы и составляют «*conditio sine qua non*»¹⁷⁰ сублимации). Сублимация совершается через направленность воображения на идеи–образы, способные вдохновить всю душу. В современной психологии, главным образом благодаря трудам Юнга и Бодуэна, установлен закон, согласно которому в конфликте между волей и воображением побеждает в конце концов воображение. Воля же может только до поры до времени сдерживать игру воображения. Волевое усилие само по себе бессильно справиться с воображением — попробуйте не думать ° «белом бычке», попробуйте не думать о пропасти, если вы идете по Узкому мостику! Для того чтобы «не думать» о пропасти, которая загадочным, но реальным образом притягивает воображение, необходимо сосредоточиться на чем–то ином, скажем, на цели прохождения через пропасть, то есть нужно особым образом «настроить» воображение. Здесь главную роль играет способность сосредоточения, т. е. способность к своего рода «медиумическому состоянию», а вовсе не волевое усилие само по себе. Необходимо вдохновение, которое Пушкин называл «способностью к живейшему восприятию идей». Вдохновение же, разумеется, далеко не исчерпывается областью художественного творчества, где оно, правда, проявляется в наиболее чистом своем виде. Минимум «вдохновения» необходим для любой успешной деятельности — и тогда наше подсознание, само по себе инертное, начнет работать в нужном направлении, нередко йодсказывая правильное решение (которое, конечно, нуждается в дополнительном контроле разума, в проверке разумом)¹⁷¹.

Итак, на пути к победе разума над страстями стоят два главных препятствия: конфликт между волей и разумом, могущий быть побежденным культурой и дисциплиной воли, и еще более глубокий конфликт между сознательной волей и иррациональным воображением, который может быть разрешен лишь путем сублимации влечений, через сосредоточение внимания, кульминирующее в зараженности идеей–образом, то есть условно говоря, во «вдохновении». На эту богатую тему можно было бы сказать весьма многое, но для нашей цели — критики морального рационализма — достаточно и вышеприведенных суммарных аргументов.

Но против морального рационализма можно выставить еще одно принципиальное соображение: недоказанность предпосылки, отождествляющей «разум» и «добро», «разум» и «совесть». Подпочвой этого отождествления является вера в подобосущие человеческого разума разуму божественному, вера в имманентность разума высшему смыслу бытия. Поскольку мы верим в Бога всеведущего и всеблагого, то предполагаем, что и наш разум, не равносущный, но подобосущный божественному, всегда будет хотеть добра. Если же он не хочет добра, то находится в плену у низших аффектов, затемняющих разум. Тогда всякое добро будет происходить от разума, зло же — только от неразумения. Тогда «истинная свобода» будет заключаться в победе разума над страстями, ложная же свобода — в одержимости и затемненности разумной воли страстями.

Но такой взгляд только устраивает свободе торжественные похороны по первому разряду. Истинная свобода совпадает здесь, по существу, с разумной необходимостью. И вместо автономии лица мы получаем автономию безличного разума. Тогда прав окажется Фихте, утверждавший, что хотя человек изначально свободен, но его высший долг заключается в подчинении свободы разумной необходимости¹⁷². «Свобода есть нечто, что должно преодолеть»¹⁷³.

¹⁷⁰ Непременное условие (лат.).

¹⁷¹ См.: Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса [М., 1994].

¹⁷² См.: Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1993.

¹⁷³ Парафраз изречения Ницше: «Человек есть нечто, что должно превзойти» (Ницше Ф. Сочинения в 2–х тт. М., 1990, т. 2, с. 8).

Но разум сам по себе вовсе не обязан хотеть именно добра. Даже в религиозной философии возможны концепции «злого (хотя и всеильного) Бога», Сколь ни кощунственна подобная мысль, она теоретически вполне возможна.

Как известно из истории ересей, доктрины гностиков и Маркиона¹⁷⁴ были основаны на противопоставлении «злого» Бога Ветхого Завета, всеильного и умного, — Христу–Спасителю, всеблагому и мудрому, но отнюдь не всеильному, пострадавшему в этом мире в образе раба, С высшей, религиозной точки зрения, это, конечно, ересь (эмоционально лежащая, между прочим, в подсознательном пласте марксизма). Но для того, чтобы победить ее, нужно вознести мысль на высшую ступень, что и было сделано после долгой и упорной борьбы и углубления религиозной мысли на Вселенских соборах.

По отношению же к человеку мы, отнюдь не впадая в ересь, можем констатировать, что разум сам по себе этически нейтрален. Разум с одинаковым успехом может служить и доброй и злой воле, и недаром Сатана называется «страшным и умным духом»¹⁷⁵. Можно, конечно, углубить мысль до противопоставления разума уму, или рассудку, и утверждать, что Разум укоренен в Добре, а ум, или рассудок, может быть, и часто бывает, «от лукавого». Но нельзя начинать с такого противопоставления, предварительно не обосновав его должным образом, что мы и надеемся сделать ниже.

Пока же мы можем смело утверждать, что разум сам по себе этически нейтрален и что лишь через прибавление доброй воли разум сам становится «благим». Выражаясь афористически, можно сказать, что разум — адвокат воли, и нередко в нашей душе происходит состязание между двумя такими адвокатами: одним, служащим доброй, и другим, служащим злой воле. Под видом «разумной необходимости» злая воля может проташить весьма аморальные планы, оправдывая их моральность санкцией «разумности», чему примеров буквально несть числа. И наоборот, возможны и действительны случаи, когда добрая воля может казаться весьма «неразумной». Так, не слишком разумно оказывать помощь нуждающимся, когда в собственном доме большая нужда. А в условиях тоталитарных режимов благое намерение оказать помощь политическому заключенному или даже пожалеть его публично будет весьма «неразумным», хотя и высоко моральным актом. Моральное очень часто бывает «неразумным», и недаром в Новом Завете говорится, что «мудрость мира сего есть безумие перед Богом»¹⁷⁶. Здесь, конечно, скрывается идея двух

¹⁷⁴ Маркион — виднейший представитель христианского гностицизма середины II в. Маркион первоначально принадлежал к Римской церкви, но в 144 г. был из нее изгнан, после чего основал собственную церковь. Маркион не претендовал на создание нового учения, полагая, что лишь следует подлинному учению Христа. Доктрина Маркиона постулирует существование двух богов, один из которых — благой Бог, Отец Иисуса Христа, а другой — Бог Ветхого Завета, творец и владыка этого мира, создатель Закона. Маркион призывал христиан отвергнуть Ветхий Завет, а из Нового Завета признавал лишь Павловы послания и Евангелие от Луки, которые он, однако, сократил, полагая, что они были искажены приверженцами Ветхозаветного Бога. Маркионитская мораль отличалась крайним аскетизмом (вплоть до отрицания брака, который ведет лишь к продлению существования падшего мира). Маркионова церковь пришла в упадок в начале III в., хотя отдельные общины сохранялись вплоть до V в.

Тертуллиан написал специальное сочинение «Против Маркиона» в пяти книгах. Р.Ю. Виппер считал, что Маркион был автором новозаветных посланий, приписываемых апостолу Павлу. См.: Виппер Р.Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.

О гностицизме см.: Трофимова М.К. Историко–философские проблемы гностицизма. М., 1979.

¹⁷⁵ Так назван сатана в «Легенде о Великом Инквизиторе» Ф.М. Достоевского: «Страшный и умный дух, — говорит Великий Инквизитор Иисусу Христу, — дух самоуничтожения и небытия... великий дух говорил с Тобой в пустыне, и нам передано в книгах, что он будто бы “искушал” Тебя» (Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 299). В книгах Нового Завета «страшный и умный дух» назван «Диаволом» (Мф. 4,1; Лк. 4, 2) и «сатаной» (Мк. 1,13).

¹⁷⁶ 1 Кор. 3,19.

правд: божественной Истины, принятие которой требует преодоления самоочевидностей нашего «эвклидовского» ума, и человеческой, грешной правды, которая в свете божественной истины оказывается «безумием перед лицом Господа».

Во всяком случае, разум слишком часто бывает адвокатом грешной воли, маскируя под разумность отнюдь не разумные влечения, и, наоборот, разуму удается иногда «перехитрить» подсознание, используя низшие аффекты как хитроумное средство для воплощения целей Разума. Гегелевское понятие «хитрости разума»¹⁷⁷ может сослужить психологии хорошую службу и быть полезным противоядием против лицемерного «адвокатства» предательского разума.

Отождествление «моральности» и «разумности», или «истинной полезности», понятно в условиях викторианской эпохи¹⁷⁸ с ее совмещением политического либерализма и официальной церковности, с ее пури–тански–буржуазной моралью, когда соблюдение формальной или минимальной честности при утилитарной направленности воли и при уплате (большой частью полулицемерной) дани церкви гарантировало успех в жизни. Но в наших условиях, когда государственной необходимостью или революционной целесообразностью оправдывают явно аморальные поступки, легче, чем раньше, отречься от отождествления «разумности» и «моральности», «истинной полезности» и т. д., так как слишком явно обнаруживается различие этих понятий.

Тут нас могут упрекнуть в том, что мы слишком произвольно играем словом «разумность», предполагая в нем то объективно смысловое, то утилитарное значение. Необходимо поэтому провести категориальное различие между «разумом» и «рассудком» как между высшей и низшей познавательными способностями.

СТРОЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Человеческая личность есть сложное единство низших и высших пластов бытия, объединенное единым носителем — нашим «я».

Строение личности имеет координационно–иерархический характер. Все проявления личности координированы между собой, и центром этой координации является наше «я». Так как слово «я» носит и в обычном словоупотреблении значение центра *сознания*, в то время как «я» выходит за пределы дискурсивных сознательных актов, то мы будем, следуя индусской традиции, называть центр нашей личности также «самостью».

Иерархичность строения личности видна уже из того, что отношение души к телу в норме носит характер отношения господства. Тело является как бы орудием души, средством ее проявления, и в этом подчинении тела душе заключается сущность волевых актов. Но то, что мы называем «телом», всегда одушевлено а то, что мы называем «душой», всегда выражается также и в телесных симптомах. Личность есть сложное психофизическое единство, и хотя радикальное противопоставление души телу выражает идею иерархии, но нуждается в уточнениях и поправках. Тело есть система физиологических рефлексов, то есть относительно низших психофизических инстанций, подчиненных высшим психофизическим инстанциям — тому, что мы называем «душой».

¹⁷⁷ О «хитрости разума» (List der Vernunft) Гегель писал в «Философии истории»: «Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (Гегель. Сочинения. М. — Л., 1935, т. 8, с. 32). См. также: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 397–398.

¹⁷⁸ «Викторианская эпоха» — время правления английской королевы Виктории (1819–1901), начало которого (1837) совпало с установлением мировой торгово–промышленной гегемонии Великобритании, а вторая половина — с созданием обширной Британской империи.

Разумеется, также и тело мощно влияет на душу — и это проявляется особенно ярко в болезнях и во всех патологических явлениях, которыми столь полна наша жизнь. Мало того, всякое восприятие проходит через телесные инстанции и лишь через их посредство отпечатывается в душе. Но мы уже указывали на то, что влияние тела на душу и души на тело глубоко различаются между собой¹⁷⁹. — Тело влияет на душу причинно, Душа воздействует на тело целесообразно. В первом случае мы имеем дело с категорией «причина–следствие» (причем следствие всегда модифицировано способом восприятия души), во втором случае — с категорией «Цели и средства». В совмещении этих двух форм детерминации заключается своеобразие строения личности.

Подсознание

В нашей личности есть много такого, что хотя и принадлежит к нашей личности, но не относится к ней в строгом смысле этого слова. Так, функции дыхания и пищеварения роднят человека с животным и растительным миром, но имеют лишь внешнее отношение к нашему «я». Но акт мышления уже тесно связан с нашим «я», представляя собой одно из непосредственных проявлений его внутренней самоактивности. Исходя из этой иерархии, Аристотель в свое время построил простую схему: в человеке совмещаются растительная, животная и разумная души, причем первая подчинена второй, а вторая — третьей.

В наше время эту идею иерархии в строении личности придется выразить более сложным способом.

Будем исходить при этом из того факта, что многие наши проявления не являются непосредственной активностью «я», а характеризуются «данностью» их снизу нашему «я»¹⁸⁰. Эта «данность снизу», равно как степень личностности данных снизу наших проявлений, и будет служить для нас критерием «низменности» или «высоты» наших собственных стремлений.

С этой точки зрения, низший пласт бытия личности составляют физиологические рефлексы, движимые инстинктами («безусловными рефлексами») самосохранения и сохранения рода. Это — низший, чисто биологический пласт бытия личности, составляющий условие ее возможности, но не закон ее бытия. Ясно, что такая биологическая жизнь, лишенная измерения душевности (хотя и одушевленная), представляет собой низшую ценность. Аргумент, иногда выставляемый против «низменности» биологических функций — в форме указания на их необходимость для бытия души, доказывает только именно эту необходимость, а не равноценность души и тела. Низшее, вообще говоря, более необходимо, чем высшее, что нисколько не исключает различий по рангу ценностей. Но не нужно забывать, что биологическая жизнь личности ценна как эмпирическое условие бытия самой личности, как существенная часть личного бытия. Ибо личность не есть чистый «дух», а есть воплощенность духа в психофизической жизни. Мало того, не только душа, но и тело носит персональный, сугубо «мой» характер.

Имею тело, — что мне делать с ним.

Таким покорным и таким моим.

О. Мандельштам 181

¹⁷⁹ См. главу «Причинность и целесообразность».

¹⁸⁰ См.: Лосский Н. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. 1902.

¹⁸¹ См.: Мандельштам О.З. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1991, т. 1, с. 6. У Мандельштама: Дано мне тело — что мне делать с ним, Таким единым и таким моим? (Вариант: Имею тело: что мне делать с ним... — там же, с. 405).

Но персональность тела есть отражение высших слоев души в теле, а не необходимый атрибут тела как такового.

Однако характером «данности снизу» обладают не только биологические инстинкты и потребности, но и психобиологические влечения, корнящиеся в резервуаре подсознания. Ибо подсознание есть промежуточная сфера между душой и телом. Оно есть иррациональный корень души. Подсознание больше, чем инстинкт, но меньше, чем душа.

Самой характерной чертой психобиологических влечений является их стихийное стремление к наслаждению (что дало повод Фрейдю назвать их «libido», или «Эрос») ¹⁸². Иррациональное, слепое влечение к наслаждению представляет собой ценность относительно высшую, чем чисто биологические потребности. Стремление к наслаждению носит более внутренний характер по отношению к нашему «я», чем простой инстинкт самосохранения. Все живое стремится не только быть, но и наслаждаться бытием. Психоанализ продемонстрировал, насколько стихийно живет в нас это стремление к наслаждению и как неудовлетворенность и страдание, возникающие при невозможности этого стремления, находят пути удовлетворения, что приводит к иррациональным фобиям и неврозам. Человек, перед которым закрыты нормальные пути наслаждения бытием, будет искать всяческих патологических суррогатов вплоть до извращенного наслаждения самомучительством. Наслаждения, к которым столь слепо, стихийно стремится Эрос, представляют собой низшую по отношению к высшим потребностям духа, но саму по себе положительную ценность. Говоря этически, стремление к наслаждению подлежит сублимации его в духовное удовлетворение. Однако сама сублимация духа предполагает Эрос как подлежащий преобразению динамический материал души.

**Свет из тьмы! Из темной глыбы Вознестися не могли бы Лики роз Твоих,
Если б в сумрачное лоно Не впивался погруженный Темный корень их.**

Владимир Соловьев 183

Следующей ступенью в иерархии «нижнего этажа» личности является *стремление к самоутверждению* («Geltungstrieb», по Адлеру) ¹⁸⁴. Основным мотивом этого стремления является утверждение значительности и ценности собственного «я» как такового — в глазах других (тщеславие) или в собственных глазах (гордыня). Сила этого стремления, носящего по степени близости нашему «я» более глубокий характер, чем слепые влечения к наслаждению, достаточно демонстрируется ежедневным опытом. Для многих натур стремление играть «первую скрипку» в какой-либо особенно ценимой ими области составляет насущную потребность. Другие натуры, менее тщеславные и менее общительные, стремятся утвердить свое «я» внутренней *изоляцией* его от других. Первая форма самоутверждения носит агрессивный, второй — дефенсивный характер. Из этого же стремления вырастает ненасытная по своей природе жажда власти. Муки неудовлетворенного самолюбия, муки уязвленной гордости, пожалуй, переживаются острее, чем неудовлетворенная жажда наслаждений. И даже в любви между мужчиной и женщиной одна из главных причин возникающих между ними конфликтов коренится в борьбе за превосходство одной из сторон. Из этого же стремления к самоутверждению проистекает жажда власти над людьми. Наконец, в нежелании преклониться перед Высшим Началом — в бессознательном самообоожествлении — одна из психологических причин атеизма. Одним

¹⁸² Freud S. Das Ich und das Es [«Я» и «Оно» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991, кн. 1, с. 351–392; о «либидо» см. прим. 214 на с. 885].

¹⁸³ Заключительная строфа стихотворения В.С. Соловьева «Мы сошлись с тобой не даром» (1892). У Соловьева: «Свет из тьмы. Над черной глыбой...» См.: Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990, с. 74.

¹⁸⁴ См.: Adler A. Menschenkenntnis. Leipzig. Hirzel, 1927.

словом, сила влечения к самоутверждению не требует особых доказательств. Подчеркнем при этом, что часто это стремление проявляется в обратном своей основной природе виде, обращаясь в свою противоположность, — а именно в явлении самоунижения, которое бывает «паче гордости». Ибо унижающий себя этим самым спасается от унижения со стороны других, часто ожидая ответных протестующих реакций. Главное же — сознание безмерности своего самоунижения дает человеку полусознаваемое «доказательство от противного» своей значительности, достигаемое через гипертрофию самоунижения. После исследований Адлера нет более нужды доказывать родство гордости и самоунижения.

Стремление к самоутверждению больше чем только «дано» мне. Оно столько же дано, сколько является и непосредственно «моим» стремлением. Но парадокс стремления к самоутверждению заключается в том, что гипертрофия вкладывания моего «я» в самоутверждение приводит к *одержимости* этим стремлением. Человек может быть одержим не только безличными стихиями подсознания, но и самим собой. Ибо мерило нашей значительности — не в нас самих, а в тех объективных ценностях, которые при этом «имеются в виду». Наше «я» не есть готовая сущность, оно нам столько же «дано», сколько «задано». Я задан сам себе. Поэтому утверждение своего «я» в его голой фактичности идет против природы самосознания, к которой «заданность» принадлежит в такой же степени, как и «данность».

С точки зрения иерархии ценностей, важно не само самоутверждение, а то, в чем, в каких объективных ценностях полагает личность свою значительность. Вне причастности объективным ценностям, вне проверки себя ими субъективное самоутверждение теряет свой смысл¹⁸⁵. Как всякое субъективное состояние удовлетворения, переживание собственного самоутверждения является лишь симптомом достижения некоей объективной ценности. Делать же из симптома самоцель — верный признак извращения самосознания.

Но строение подсознательных, «снизу» данных мне влечений, являющихся сейчас предметом нашего рассмотрения, таково, что они склонны идти по пути самоуспокоения, склонны отвлекаться от объективности, то есть склонны питаться иллюзиями. Эротическая жизнь и жажда властолюбия особенно пронизаны иллюзиями, мнимыми ценностями, делающими человека слепым к подлинным ценностям. «Воля к иллюзии» глубоко заложена в природе подсознания — недаром Фрейд нашел в подсознании примат «принципа наслаждения» над «принципом реальности». Эта воля к иллюзии находит свое объяснение в эгоцентризме низших влечений души. Каждый человек склонен создавать себе такой мир иллюзий, в котором он утверждал бы, в своих или в чужих глазах, свое мнимое превосходство.

И здесь мы должны отметить, что стремление к превосходству, как и стремление к наслаждению, следует не из ценностно-нейтрального состояния, а из того ощущения своей несостоятельности в каком-нибудь важном для нас отношении, которое Адлер удачно назвал «комплексом неполноценности». Люди, страдающие тщеславием, самолюбием, гордыней, почти всегда втайне ощущают свою неполноценность, которую они пытаются «компенсировать» действительными или мнимыми доказательствами своей значительности. При этом один из парадоксов подсознания заключается в том, что люди, явно сознающие свою неполноценность, отнюдь не являются в действительности неполноценными, в то время как люди, на каждом шагу стремящиеся доказать себе и другим свою значительность, втайне сознают свою неполноценность, которая и подстегивает их затушевывать ее при помощи системы «нас возвышающих обманов».

Связь между «комплексом неполноценности» и манией величия общепризнанна в современной психологии. Яркой литературной иллюстрацией этой связи могут служить «Записки сумасшедшего» Гоголя, «Двойник» Достоевского или «Тонио Крёгер» Томаса

¹⁸⁵ См.: Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale wertethik [Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994, с. 259–337].

Манна¹⁸⁶.

Стремление к самоутверждению представляет собой относительно высшую ценность, чем слепые влечения к наслаждению. Недаром самоутверждение более интимно связано с нашим «я». Соответственно этому стремление к самоутверждению может приобретать тем большую положительную или отрицательную ценность. Положительную — ибо оно может «сублимироваться» в сознание своего человеческого достоинства и побуждать нас к творчеству. Отрицательную — ибо каждая высшая по степени ценность может с тем большей силой обращаться в свою противоположность, подобно тому как знак минуса перед большим числом дает тем большую отрицательную величину. Недаром гордыня есть более трудно преодолимый грех, чем вожделение.

Но, повторяем, стремление представляет собой и тем большую положительную ценность, ибо сила самоотречения ради высших ценностей прямо пропорциональна преодолеваемой силе самоутверждения. Мало того, к самоотречению способен тот, кто знает силу своего самоутверждения. В этом отношении этика сверхчеловечества Ницше представляет собой больший соблазн, чем гедонистический призыв к наслаждению моментом. Ибо один из парадоксов иерархии ценностей заключается в том, что «я» утверждает себя в служении тому, что выше, чем наше «я», а не в голом самоутверждении.

Ибо, повторяем, личность есть сложное единство различных пластов бытия, в ней низшие влечения совмещаются с высшими стремлениями. Слова Державина: «Я — царь, я — раб, я — червь, я — бог»¹⁸⁷ — представляют собой одну из лучших поэтических характеристик человеческой личности.

Сознание «я»

Между миром подсознания и миром сверхсознания находится мир нашего сознания с его центром — «я». Психоанализ при всех его несомненных заюлугах переогнул палку в сторону подсознания и не отдал достаточно дани анализу самого «я» (это признал сам Фрейд). Если в «я» находится многое, что не является «я», то все же именно «я» есть центр координации и исходный пункт иерархии личности. Низшее «дано» нам, высшее «задано» нам, но субъект этой данности и заданности есть наше «я». Ведь и одержимости предшествует тайное согласие нашего «я» на одержимость. Словом, центральность «я» — истина самоочевидная, которая не нуждалась бы в подчеркивании, если бы психоанализ слишком не подчеркивал плененность «я» силами подсознания.

Все «мои» проявления носят сознательный характер, ибо «я» — центр сознания. Но эта неизбежная сознательность «я» не обязательно совпадает с рефлексией. Предметом рефлексии может быть уже не сущностное, а опредмеченное «я» — «те», а не «I», следуя терминологии Джемса. Неререфлексивная же сознательность, сопровождающаяся ощущением свободной самоактивности, неуловима для рефлексии. «Ни один смертный не способен к рефлексии своего непосредственного акта» (Людвиг Клагес¹⁸⁸). Акт свободы неуловим для рефлексии и может осознаваться рефлексивно лишь *post factum*.

В этом смысле можно говорить о «бессознательном в “я”», и само такое «бессознательное “я”» лучше называть «самостью». Но эта бессознательность «самости» в корне отлична от подсознательных и сверхсознательных мотивов, которые *могут* быть осознаны, в то время как «самость» не сознается (рефлексивно) именно потому, что она есть

¹⁸⁶ Рус. перевод см.: Манн Т. Собрание сочинений. М., 1960, т. 7, с. 194–259.

¹⁸⁷ Цитата из стихотворения Г.Р. Державина «Бог» (1784). См. прим. 132 на с. 900.

¹⁸⁸ О Л. Клагесе и его учении см.: Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991, с. 213–216. Основное сочинение Клагеса — «Дух как противник души» (*Der Geist als Widersacher der Seele*. Bd. 1–3, 1929–1932).

сугубый акт самосознания. Самость насквозь сознательна, ее сознание настолько сплошно, что здесь нет раздвоения на акт осознания и осознаваемое. Самость эксталично–сознательна. Употребляя выражение «бессознательность» по отношению к самости, мы отдаем дань постулату о тождестве рефлексии с сознанием. Избыток сознательности дает такой же психологический эффект, как ее недостаток, подобно тому как абсолютный свет без фона темноты ослепляет.

«Я», «самость» есть средоточие всего нашего существа, и вне отношения к «я» нельзя говорить ни о «под», ни о «сверх» сознании. «Я» необъективируемо именно потому, что оно есть средоточие свободы, и мы определяем и свое «я» всегда в отношении к миру «не–я» в смысле как внешнего, так и внутреннего мира. Поэтому — поскольку мы заняты теперь строением личности, а не метафизикой «я» — мы перейдем к «не–я», имея, однако, в виду, что это внутреннее «не–я» непререкаемо относится к «я» как к центральному, связующему узлу всей нашей личности.

Сознание «мы»

С сознанием «я» тесно сопряжено сознание «мы». Человек живет не только своей собственной жизнью, но и жизнью тех сообществ, в которые он, вольно или невольно, входит. В случаях, если сообщества эти носят чисто внешний к нам характер, мы ограничиваемся внешним к ним отношением. Но есть сообщества, к которым мы не можем относиться внешне, ибо связаны с ними слишком интимно или же сами добровольно вошли в них. Так, в норме каждый вырастает в своей семье и даже после выхода на самостоятельный путь поддерживает отношения с членами своей семьи. Так, если я по собственной воле вошел в студенческую корпорацию или сжился со своими сверстниками по классу, я в этот период считаю себя связанным с корпорацией или с классом («мы — шестиклассники», «мы — константиновцы» и т. д.). Наконец, каждый человек принадлежит к той или иной нации или является гражданином того или иного государства, и в этом смысле мы говорим: «Мы — русские», «Мы — американцы» и т. д.

Во всех нас живет стремление быть причастными некоему надличному «мы»¹⁸⁹. Желание принадлежности так же неискоренимо из природы личности, как и стремление к самоутверждению. (Недаром в системе «индивидуальной психологии» Адлера подчеркивается полярность стремлений к самоутверждению и «чувства общности» — «Gemeinschaftsgefühl»). Современный тоталитаризм играет на этом стремлении к «общему делу», мобилизуя его с целью превращения общества в послушные «массы». Но злоупотребление «чувством общности» в современном тоталитаризме так же не может служить аргументом против «общественного инстинкта», как злоупотребление огнем не доказывает необходимости огня.

Поэтому можно сказать, что к полноте бытия личности принадлежит не только лично–частная, но и социальная сфера. Центр личности есть «я», самость, но в личности живет и «оно» (иррациональные силы подсознания), и «мы» (сфера общения). Еще Аристотель говорил, что лишь звери и боги могут жить в одиночестве (в чем он был неправ по отношению к животным), человек же есть существо общественное¹⁹⁰. Изолированная от общества личность есть такая же абстракция, как и общество без личностей.

¹⁸⁹ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества [М., 1992, с. 47–53].

¹⁹⁰ Определение человека как существа («животного») политического (или «общественного») дано Аристотелем в «Политике» (1253a8–10) и дважды — в «Никомаховой этике» (1097b11, 1196b11): «Человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные». «Человек — по природе существо общественное». «Человек — общественное существо» (Аристотель. Сочинения в 4–х тт. М., 1984, т. 4, с. 379, 63, 259).

Сообщества, в свою очередь, можно разделить на конъюнктурные и органические¹⁹¹. Примером органических сообществ могут служить семья или нация; примером конъюнктурных — профсоюзы, всякие деловые сообщества. Конъюнктурные сообщества, возникая первично на основе взаимной выгоды, могут «сублимироваться» в своем развитии, проникаясь идеей служения. Тогда они приобретают в известной степени духовно органический характер. В наше время особым примером сообществ могут служить политические партии — как объединения, возникшие на основе единства преследуемых целей не только социально-экономического, но и идеологического порядка, где элемент служения, взятый в политическом плане, выступает более ярко. В своем более чистом виде, идея служения проявляется в таких сообществах, как научные кружки (служение науке), кружки литературного характера (служение искусству) и т. д. В этих случаях момент свободного избрания таких сообществ играет особенно определяющую роль.

Но во всех случаях солидарность является тем цементом, который скрепляет такое сообщество. Поэтому можно сказать, что подобно тому как личность по своей природе свободна, и общество по своей природе — солидарно. Поведение человека как члена сообщества несколько, а иногда радикально отличается от поведения его как частного лица. Президент в частной жизни ничем не отличается от простых смертных, но «на виду» он должен держать себя как президент. Человек не может уйти от общества. Даже бросая обществу вызов, он связан с обществом именно этим отношением вызова.

Мы все — многолики, ведем себя иначе в контексте одного сообщества, чем в контексте другого и чем в сугубо частной жизни. Имея в виду это различие между непосредственным самобытием личности и теми социальными масками, которые личность должна надевать в том или ином сообществе, психолог Юнг развил учение о «душе» («анима») и «персоне» — том «фасаде», которым личность видна в общении с людьми определенного общества¹⁹². Собственно говоря, «персона» вовсе не есть «маска». Она есть естественное следствие приспособления личности к той социальной среде, в которой действует или «выступает». Так, учитель не может себе позволить фривольностей со своими учениками, как бы ему этого иногда ни хотелось, — он должен соблюдать «респектабельность» в общении с учениками. Но если тот же учитель будет вести себя формально в кругу друзей или в кругу своей семьи, то он, вероятно, потеряет и друзей и семью. В этом смысле «персона» есть естественное социальное дополнение личности. Но, конечно, возможны и нередко действительны случаи, когда различие между «персоной» и «анимой» достигает степени конфликта, и тогда может развиваться раздвоение личности, классическим примером которого может служить «Доктор Джекиль и мистер Хайд» Р. Стивенсона¹⁹³.

Мы все бываем иными с малознакомыми людьми, чем на совместной работе или в интимном кругу друзей. Нередко за важной «персоной» скрывается мелкая душонка, а за

¹⁹¹ См. Tonnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887; Теннис Ф. *Общность и общество*. СПб., 2002].

¹⁹² Jung C.G. *Seelenprobleme der Gegenwart*. 1931 [Анима, по определению К.Г. Юнга, «в качестве категории женского рода есть фигура, компенсирующая исключительно мужское сознание. У женщин же такая компенсирующая фигура носит мужской характер, поэтому ей подойдет такое обозначение, как анимус... Персона есть сложная система отношений между индивидуальным сознанием и социальностью, удобный вид маски, рассчитанный на то, чтобы, с одной стороны, производить на других определенное впечатление, а с другой — скрывать истинную природу индивидуума» (Юнг К.Г. *Психология бессознательного*. М., 1994, с. 274,258). См. также: Иванов В.И. *Anima* // Франк СЛ. *Из истории русской философской мысли XIX и начала XX века*. Антология. *Inter-Language Literary Associates*, 1965, с. 183–193].

¹⁹³ К.Г. Юнг писал: «Английский писатель Р.Л. Стивенсон потратил годы в поисках истории, которая иллюстрировала бы его “сильное чувство двойственности человеческого бытия”, когда вдруг во сне ему открылся сюжет “Доктора Джекиля и мистера Хайда”» (Юнг КТ. *Архетип и символ*. М., 1991, с. 40).

неумением произвести должное впечатление — глубокая душа.

Фактические отношения между личностью и обществом бывают полны конфликтов. В более грубых случаях, например, в случае пьянства и распущенности, правда бывает на стороне общества. Нередко же правда оказывается на стороне личности, когда данная личность переросла окружающее общество в интеллектуальном или моральном отношении и не желает приспособливаться к социально узаконенной лжи. Классические примеры таких конфликтов можно найти в драмах Ибсена. В наше время, с пробуждением социальной стихии, человеку приходится охранять свою личность от поползновений социальных стандартов. Но это ничуть не меняет того факта, что отношение между личностью и обществом первично есть отношение взаимодополнения, что если долгом общества является служение личности, то и долгом личности является солидаризация с тем общественным целым, в котором он живет.

Нравственные понятия не имеют своим первоисточником общество, но находят точку своего приложения именно в контексте данного общества. Поэтому включение личности в социальные сообщества, помимо его неизбежности в ряде случаев, имеет и этическое оправдание: только через такое включение личность может пройти школу жертвенности и служения, необходимые для нравственного развития как самой личности, так и общества. Не нужно только забывать, что общество не вправе сделать себя конечным мерилем добра и зла, что служение личности обществу оправданно лишь тогда, когда и само общество служит цели более высокой, чем коллективно-эгоистическое самоудовлетворение. Этика коллективизма в принципе ничем не лучше этики индивидуализма. Но личная мораль должна быть дополнена, особенно в нашу эпоху, струей социальной этики.

Одним словом, этически необходимо, чтобы человек был не только своим личным «я», но и членом некоего надличного «мы». Иначе бытие личности будет неполно и ее нравственное развитие — односторонне. Но «я» может быть членом «мы» только тогда, когда это «мы» интроецируется, т. е. когда отношение личности к данному общественному целому носит внутренний характер частичного отождествления с этим «мы». Поэтому, исходя из более глубокой точки зрения, можно сказать, что не столько «я» находится в «мы», сколько «мы» — в «я». В этом смысле справедлив известный парадокс Бердяева: «Общество есть часть личности»¹⁹⁴. Человеческая личность многолика, полифонна, «соборна», и «мы» входит составной частью в «я». Поэтому к области патологии относятся те фактически весьма многочисленные случаи, когда «мы» вытесняет «я» (поглощение личности коллективом) и когда личность отрывается от общества (горделивый индивидуализм). В нахождении должной гармонии между «я» и «мы» заключается задача истинно понятого приспособления личности к обществу. Такому гармоничному отношению между личностью и обществом учит персоналистический солидаризм, который утверждает самоценность личности при императиве солидаризации ее с обществом путем служения личности и общества сверхличным и сверхсоциальным ценностям и путем солидаризации с такими сообществами.

Основой солидаризации является равенство в отношении к органическому сообществу. «Мы — русские», значит, мы — братья одной национальной семьи, какие бы разногласия между нами ни существовали в других отношениях. Однако государство, оформляющее нацию, построено уже организационно иерархически, здесь элемент иерархии, подчинения и неизбежной бюрократизации выступает на видное место.

Подобным же образом ученые данной научной области служат своей науке (и через нее — истине), и на этом основывается профессиональная солидарность. Но, если ученые решат основать ученое общество, то оно неизбежно должно будет выбрать председателя,

¹⁹⁴ Сформулированный в книге «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939): «С экзистенциальной точки зрения общество есть часть личности...» (Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995, с. 15). Истолкование этого «парадокса» см.: Сапов В.В. Апо-фатическая социология Н.А. Бердяева // Очерки по истории теоретической социологии XIX — нач. XX вв. М., 1994, с. 207–212.

секретаря и т. д.

Одним словом, органические сообщества построены «горизонтально» (на началах солидаризации), организации же — иерархически (на подчинении)¹⁹⁵. Так, церковь есть собрание верующих, мистический бого-человеческий организм Христа. Но церковь как организация неизбежно построена на иерархических началах (степени священства).

Здесь возможны различнейшие соотношения и нюансы: соотношения «органического» и «организационного» начал, от религиозных братств и до жестокого полицейского государства, где «мы» ограничено правящей верхушкой, все же остальные являются «массами» — объектами властвования.

Но всякое сообщество построено на совмещении иерархического и «демократического» начал, причем идеалом является гармоничное равновесие между ними, и иерархическое начало должно быть по возможности подчинено демократическому.

Несомненно, что истинно понятый прогресс заключается в развитии личности. Но одностороннее развитие личности происходит обычно за счет известного отрыва от общества, от «коллективного подсознания». Односторонне развитой личности грозит опасность отъединения, невольно воспринимаемого как «грех». «Интеллектуалы» всегда носят в себе это полумистическое чувство вины за отрыв от «духа земли». И недаром некоторые из них, стремясь наладить утраченный контакт с «коллективным подсознанием», склоняются к тоталитаризму¹⁹⁶.

Истинный путь заключается в гармонизации как личного, так и коллективного подсознания через обращение к религиозным ценностям. Ибо только религия апеллирует ко всей личности, а не только к сознательной ее сфере (как большинство культурных ценностей промежуточного характера). Общество имеет свое сознание («мы»), менее ярко выраженное, чем у индивида, но оно имеет и свое коллективное подсознание и свое коллективное сверхсознание (сфера соборности).

Либерализм создал миф об абсолютно суверенной личности — миф, который разбивается в прах при столкновении с проснувшейся общественной стихией.

Но еще хуже коллективистский миф о человеке как только о члене коллектива. Ибо этот миф способствует архаизации и одичанию подсознания — частичному возврату личности в сферу непреображенного «коллективного подсознания», приводя, таким образом, к духовному регрессу.

От обеих этих крайностей свободен персонализм, учащий об автономности (но не абсолютности) личности, учитывающий всю силу общественной стихии, но зовущий к преображению как личного, так и общественного подсознания через свободное служение личности сверхличным и сверхобщественным ценностям истины, добра и красоты.

Переходя к общим перспективам, необходимо сказать, что, с точки зрения личности, социальная сфера занимает промежуточное положение между «нижним этажом» бытия личности — подсознательными влечениями и эгоистическими интересами, с одной стороны, и «высшим этажом» — сферой свободного служения абсолютным ценностям — с другой. Впрочем, и сама социальная сфера имеет свою ценностную иерархию, начиная от сообществ бандитов, преследующих преступные цели, через тоталитарные «коллективы» — к «соборности» (сообществам, где служение высшим ценностям добра, истины, красоты является доминирующим).

Все же в своих самых высших проявлениях — в творческом вдохновении, в области совести — личность возвышается над всяким сообществом и имеет непосредственное отношение к первоценностям истины, добра и красоты. Говоря словами Киркегора, «личность имеет абсолютное отношение к Абсолютному».

¹⁹⁵ См.: Редких, Левицкий, Гефдинг. Труд и общество.

¹⁹⁶ См.: Benda J The betrayal of Intellectuals.

Общество является лишь школой служения; университетом же служения является над-общественная сфера высших ценностей культуры. Наша «частная жизнь» обнимает собой как низшие сферы удовлетворения эгоистических и эгоцентрических стремлений, так и высшие сферы служения высшим ценностям. Моим «частным» делом может быть и самоудовлетворение, и вдохновение, и молитва. Здесь мы переходим к «высшему этажу» в строении личности, который может охватить собой социальную сферу, но в принципе возвышается над ней.

Сверхсознание

«Высший этаж» строения личности образует сфера, которую мы условно назвали **«сверхсознание»**. Это — та сравнительно мало исследованная психологией область, откуда исходит творческое вдохновение, откуда говорит голос совести и откуда к нам приходят религиозные озарения.

Реальность этой сферы тесно связана с реальностью высших ценностей, с которыми она непосредственно связана. Если многие люди бывают по **большей** части **слепы к этой** сфере, то это значит, что они «вытесняют» ее из сферы своего сознания. Ведь вдохновение посещает нас при особом расположении духа — и все творцы знают, что нужно пользоваться этими минутами. Они знают также, какого труда стоит прислушивание к **«голосу свыше»**, как нелегко бывает перевести язык сверхсознания на язык отчетливых образов.

Это состояние может переходить в экстаз, но обычно оно требует умения внимательно прислушиваться к **«озарениям»** свыше, проверяя эти озарения холодной оценкой разума. Недаром Пушкин говорил о «холоде вдохновенья», и недаром он **различал** восторг, где контроль разума угасает, и подлинное вдохновение как **«способность к живейшему восприятию идей и образов»**. «Восприятие», значит, есть сфера, из которой она воспринимается, пребывая «в себе». И Алексей Толстой писал:

Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель, — Вечно носились они над землею, незримые оку...

**Или Бетховен, когда находил он свой марш похоронный,
Брал из себя этот ряд раздирающих сердце аккордов —
Плач неутешной души над погибшей великою мыслью,
Крушение светлых миров в предмирную бездну Хаоса?
Нет, эти звуки носились всегда в безвоздушном пространстве...**

Он же, глухой для земли, неземные подслушал рыданья... 197

Голос совести всегда может быть нами **услышан**, и мы можем на неопределенное время заглушать в себе этот таинственный голос. Раскаяние наступает тогда, когда мы «усвоим», «интроецируем» голос совести, переведя его из сверхсознания в само сознание.

Ибо хотя все высшие побуждения следуют из сверхсознания («да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных», — говорит старец Зосима у Достоевского¹⁹⁸), но задача заключается в том, чтобы эти побуждения были «усвоены» нашим сознанием и стали руководящим мериллом поведения. Мало того, многие неврозы «высшего порядка» имеют своей конечной причиной вытеснение голоса **совести**, **вытеснение** религиозного духовного голода¹⁹⁹. В таких случаях место подлинной совести занимает псевдосовесть

¹⁹⁷ Начало стихотворения А.К. Толстого, названного по первой строке (1856). См.: Толстой А.К. Сочинения в 2-х тт. М., 1981, т. 1, с. 76.

¹⁹⁸ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 381 (кн. 6, гл. III: «Из бесед и поучений старца Зосимы, ж) о молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным»).

¹⁹⁹ См. об этом: Jung C. Seelenprobleme der Gegenwart, 1931. См. также: Sheen Fulton. Peace of soul.

(«совесть без Бога есть ужас, она может довести человека до величайших преступлений» — Достоевский²⁰⁰), а место религии — какой-нибудь ее эрзац в форме коммунизма, фашизма, культа сверхчеловечества и т. д. На почве дурных идеологических маний возможны и «коллективные неврозы» (так называемые «политические неврозы»), проявлением которых являются массовые психозы и одержимости.

Одним словом, реальность сферы сверхсознания доказывается тысячей примеров, и лишь духовная слепота, «миф рационализма», диалектически приводящий к «безумию рационализма», заставляет слишком многих отрицать реальность этой сферы.

Так как сущность сверхсознания лучше всего может быть понята из тех ценностей, с которыми она таинственно, но непосредственно связана, мы будем в ближайших главах говорить о «высшем этаже» человеческой личности больше в ценностном, нежели в психологическом аспекте.

В области сверхличных ценностей существует своеобразная иерархия. Ценности религиозные здесь занимают верховное место, ценности же познавательные, этические и эстетические подчинены ценностям религиозным, хотя обладают безусловным приоритетом над ценностями личной или даже общественной пользы.

Далее, ценности этические обладают своеобразным приоритетом над ценностями познавательными и эстетическими, хотя этот приоритет не означает подчинения²⁰¹. Ценности этические обладают императивным характером, и сама идея служения носит религиозно-этический характер, хотя бы предметом служения была истина (научное творчество) или красота (художественное творчество и художественное восприятие). Без этического отношения к науке или искусству, без служения истине и красоте невозможно сколько-нибудь полноценное научное или художественное творчество. Моральные качества человека являются для его существа более определяющими, чем его ум или его эстетический вкус. Недаром Кант и Шопенгауэр отождествляли «умопостигаемый характер» с моральной сущностью человеческой природы. Человек как «вещь в себе» есть прежде всего существо этическое.

Однако этот приоритет этики отнюдь не означает унижения истины или красоты. Отношение между познавательными, моральными и эстетическими ценностями есть отношение координации, а не субординации, отношение органического со-единства, а не большей или меньшей степени высоты. Сама постановка такого вопроса грешила бы внутренним диссонансом. Ценности этические в силу своей обращенности к человеческой воле занимают среди сверхличных ценностей центральное место. Однако всякий отрыв добра от истины и красоты обесмысливал бы иерархию сверхличных ценностей.

Стремление к истине составляет одно из первичных свойств человеческого духа. Истина, так же как добро и красота, принадлежит к царству духовных первоценностей. Дух же есть сублимированная свобода. Поэтому только свободное существо способно возвыситься до идеи объективной истины. Стремление к истине нередко идет вразрез с нашими субъективными склонностями и желаниями. Мы все склонны создавать себе иллюзии «нас возвышающих обманов», нам жалко расставаться со многими заблуждениями, почитаемыми нами за истину. «Воля к иллюзии» глубоко заложена в человеческой природе. Некоторые иллюзии бывают полезнее истины. С прагматической точки зрения, истина далеко не всегда желательна. Недаром утонченный прагматист Ницше ставил «кардинальнейший» вопрос: «Стоит ли стремиться к истине?» С прагматической точки зрения невозможно обосновать абсолютную самоценность истины. Ничто так не характерно для духовного рабства, столь распространенного в нашу эпоху, как скрытая или явная вражда к истине, как утверждение права на иллюзию и ложь. Всякая провинциализация

²⁰⁰ Цитата из «Записной книжки» Ф.М. Достоевского (Записные тетради Ф.М. Достоевского. М., 1935).

²⁰¹ См.: Левицкий С. Основы органического мировоззрения. Посев, 1947.

истины, отрицание ее универсальности есть отрицание духовной свободы и духовного бытия. Релятивизм стиля XIX века вырос из искренней веры в непознаваемость объективной истины. Релятивизм XX века коренится в нежелании знать объективную истину, в утверждении права на иллюзию. Огромная роль, которую пропаганда играет в современной политической и социальной жизни, коренится в бессознательном, но вошедшем в привычку извращении истины, в возведении лжи в ранг истины. В наше время человечество как будто теряет саму идею объективной истины. Внешне это сказывается в том, что несмотря на органическую связь всех мировых событий и на усовершенствованную технику средств сообщения и общения, народы редко когда бывали так разъединены внутренне, как в нашу эпоху. Редко когда информация становилась в такой степени дезинформацией. Растущая провинциализация мира имеет своим метафизическим корнем кризис самой идеи истины в человеческом сознании.

Лишь существо, способное к преодолению своего эгоцентризма, к выходу за пределы своей индивидуальной и коллективной ограниченности, способно познавать истину. Воля к истине предполагает духовное мужество иметь смелость взглянуть в глаза истине. Воля к познанию предполагает победу над страхом. Существо, скованное страхом, не могло бы познавать истину²⁰². Но в то же время воля к истине предполагает и духовное смирение — готовность преклониться перед истиной, принять ее.

Познание истины предполагает самопреодоление, предполагает духовную свободу, и притом в двойном смысле. С одной стороны, свобода духа есть условие возможности познания истины. С другой стороны, само познание истины приносит духовное освобождение. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»²⁰³.

Но сколь самодовлеющее значение не имело бы познание истины, всякая абсолютизация истины за счет добра и красоты представляет собой также утонченное идолопоклонство. И в этом смысле особенно углубленное значение приобретают слова Достоевского, вложенные им в уста Ставрогина: «Если бы мне математически доказали, что истина вне Христа, я предпочел бы остаться с Христом, а не с истиной»²⁰⁴. Ибо всякая истина, противоречащая добру и красоте, не может быть полноценной истиной. Истина, Добро и Красота образуют триединство в Боге.

О ДОБРЕ

Если человеческий разум имеет своим конечным предметом истину и успокаивается, лишь находя истину, то конечным предметом воли является добро.

Ценности моральные по своему рангу намного выше ценностей личного и коллективного блага, не говоря уже о ценностях внеличного характера. Ценность добра неизмеримо выше ценностей наслаждения, пользы и самоутверждения. Мало того, в свете добра совершается подлинная «переоценка ценностей». Всякое личное или коллективное благо, купленное ценой нарушения нравственных законов, теряет в свете добра даже свою относительную ценность. И наоборот, страдание, поскольку оно переносится во имя добра, приобретает положительную ценность. Глубокое страдание морально выше по ценности, чем самоудовлетворение.

В чем же конкретно проявляется моральный закон, сознание абсолютной ценности

²⁰² См.: Бердяев Н. О назначении человека. Париж, YMCA-Press, 1931 [М., 1993].

²⁰³ См. прим. 55 на с. 894.

²⁰⁴ «Не вы ли говорили мне, — спрашивает Шатов Ставрогина, — что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» (Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 198).

добра?

В согласии с Владимиром Соловьевым мы находим эти основные, еще не императивные обнаружения морального закона в *стыде*, *жалости и благоговении* 205.

Стыд предполагает полубессознательное различие моей высшей и низшей природ: стыдящийся как бы инстинктивно осуждает свои низшие влечения как несовместимые с достоинством нашей личности — разумеется, в тех случаях, когда «высшее» вступает в открытый конфликт с «низшим». В силу стыда мы невольно стремимся скрыть истинный образ наших низших влечений (откровенную сексуальность, голое тщеславие и Т. д.).

В жалости проявляется сознание единства «я» и «ты», сознание того, что «дальний», «другой» является моим «ближним». В жалости я соучаствую в страданиях ближнего, «сострадаю» с ним. В жалости преодолевается пропасть, обычно отделяющая мою душу от душ моих «дальних».

Смысл *благоговения* заключается в сознании бытия абсолютной ценности, «святыни» как непостижимой для моего рассудка. Отношение личности к сверхличным ценностям эмоционально выражается прежде всего в благоговении.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОВЕСТИ²⁰⁶

Свое наиболее глубинно–непосредственное выражение моральный закон находит в голосе совести» Правда, совесть сама по себе никак не может быть залогом морального поведения. Обыкновенно все призывы к совести («Да постыдитесь же!» «Неужели Ваша совесть молчит?») и т. д.) остаются недейственными. Ибо голос совести говорит лишь в человеке, предрасположенном к со–понятию этого голоса. Главное же — сущность совести заключается в непосредственной направленности на объективную иерархию ценностей. Объективная иерархия ценностей есть условие возможности совести, есть тот источник, из которого совесть черпает свой пафос. Всякая же апелляция к совести как только к психической инстанции (а не к самому Добру) не достигает цели. Ибо низшие ценности имеют тенденцию в большей степени владеть нашим «я», чем ценности высшего порядка. Без вознесения к Добру, без сублимации, невозможно преодоление низших влечений.

Но если голос совести редко побуждает нас следовать по пути добра, то он, и только он, может научить нас различению между добром и злом.

1. Основной чертой совести является ее *бескорыстный* характер. Совесть не преследует никаких практических интересов. Она говорит как нелицеприятный наблюдатель и молчаливый судья наших поступков и намерений. Перед лицом всевидящей совести нельзя скрыть ни одного, сознательного или бессознательного, мотива. Совесть есть как бы посредник между царством абсолютных ценностей и нашей личностью.

2. Голос совести говорит далеко не всегда, но сама совесть беспощадно реагирует на все наши поступки и мотивы. Совесть пишет в нашей душе как бы симпатическими чернилами. Благодаря совести мы все втайне знаем степень нашего морального несовершенства, как бы мы ни скрывали это потаенное знание от других и от самих себя.

3. Совесть говорит *не от имени* «я», а обращаясь к «я». Наше «я» является лишь *восприимчиком*, а не творцом голоса совести. Совесть менее всего зависит от нашей сознательной воли. Она характеризуется своеобразной «данностью свыше». «Совесть говорит в модусе молчания» (Хайдеггер). Голос молчания есть противоречие во всех случаях, кроме одного исключения: голоса совести. Мы можем до большой степени заглушать в себе голос совести, в предельных случаях наглухо замуровать его. Но мы не можем заставить совесть говорить то, чего хочет наша сознательная воля. Мы можем

205 См.: Соловьев Вл. Оправдание добра [Соловьев В.С. Сочинения в 2–х тт. М., 1988, т. 1].

206 См.: Левицкий С. Основы органического мировоззрения. Посев, 1947.

заглушать голос совести, но не изменять его.

4. Совесть осуждает нас не за сами поступки, а за качество мотива, из которого они вытекают, — за выбор низкой, ложной или мнимой ценности. Она осуждает не наш поступок, а его первопричину: направленность нашего «я» на низшие или отрицательные ценности. Она не говорит: «Ты вчера совершил дурной поступок», но: «Ты — дурной человек, и это особенно проявилось в твоём вчерашнем поступке».

5. Как заметил ещё Сократ, совесть разоблачает зло (говорит, чего не нужно делать), но не указывает прямо путь добра. Ибо вознесение души к добру предполагает уже ответную реакцию человека на голос совести.

Совесть знает о добре и зле бесконечно больше, чем наше сознательное «я». Источники совести заключены в глубине нашего существа. Совесть есть живой орган познания добра и зла. Жалобы на то, что этот орган несовершенен, лишены основания. Совесть никогда не ошибается. Но, повторяем, явственность голоса совести возможна лишь при воле к восприятию этого голоса. Большой же частью мы не хотим слушать голоса совести и, сознательно или бессознательно, заглушаем его. Имея в виду эту практическую смутность голоса совести, Макс Шелер ставит выше совести «непосредственную интуицию Добра в его самоданности», т. е. моральную интуицию. Но если бы мы обладали таким лучезарным органом познания добра и зла, то этика не была бы проблемой. Фактически непосредственной интуицией добра обладает сама совесть (то есть «сверх-я»), а не наше «я», способное в лучшем случае лишь воспринимать голос совести.

Совесть необъяснима ни природно, ни социально. Совесть может быть понята лишь на основе метафизики сверхличных ценностей, ибо само существо совести — метафизично. В нас самих свершается живая метафизика бытия, метафизика ценностей. Ибо, с моральной точки зрения, мы сами постоянно творим себя, так что все наше бытие является мистерией творящей свободы.

Но отношение личности к ценностям носит не принудительный, а свободный характер. Это ставит вопрос о сущности моральной свободы.

О МОРАЛЬНОЙ СВОБОДЕ

Личность, находящаяся во власти низших, относительно безличных влечений, направленных на ценности самосохранения, чувственного наслаждения и субъективного самоутверждения, не есть ещё полноценная личность. Но и личность, находящаяся во власти коллектива, живущая больше сознанием «мы», чем собственной жизнью, также не может быть названа личностью в полноценном значении этого слова. Ибо в первом случае личность детерминирована собственным подсознанием, во втором — обществом.

К сущности же личности принадлежит свобода от всякой детерминации — та свобода, которая непосредственно переживается нами в самосознании. Мало того, *Непосредственное отношение к абсолютным ценностям может иметь только существо, обладающее свободой*. Существо детерминированное могло бы стремиться лишь к субъективным или относительным ценностям самосохранения, наслаждения или к тем, на которые направлены наши врожденные потребности и стремления. Любить же истину ради истины, добро ради добра может лишь существо свободное, способное возвышаться над постоянно довлеющими над нами подсознательными влечениями и общественными внушениями. На этой свободе от всех «данностей», на этом непосредственном отношении к царству сверхличных ценностей основана моральная вменяемость, моральная ответственность личности. Человек может сколько угодно оправдываться за неисполнение им морального долга, но «кто оправдывает себя, тем самым обвиняет себя», как гласит французская пословица.

Вне свободы воли нет ответственности, вне ответственности нет морали. Это — старая и вечно новая истина морального сознания, понятная лишь из первофеномена свободы. Мало того, без свободы воли не может быть ни бескорыстного искания истины, ни чистого наслаждения красотой, ибо и то и другое лежит в области не готовых данностей, а идеальных

заданностей.

!

Вообще, всякая объективно значимая ценность может быть предметом лишь свободного избрания. Человек, несвободно, автоматически служащий добру, был бы «автоматом добродетели». Само Добро потеряло бы тогда свою добротность. Если бы идеальные первоценности истины, добра, красоты детерминировали бы реально нашу волю, то не было бы нравственной ценности в служении им. Существование объективных ценностей предполагает бытие свободы и ценность Свободы. Ценность служения Добру предполагает возможности одержимости злом.

При этом необходимо различать отрицательную свободу «от» чего-либо и положительную свободу «ради» чего-то — ради ценностей. Отрицательная свобода есть произвол. Она есть «возможность всего». Как таковая отрицательная свобода неопределима рационально, ибо всякое определение означало бы ее детерминацию. Реальность такой свободы — свободы произвола — была бы в полном пределе равнозначна безумию. Отрицательная свобода есть чистое заявление своеволия. Абсолютизация такой свободы означала бы распад личности на серию мгновенных капризов. В этом смысле абсолютный произвол уничтожал бы нравственную свободу личности, делал бы ее рабыней произвола. Иначе говоря, отрицательная свобода, взятая в чистом виде, обесмысливала и обесценивала бы самое себя. Отрицательная свобода, сама по себе взятая, не может быть поэтому основой ответственности и вменяемости.

От отрицательной свободы необходимо отличать положительную свободу — свободу от всякой реальной детерминации *ради* служения идеальным, сверхличным ценностям истины, добра, красоты. В положительной свободе сохраняется отрицательный момент — «возможность быть иным». Однако этот момент произвола получает смысл и ценность в направленности личности на сверхличные ценности. Ибо я могу служить истине, добру и красоте только в том случае, если моя личность не ограничивается своей «природой», равно как если личность есть нечто большее, чем «рефлекс общественных отношений». Иначе говоря, служение сверхличным ценностям возможно лишь в том случае, если определяющим моментом моей личности является начало сверх-природное, духовное: ибо «природа» всегда означает детерминацию. Дух же изначально свободен, хотя может впасть в рабство у природы или общества.

При этом естественно возникает вопрос: почему положительная свобода проявляется в служении и не исключают ли свобода и служение друг друга? На этот вопрос можно дать следующий ответ: свобода и служение исключали бы друг друга, если бы предметом служения было реальное, детерминирующее бытие — «кто-нибудь» (человек или общество).

В таком случае этот человек или это общество сами требовали бы оправдания своего бытия, и безоговорочное служение им было бы идолопоклонством. Но истинный предмет служения есть не «кто-либо», та есть не реальное, во времени текущее бытие, а сверхличная и сверх-общественная идея, да еще такая идея, как истина или добро — нечто ценное само по себе. Служение же Добру ограничивает, правда, произвол но не исключает, а проявляет положительную свободу. Мало того, положительная свобода может проявиться именно в служении. Подобно тому как индивид становится личностью в направленности на ценности сверхличные, так и свобода становится подлинной свободой в добровольном «самоограничении произвола». Таков основной парадокс строения личности, таков основной парадокс свободы.

Если угодно, отношение между отрицательной и положительной свободой можно выразить в формуле: положительная свобода осуществима через возможность свободы отрицательной (произвола). То есть в свободе положительной произвол не уничтожается, а «снимается», «сублимируется», преображается. Или, выражаясь образно, произвол есть как бы иррациональный корень свободы, служение же есть ее плод.

Не нужно только впадать в заблуждение, свойственное многим моралистам: в полное отождествление положительной свободы служения и свободы вообще. Иррациональная

свобода произвола есть та подпочва личности, из которой положительная свобода черпает свою динамику. Забвение мощи произвола жестоко мстит, за себя противоречием между намерениями и делами, нередко взрывает изнутри с трудом возводимое здание свободы. Не нужно забывать, что свобода прежде всего *самоценна* и что только на основе этой самоценности свободы возможно ее преобразование в высшую ценность.

Иными словами, свобода может только свободно ограничить себя, чтобы осуществить себя, стать подлинной свободой Духа.

ЦЕЛОСТНАЯ СВОБОДА ЛИЧНОСТИ

Итак, идеальная внутренняя иерархия личности состоит в том, что *«оно»* подчинено «я», а «я», координированное с *«мы»*, служит *«сверх-я»* ²⁰⁷. Но это ставит новые проблемы. «Я» само по себе не может полностью господствовать над «оно»: одна «цензура сознания» может лишь сдерживать силы подсознания, но не овладевать ими изнутри. Сублимация подсознания возможна лишь в том случае, если само «я» свободно подчиняется «сверх-я». Лишь личность, одушевленная пафосом служения истине, добру, красоте, способна сублимировать свои низшие влечения, претворяя их врожденный динамизм в духовную энергию. Во избежание недоразумений повторяем, что низшие влечения в личности неизбежны и что отрицательно-осуждающий эпитет «низший» приложим к ним лишь в том случае, когда эти низшие влечения довлеют над нами. В том же случае, когда наше «я» господствует над ними (не уничтожая, конечно, их), «низшие» влечения принадлежат к сущности личности. Не нужно забывать, что «нижний этаж» строения личности является ее эмпирической базой, что он занимает свое законное место в иерархии личности, но именно «низшее» место.

Главная проблема личности заключается в том, что сублимации подлежит не только мир подсознания, но и мир сознания с его центром — «я». Истинная сублимация должна быть двойной: сублимацией низших влечений эгоизма, Эроса и т. д., с одной стороны, и сублимацией самого «я», сублимацией самой сознательной свободы личности — с другой. В иных терминах об этой «второй сублимации» говорит Николай Гартман ²⁰⁸, называя ее «сублимацией свободы». Своеобразно истолковывает и развивает мысль Гартмана Б. Вышеславцев, ставя проблему «сублимации произвола» в центр замысла своей книги «Этика преображенного Эроса».

В нашей системе мы истолковываем идеи Гартмана и Вышеславцева как необходимость свободного подчинения «я» «сверх-я», как овладение сверхсознанием сознания.

Юднако этим еще не исчерпывается задача причащения личности сверхличным ценностям. Есть необходимость в «третьей сублимации» — в сублимации самого сверхсознания. Многим этот тезис может показаться ненужным усложнением вопроса о том, не является ли само сверхсознание по смыслу своего определения посредником между миром высших ценностей и нашим «я».

Тем не менее факты духовной жизни свидетельствуют о случаях извращения сверхсознания, и эти факты ставят проблему «третьей сублимации».

Человек может быть одержим идеей долга до степени, закрывающий ему глаза на подлинные первоценности. «Фанатики долга» обычно бывают слепы к ценности живой

²⁰⁷ Сверх-Я (Super-Ego, liber-Ich) — термин психоанализа, означающий высшую инстанцию в структуре душевной жизни, выполняющую роль внутреннего цензора, совести и т. п. Сверх-Я возникает с исчезновением Эдипова комплекса; деятельность сверх-Я остается бессознательной.

²⁰⁸ Hartmann N Ethik. 1925.

человеческой личности²⁰⁹. Коммунист или фашист по-своему служит своей идее, подчиняя всю свою жизнь императиву осуществления этой идеи. Идея служения прочно вошла в их сознание (имеются в виду идейные коммунисты или фашисты, вроде Ленина или Гитлера). Они умеют подчинять свое подсознание сознанию и свое сознание сверхсознанию.

«Сверх-я», психологически говоря, развито у таких слуг зла в гипертрофированной степени. И тем не менее они служат злу, а их садизм и человеконенавистничество не имеют пределов.

Отсюда ясно, что сверхсознание может приобрести извращенный характер — становиться источником одержимости силами зла. Поскольку мы признаем реальность высших ценностей истины, добра и красоты, то мы должны признавать также реальность отрицательных ценностей — лжи, зла и (нравственного) безобразия.

Сверхсознание первично установлено на высшие положительные ценности, в этом специфика сверхсознания. Но не нужно забывать, что сверхсознание является только высшим психологическим *проводником* ценностей, а *не их источником*. В случаях, когда сверхсознание отрывается от высших ценностей, становится глухим к их зову, происходит своеобразная дегенерация личности: сверхсознание становится тогда проводником отрицательных ценностей — сил зла. Мы имеем здесь в виду необязательно «низшие» влечения, а зло высшего, «сатанинского» порядка. Само зло есть извращение добра и предполагает первичное существование добра. Ведь и Денница²¹⁰ до своего падения был первым из ангелов. Подобно этому, когда сверхсознание становится слепым к зовам мира ценностей (что так же возможно, как глухота «я» к голосу совести), то происходит *узурпация* сверхсознанием духовной энергии высших ценностей. Сверхсознание становится из благой злой психической силой, когда происходит эта узурпация «сверх-я» — самого мира Ценностей. Этот процесс лучше всего определить как овладение души Дьяволом. Подчеркиваем, что здесь мы имеем в виду не распущенность (недостаток контроля «я» над «оно»), и даже не только гордыню (самоутверждение «я» как такового), но именно сатанинское зло. Разумеется, гордыня играет здесь громадную роль, ибо узурпация «сверх-я», мира ценностей происходит через психологический мотив гордыни. Но рор-дыня здесь приобретает смысл «избранничества», «комплекса Мессии», а не просто самоутверждения.

Нельзя мыслить себе этот процесс как происходящий вне воли нашего «я». Ведь «сверх-я» не абсолютно внеположно по отношению к «я», оно тесно связано с «я», так что процесс извращения сверхсознания происходит с молчаливого согласия нашей самости. Наша личность прежде всего целостна, и различия, делаемые нами между отдельными психическими инстанциями, нельзя понимать как совмещение различных личностей в нас. Многослойность личности означает не ее атомизацию, но лишь условную дифференциацию.

Никакая личность не может сознательно служить злу. Сознательно можно служить лишь положительным ценностям. Поэтому зло овладевает душой всегда через соблазны — надевая лицемерную маску добра. Об этом свидетельствует вся святоотеческая литература, а в наше время — Достоевский и Вл. Соловьев.

Лица с повышенным сверхсознанием могут стать служителями сил Добра, и в этом смысл сверхсознания. Но такие лица могут более остро чувствовать и быть восприимчивыми и к силам зла, если поддадутся соблазнам злой силы. Конечное объяснение сущности сверхсознания неизбежно будет носить мистический характер — ибо через сверхсознание

²⁰⁹ Лосский Н. Условия абсолютного добра. УМСА-Press, 1948.

²¹⁰ Денница — в славянской мифологии образ полуденной зари, отождествленный в позднейшей христианской традиции с Люцифером (сатаной), о которой в книге пророка Исаии говорится следующее: «Как упал с Неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: “взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и Бщу на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему” Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14,12–15).

мы связаны с Богом и Его Царством, но можем связаться и с Сатаной. Повышенная восприимчивость к «мирам иным» требует особенно тонкой моральной интуиции — в противном случае сверхсознание может стать проводником сил зла. В этом смысле и можно говорить о «сублимации сверхсознания» как конечной гарантии нравственной ценности личности. Ибо, повторяем, сверхсознание является проводником высших сил и может становиться одержимым силами зла, если утрачивается критерий моральной высоты ценностей. Процесс этой «порчи» сверхсознания можно описать так: изначально сверхсознание причастно высшим положительным ценностям, затем оно начинает мнить себя их суверенным обладателем (узурпация ценностей). Тем самым сверхсознание отрывается от горнего мира Добра, и тогда вся перспектива ценностей извращается. По инерции сверхсознание хранит в себе идею возвышенного, но эта «возвышенность» переносится здесь на собственное «я». Тогда происходит психический регресс: вместо того чтобы возвышаться сознанием до сверхсознания и сверхсознанием до мира ценностей, какая-нибудь ценность узурпируется сверхсознанием и затем переносится в сознание. Процесс этот в предельном случае низводит «психический ток» обратно в подсознание — и тогда личность становится, под флагом служения, одержимой бесом гордыни или даже садистским или мазохистским инстинктом, дремлющим в подсознании²¹¹.

Отсюда рождается воля к уничтожению или самоуничтожению — зло «люциферовское» (горделивое самоутверждение) превращается в зло «аримановское» (воля к самоуничтожению, уныние)²¹².

Отсюда, между прочим, следует, что «сублимация сверхсознания» является первичным прообразом всякой сублимации вообще. Но эта сублимация имеет свою специфику: основная черта сверхсознания — нравственная чуткость. Сверхсознание ценно не волевым усилием (исходящим всегда из «я» в собственном смысле слова), а чистотой своего нравственного восприятия, изначально заложенного в нем. Задача здесь заключается, следовательно, не в преображении сверхсознания, а в охране его первоначальной «детской» чистоты. «Чистые сердцем узрят Бога»²¹³. Задача сверхсознания скорее охранительная, «консервативная», в противоположность задаче сознания, заключающейся в саморазвитии путем серии волевых актов. Задача сверхсознания была хорошо сформулирована Бердяевым как «выработка девственной и оригинальной совести». Без нравственной чуткости, без «девственной совести» «сверх-я» легко становится тираном, и сами императивы, исходящие из него, теряют свой морально-оправданный характер, становятся «неврозом навязчивых состояний» («Zwangsneurose»). В таких случаях «сверх-я» неоправданно подавляет свободу «я», и само «я» становится одержимым.

Однако мы подчеркивали, что отношение «я» к миру ценностей носит изначально свободный характер, что служение должно быть свободным. Это легко сказать, но не столь легко реализовать в мысли. Ибо выражение «должно быть свободным» как будто сводит на нет замысел свободы: всякое «должно» вызывает противодействие этому моральному принуждению.

Моральные императивы возбуждают в нас стихийное «не хочу», вызывают к жизни

²¹¹ Фрейд говорит об этой «тирании сверх-я», особенно в «Jenseits des tustprinzips». [По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991, кн. 1, с. 139–192].

²¹² См.: Iwanov W. Dostojewski als Mythenbildner, 1932 [Достоевский. Трагедия—Миф—Мистика Н Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1987, IV, с. 485–588. «Люцифер и Ариман, — пишет В.И. Иванов, — прообраз объединения и прообраз растления, — дух светлый (Лк. XI, 35) и дух зияющей тьмы, — вот два богоборствующие в мире начала, или скорее, два разных лица единой силы, действующей в “сынах противления”, — ей же и имя одно: сатана... Люциферово действо можно назвать извращающим (инвертирующим), а Ариманово — развращающим (первертирующим)» (Иванов Вяч. Указ. соч., с. 559,563)].

²¹³ «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5,8).

иррациональное своеволие, которое отнюдь не тождественно «низшим страстям». Недаром Овидий писал: «Вижу лучшее, а следую худшему»²¹⁴. И апостол Павел говорит: «Добро, которое хочу делать, не делаю, а зло, которого не хочу делать, делаю»²¹⁵. «Пришел закон, и умножился грех»²¹⁶.

Дело в том, что наше «я» наша самость, является *центром* свободы и может не подчиняться не только низшим влечениям подсознания, но и высшим зовам сверхсознания. Наше «я» инстинктивно отстаивает свою исконную свободу не только против низших, но и против покушения высших ценностей подчинить его. Поэтому «сверх-я» может овладеть «я» только с полного согласия самого «я». Только свободное усмотрение нашим «я» ценностей неизмеримо более высоких и, мало того, только внутреннее проникновение «я» этими высшими ценностями могут произвести «революцию духа» в «я» и привести «я» к самоотожествлению со «сверх-я». Сам Господь Бог не может проникнуть в мое «я», если «я» этого не хочу, ибо Бог по своей воле сотворил человека свободным. В этом — глубочайший корень «трагедии свободы»: я могу не подчиняться самому Господу Богу, и Бог может просветить мое «я» лишь с моего согласия.

Мое «я» может покориться силе лишь внешне, внутренне оно противится покорности, ибо покорность превращает «я» в объект, в то время как сущность «я» заключается в том, что оно есть «субъект».

Победа «я» над собственной самостью достигается не через покорность, а через смирение. Ибо есть фундаментальная разница между покорностью и смирением. Покорность бывает перед силой, смирение — перед ценностью. Когда Достоевский взывал: «Смирись, гордый человек», то он имел в виду именно смирение, а не покорность. Смирение и есть свободное преклонение «я» перед Высшей Ценностью.

Повторяем, несмотря на то что «сверх-я» имеет ценностный приоритет перед «я», «я» есть все же центр личности. Мало того, когда «я» подчиняется «сверх-я», то исчезает само противопоставление «я» «сверх-я». Тогда само наше «я» изнутри проникается «сверх-я», отождествляет себя со «сверх-я». В предельных случаях это отождествление достигает степени приобщения к верховным ценностям, лишь проводником, а не источником которых является и само «сверх-я». Тогда мы изнутри приобщаемся к Богу и добровольно отдаем Ему самое драгоценное — наше «я». Слова апостола Павла: «Не я живу, а Христос живет во мне»²¹⁷ — являются предельно точным выражением этой абсолютно добровольной самоотдачи.

Философски же говоря, необходимо усвоить себе различие между «центральнойностью» и «верховностью». Наше «я» — центрально, но не «верховно». Наше «сверх-я» «верховно», но не центрально до той поры, когда «мы» свободно воспримет в себя «сверх-я», так что это различие потеряет свой смысл. Для победившего свою гордыню «я» служение становится стихийной необходимостью, и в этом просветлении темной свободы произвола изнутри заключается светлая мистерия самопреображения свободы.

ОБЩАЯ КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ

²¹⁴ Цитата из «Метаморфоз» (VII, 20–21) Овидия. Ср. перевод С. Шер-винского: «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь» (Овидий. Собрание сочинений. СПб., 1994, т. II, с. 141–142).

²¹⁵ Слова апостола Павла: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7,15).

²¹⁶ «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление, а когда умножился грех, стала преобладать благодать» (Рим. 5,20).

²¹⁷ «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2,20).

Свобода есть условие возможности творческой деятельности. Но всякая деятельность, заслуживающая этого имени, имеет в себе элементы творчества — иначе мы имели бы дело с механизированным производством. Однако и в основе механизированного производства должен лежать замысел инженера, вложившего свое творчество в построение машины, при посредстве которой производится механизированное производство. Поэтому не будет преувеличением сказать, что в основе всякой деятельности лежит свобода. «Где есть действие, там есть деятель» (*Лейбниц*)²¹⁸. Но деятель, заслуживающий этого имени, должен обладать первичной свободой.

Свободы требует, следовательно, само понятие «творческая деятельность». Всякая деятельность совершается деятелем, и совершение ее возможно на основе некоей идеи, некоего «плана», хотя бы бессознательного. Поэтому всякое действие есть воплощение некоей идеи неким деятелем.

Однако осуществление свободы невозможно без «материи» ее осуществления и, следовательно, должно в какой-то степени подчиняться законам этой «материи». Мало того, всякое осуществление свободы должно подчиняться логике идеи, избранной в качестве цели деятельности. Отсюда следует, что всякое осуществление свободы есть ее вступление на путь детерминации. Лишь нереализующая себя свобода пребывала бы вне детерминации, но такая свобода не могла бы приносить плодов. Итак, свобода лежит в основе творческой деятельности. Но отсюда до признания того, что каждый поступок, каждое действие, взятое в отдельности, свободно — дистанция огромного размера. Именно потому, что свобода лежит в основе деятельности, она проявляет себя не в отдельных действиях, но в их совокупности, как условие возможности этой совокупности отдельных действий. Если мы помножим сложную формулу на коэффициент «х», то этот коэффициент будет относиться ко всем членам формулы, но ни к одному из них в отдельности. Свобода подобна такому коэффициенту» без которого формула не будет иметь смысла.

Детерминисты обычно не видят самого основного в творчестве — «овозможивающей» ее свободы. Ибо усмотреть свободу можно, направив свой умственный взор в глубину вещей. Детерминисты же слепы к этой глубине.

Но и индетерминисты очень часто «опредмечивают свободу» пытаюсь найти ее в какой-либо детали деятельности, в то время как свобода не вмещается в плоскость действия именно потому, что находится «под» ней, приводя в движение всю плоскость.

Свобода не находится в измерениях бытия, она — «под» бытием, как то «сущее», которое стремится воплотиться в бытии.

Но нас интересует сейчас в первую очередь именно воплощение свободы, которое, как мы уже указали, неизбежно есть вступление свободы на путь детерминации.

Совершая любой поступок, я должен соотноситься как со средой и техническими орудиями осуществления поступка, так и со смыслом, с идеей поступка, с логикой этой идеи. Если, например, я хочу жениться, я должен найти свой «предмет», заручиться ее согласием на брак, должен позаботиться о минимальном хотя бы материальном благополучии и т. д. Мало того, вступая в брак, я неизбежно потеряю долю своей былой свободы, должен буду хотя бы частично переменить свой образ жизни, принимая на себя ответственность за судьбу того нового «мы», к которому должно будет теперь прирасти мое «я». Если я хочу стать ученым, я должен пройти предварительно курс учебы, должен пробудить в себе интерес к предмету, должен буду пройти через искус той относительной аскезы, без которой невозможно никакое серьезное отдавание себя избранному призванию. Как говорится в немецкой пословице, «кто сказал “а” должен сказать и “б” V Или, по-русски, «назвался груздем, полезай в кузов». Так называемая причинная детерминация будет играть лишь роль

²¹⁸ Мысль, которую Лейбниц в той или иной форме неоднократно повторяет в «Теодицее». См.: Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. М., 1989, т. 4, с. 163, 354).

условия возможности осуществления идеи. Гораздо важнее здесь целевая детерминация — логика осуществления идеи, самоограничение ради ее осуществления. Как правильно заметил Гете: «In der Begrenzung zeigt sich erst der Meister» («Лишь в самоограничении обнаруживает себя мастер»).

Обычно перед нами вначале открыт целый ряд возможностей, из которых мы в состоянии избрать лишь несколько.

Я совершенно волен в избрании той или иной возможности. Но чтобы осуществлять любую из этих возможностей, мне необходимо свободно подчинить себя тем узам, которые накладывает на меня их осуществление. Чем возвышеннее цель, тем больше аскезы, дисциплины, самоограничения она требует.

Существует сложная иерархия детерминаций, начиная от слепой материальной детерминации, которой подчиняются неодушевленные тела, и кончая высшими формами детерминации исполнения долга, логики мира ценностей, пути гениальности и пути святости. Произвола даже в высших формах детерминации меньше всего. Гений тем и гениален, что он умеет подчинять свое «я» логике открывающихся ему идей и образов. Нередко в процессе написания художественного произведения писатель принужден бывает изменять свой первоначальный замысел — в творчестве Достоевского мы видим особенно много примеров этого. Только посредственные писатели, и то при условии наличия способности и выработанной литературной техники, могут печь романы как блины, делая их по заранее намеченному стандарту. Но даже посредственному писателю бывает необходимо пройти через искуc хотя бы элементарной учебы.

Если мы отвлечемся от «сущего», от свободы, и сосредоточим свое внимание лишь на предметном бытии, то увидим в мире сложную иерархию высших и низших кругов детерминаций, перекрещивающихся друг с другом и соподчиненных друг другу. Обычно мы не вольны выбирать между известными кругами детерминации — мы с самого начала вовлекаемся в их закономерный круговорот. Мы все уже несомы детерминацией. Над нами довлеют законы материального мира, мы движимы инстинктом самосохранения, в нас действует мотор внутреннего сгорания страстей, в нас борются противоречивые стремления.

Мы не вольны в причинной детерминации — хотя можем использовать эту причинную детерминацию в интересах своей целесообразной деятельности. Но в области целевых детерминаций мы обладаем способностью давать то или иное направление нашим интересам и влечениям. Горизонт возможностей перед нами всегда открыт. Мы бываем вольны избрать тот или иной круг целевой детерминации. Мы можем, наконец, вообще ничего не делать и вести вегетативный образ жизни на манер Обломова.

Мы не вольны в причинно-стихийных детерминациях. Но перед нами открыто достаточно широкое поле выбора между различными целевыми детерминациями, и мы способны выбирать между различными средствами осуществления одной и той же цели. Мы вольны в предмете выбора, но мы не вольны в самой необходимости выбирать.

Представим себе, однако, теоретически ситуацию, где деятель отказывается от выбора то ли из страха связать себя выбором, то ли из апатии. Мы сможем тогда заранее предсказать, что такой бездеятельный деятель не будет осуществлять свою свободу, станет рабом своей неприкаянной свободы. Он погубит все открывающиеся перед ним возможности, кроме возможности обломовщины. Если такой деятель и останется «свободным», то он не получит плодов свободы. Это будет кошмар неприкаянной свободы. Собственно, такому деятелю место будет лишь в лечебнице для душевнобольных, так как практическая жизнь заставляет всякого избрать хотя бы минимальную цель и выбирать между средствами ее осуществления.

Но возможны не столь крайние и более правдоподобные случаи подобного рода.

Человек может выбрать себе цель, но вскоре разочароваться в предмете своего выбора, выбрать себе другую цель, затем третью и так до неопределенности. Он будет вечно начинать и никогда не кончать. Жизнь такого человека будет состоять из серии эпизодов. Такой деятель будет вечно «перескакивать» из одного круга детерминации в другой. Не

связывая себя надолго никакой целью, постоянно меняя свои цели, такой человек будет проявлять лишь субъективную свободу выбора, а не ответственную свободу следования по избранному пути.

Другую крайность может представлять собой человек, раз и навсегда впрягшийся в хомут своего перенятого по наследству ремесла, человек, более живущий инерцией быта предков и окружающей среды, чем своей собственной жизнью, человек, ни разу не задумавшийся о своих собственных неповторимых возможностях, о своем собственном индивидуальном призвании. Жизнь такого человека будет стандартна, объективно скучна. Он принесет весьма банальные, всем приевшиеся плоды.

В первом случае человек боится проявить свою свободу из страха потерять ее. Во втором варианте человек не проявляет свободы, ибо никогда не признавал себя ее носителем. В первом случае мы будем иметь дело с трагедией бесплотности и бесплодности, во втором — человек теряет свободу прежде чем осознает ее. Бесплотность и материальная тяжесть — два полюса утраты свободы. В первом случае свобода жертвуется в пользу кумира возможности иного выбора при вытеснении из сознания положительного смысла выбора. Во втором же случае свобода еще не пробудилась и была утрачена прежде чем была осознана.

Переходя от примеров к обобщениям, можно сказать, что в бытии существуют действительные и возможные круги детерминации, причем каждое действующее органическое единство (атом, молекула, организм и т. д.) проходит предначертанный круг детерминации согласно внутреннему закону своего бытия и приспособляясь к внешней детерминации. Впрочем, слово «предначертанность» тут не вполне точно, ибо эта предначертанность условна. Деятель может выйти из условно предначертанного круга своей детерминации, избрав новый путь детерминации, и как раз в этой «способности начинать первый ряд поступков» и заключается свобода.

На биологических ступенях бытия эта способность к новому самоопределению проявляется как способность к «мутациям», передающаяся затем по наследству. На высших же, человеческих ступенях развития свобода проявляется в способности к «психологическим мутациям» — к самоопределению и самообновлению.

Мы уже указывали (см. главу «Свобода и бытие»), что свобода носит сверхрациональный, сверхсознательный характер, представляя собой метафизическое воздействие центра нашей личности на наше опривыченое «я». Свобода всегда есть живая метафизика творчества, воплощение метапсихики в психике.

С этой точки зрения, свобода всегда находится *«при нас»*, составляя сердцевину нашего существа. Но требуется ответственное дерзание, чтобы проявить ее вовне. Свобода есть воплощение сущего в бытии. Поэтому если искать свободу в бытии как в готовых данностях, то свобода неизбежно ускользает из поля нашего внимания, манифестируя себя в лучшем случае как «пустота в густоте бытия» (определение свободы Сартром)²¹⁹. На самом деле свобода кроется «под» бытием как то, что сообщает бытию его «такость».

Условные круги детерминации, совокупность которых составляет бытие, сопряжены между собой, перекрещиваются между собой и сплетаются друг с другом. «Мир» есть сложная система взаимодействий. Но возможность взаимодействия требует наличия общебытийственной «платформы», общего знаменателя дифференциальных уравнений мировых данностей. Роль этого общего знаменателя играют так называемые «законы природы», которые являются результатом взаимоприспособления действующих органических единств, а вовсе не априорной железной необходимостью. Часто цитируются слова Паскаля о том, что «привычка есть вторая натура». Но реже приводится вторая часть этого афоризма — о том, что «природа есть, может быть, первая привычка»²²⁰. Между тем в

²¹⁹ См.: Sartre J. — P. Existentialism. New York, 1947.

²²⁰ «Привычка есть вторая природа, которая разрушает первую. Но что такое природа? Почему привычка не

этом афоризме Паскаля выражена чрезвычайно глубокая мысль, которую можно развернуть в целую философскую систему. «Законы природы» суть общезначимые «привычки» бытия, родившиеся из необходимости взаимоприспособления всех действующих органических единств, необходимые для системы Космоса аналогично необходимости наличия световых сигналов для элементарного регулирования уличного движения.

Иначе говоря, законам природы присуща асерторическая, а не аподиктическая необходимость, что косвенно доказывается в космическом плане тем, что сами законы природы эволюционируют и меняются. Как говорил Макс Шелер, «не закон есть та основа, на которой возводится здание природы, но хаос есть та подспудная глубина, на поверхности которой отвердевает закон»²²¹. Или, говоря словами Ницше, «там, где окаменеет жизнь, воздвигается башня закона»²²².

Современная физика свидетельствует о том, что в области внутриатомных процессов, т. е. в самых недрах материи, происходят процессы, не вполне поддающиеся рациональному учету, процессы, как бы выпадающие из законов детерминации. «Принцип неопределенности» Гейзенберга является тому эмпирическим подтверждением ²²³. Нейтроны скачут из одной точки пространства в другую, как бы минуя межлежащее пространство. Категория случайности, лишь статистически выразимая в кривых вероятности, лучше соответствует духу современной физики, чем прежние концепции железных законов природы. Случайность же, понятая в метафизическом смысле, есть псевдоним свободы.

Вполне логично поэтому, что в книге Брилля «Человек — существо шансов»²²⁴ сам человек рассматривается как результат игрища иррациональных микросил.

Такая концепция представляется Бриллю, как и многим другим современным философствующим физикам, подтверждением свободы. Однако вне философского осмысления такой взгляд на человека отнюдь не является аргументом в пользу свободы. Ибо если человек есть случайный, по теории вероятности вычисляемый продукт игрища слепых, иррациональных сил, то это дает еще меньше простора свободе, чем прежние «законы природы», которые можно было бы по крайней мере учитывать.

В этом взгляде выражена, конечно, доля истины, мало принимаемая во внимание. Формирование человеческой личности и ее судьба зависят от тысяч внутренних случайностей. Недаром Паскаль Иордан утверждает, что необходимо основание новой науки «квантовой биологии», которая учитывала бы влияние микросил на формирование

является естественной? Я очень боюсь, что эта природа сама есть только первая привычка» (Pascal B. Oeuvres completes. Paris, 1963, p. 514, fr. 126; цит. по: Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. М., 1979, с. 167.

²²¹ См.: Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos. Nymphen-Verlag, München. 1947. [Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994, с. 129–193].

²²² Эту цитату из Ницше приводит В. Штерн в книге «Person und Sache» (Leipzig., 1906, Bd. 1, S. 396). Указано Н.О. Лосским в книге «Свобода воли». См.: Лосский КО. Избранное. М., 1991, с. 560.

²²³ «Принцип неопределенности» Гейзенберга популярно излагает М. Борн: «Новая механика не дает ответа на вопрос: “Где находится частица в данный момент времени?” но отвечает лишь на вопрос: “Какова вероятность того, что частица в данный момент находится в определенном месте?” Новая теория, таким образом, менее категорична в своих предсказаниях и в некотором смысле более скромна, чем старая теория. Это изменение в подходе было обусловлено признанием того, что каждое наблюдение сопровождается вмешательством и приводит к возмущению состояния наблюдаемого объекта. Поэтому получение данных, которые в классической механике используются для предсказания траектории движения, здесь задача принципиально недостижимая: сами законы природы запрещают это. В этом ограничении измеримости физических величин — суть хорошо известного соотношения неопределенностей Гейзенберга» (Борн М. Моя жизнь и взгляды. М., 1973, с. 73).

²²⁴ Brill I Man — chance being, 1956.

человеческого организма.

Однако решающим здесь является использование этих «микрослучайностей» в интересах целесообразной деятельности. Как в случае контакта с внешним миром случайности преодолеваются целесообразной направленностью человеческой деятельности, так и в таинственной биохимии и микрофизике организма человеческая воля, поскольку она способна магнетизировать и подсознание, способна своей определенной направленностью осуществлять целесообразную деятельность, несмотря на тысячи микрослучайностей. Известны примеры людей, которые умеют побеждать недомогания силою своей воли — повторяем, при обязательном условии, что эта воля пронизывает все подсознание, а не остается на поверхности сознания. Практика последователей «Крисчен Сайенс»²²⁵, например, знает много подобных случаев. Психоанализ же подтверждает, со своей стороны, что нередко болезни предшествует «воля к болезни», что человек, подсознательно желающий заболеть (чтобы снять с себя невыносимое бремя ответственности), заболит скорее, чем не имеющий подобной тайно-явной тяги к болезни. Случаи чудесных исцелений также свидетельствуют о том, что наша воля имеет тайный ход к совершающимся в организме процессам, будучи в состоянии влиять на эти процессы. На этом чудесном самовнушении построена вся практика «нансийской» школы в психиатрии (Куэ, Бодуэн)²²⁶.

Мы мало еще отдаем себе отчет в том, в какой высокой степени мы сами подсознательно творим свою судьбу. (Правда, нансийская школа с основанием говорит, что здесь решающую роль играет не сознательная воля, а способность воображения, которое, как известно, во многом противоположно воле, — попробуйте «не думать» о «белом бычке». Но все же нансийская школа находит способы подчинения воображения воле — при помощи настраивания воображения волевым усилием. Поэтому мы здесь говорим упрощенно о влиянии воли на наш организм, подчеркивая необходимость проникновения воли в подсознание.)

Психоанализ, нансийская школа и отчасти экзистенциализм лишь сравнительно недавно частично приподняли завесу над этим таинственным самоопределением изнутри. И мы не сомневаемся в том, что на этом пути человечество ждет еще много открытий. Свобода есть самоопределение личности, и задача заключается в том, чтобы патологическое, стихийно-подсознательное самоопределение претворить в самоопределение, подчиненное контролю разума и совести²²⁷.

Во всяком случае, если человек — «существо шансов», то от его субъективных установок зависит использование этих шансов в интересах достижения им определенных целей. «Я» человека — или, в данном случае лучше было бы сказать, его «самость» — противостоит всем внешним факторам, влияющим на человека, в том числе внутренним по отношению к организму, но все же внешним по отношению к сокровенной сердцевине нашего существа, «микросилам».

Только при таком персоналистском подходе возможно истолкование и использование слепых «шансов» в духе и в интересах свободы. Лишенное же такой философской «правки» воззрение на человека в духе современной физики может привести лишь к материализму, пусть более утонченного характера, чем прежний материализм с его железными законами природы. Но вернемся к теме вступления свободы на путь детерминации.

Концепции мира, которые развивает современная физика, подчиняющая его стихийной

²²⁵ Общество Христианской науки, основанное в США (Бостон, штат Массачусетс), издающее с 1908 г. газету «Christian Science Monitor».

²²⁶ Baudouin Charles. Suggestion and autosuggestion. New York, Dodd C., 1921. [О «нансийской школе» см.: Вышеславцев Б.Я. Этика преображенного Эроса. М., 1994; по указателю имен: «Куэ», «Бодуэн»].

²²⁷ Hartmann O. Der Mensch als Selbstgestalter seines Schicksals. Klostermann. Frankfurt / M, 1946.

«неопределенности» макросил и открывающая этим перспективы для признания свободы и в недрах материи, обыкновенно недостаточно учитывают ту стабильность, в которую неизбежно выливается игра сил, когда мы имеем дело с уже организованными единицами материи. Если внутри атома, в его разложенном состоянии, подспудные силы внутриатомной энергии слабо подчиняются организующей силе, то когда мы имеем дело с организованными уже атомами и молекулами, этой игрой макросил можно практически пренебречь. В макрокосмосе, в противовес микрокосмосу, законы природы сохраняют свою приблизительную значимость. Это и значит, что изначальная свобода по мере ее вхождения в пространство и по мере ее сковываемости в определенные единицы материи все больше подвергается детерминации. Стихия хаоса все больше вливается в русло Космоса. Это вполне в духе органического мировоззрения, согласно которому осуществляющая себя свобода неизбежно «детерминируется», подчиняя себя причинной и целевой детерминации.

Свобода является творческим источником деятельности — в том числе источником динамизма материальных процессов. Но это — темная, досознательная свобода хаоса, которую трудно отличить от случайности. Ярче же всего свобода в полноценном значении этого слова проявляется в конечном смысле деятельности — и избрании руководящей ценности человеком или деятелями, стоящими на высших ступенях развития. Поэтому свобода ярче всего проявляется *в начале и в конце* — в зачатии и рождении, с одной стороны, и в завершении — с другой. Всякое бытие зачинается в рождающей, темной свободе и раскрывает свои конечные потенции в исполняющей, освобождающей свободе конца. Первой, темной свободе еще предстоит пройти путь детерминации. Вторая, исполняющая свобода, уже пройдя этот путь, раскрывает себя в своем конечном смысле. Темная свобода зачатия и просветленная свобода (свободного) умирания являются главными аспектами свободы.

Вообще, мы прикасаемся к свободе, живем в свободе преимущественно в самых низших и в самых высших сферах бытия, в то время как большая, срединная ее сфера проходит под знаком детерминации. Свобода — в началах и концах, детерминация же царит в мире середины, в срединном царстве опривыченного, «ставшего» бытия.

Но, конечно, в низших сферах бытия мы имеем дело со стихийной, непросветленной свободой Хаоса, в то время как в касании с высшими сферами бытия нам открывается преображенная, светоносная свобода духа.

Когда — обычно в среднем возрасте — человек входит в ставший привычным круг деятельности, когда наше бытие застывает в быт, мы нередко склонны жаловаться на монотонность, несвободу нашей жизни. Но мы обычно забываем при этом, что этот, может быть опостылевший, круг нашего быта является следствием ряда первоначально свободных актов, которыми мы избрали именно этот круг быта или согласились его принять.

Свобода с ретроспективной точки зрения представляется нам необходимостью — и в этом сущность «ретроспективной иллюзии». Ибо, глядя в прошлое, мы приковываемся взором к одному лишь, а именно осуществившемуся, ряду последовательных возможностей, и становимся слепы к бывшим возможностям. Но смысл прошлого может быть понят, если исходить не только из его фактичности, но прежде всего из тех возможностей, которые оно в себе таило.

Ибо если осуществление свободы есть ее вступление на путь детерминации, то это ничуть не меняет того, что детерминация могла бы быть иной. Детерминация всегда означает условную необходимость, и основное из условий — направленность нашей свободы.

Такая идеалреалистическая концепция свободы многим может показаться чересчур ограниченной и тяжеловесной. В слове «свобода» мы обычно улавливаем легкость бытия, в то время как свобода, в своем осуществлении переходящая в детерминацию, отдает тяжестью бытия.

Действительно, ответственная свобода, из которой мы исходим, заставляет отречься от многих романтических представлений о свободе как о сплошном благе и сплошной легкости. Ибо та тяжесть, которую мы констатируем в свободе, есть в глубине своей бремя

ответственности, которое неизбежно. «Мы приговорены к своей свободе» — не устаем цитировать это изречение Сартра²²⁸.

Только такая концепция свободы реалистична и отвечает тем возможностям и потенциям, которые таятся на дне свободы.

Ибо детерминация, в которую выливается осуществляющая себя свобода, есть не детерминация внешней необходимости, а раскрытие свободой своего бытийственного содержания, свобода, не только взятая перед моментом выбора, но принявшая в себя сам выбор со всеми его последствиями. Это есть свобода, взятая в сам момент выбора, а не до него (когда свобода представляется неограниченной) и не после него (когда свобода кажется необходимостью). Только осуществление свободы дает нам чувство освобождения от неприкаянного бремени свободы, дает нам право сказать «ныне отпускаеши»²²⁹.

Истинная свобода есть не безответственная игра возможностями, а осуществление своих неповторимых возможностей, отягощенное ответственностью.

Мы постулируем бытие свободы также и в низших формах бытия (в недрах самой материи). Но здесь мы можем говорить о свободе лишь в порядке аналогии, и нам трудно отличить ее от случайности.

Лишь в человеческом бытии мы имеем дело со свободой во всей глубине ее значимости. Мы считаем, что без учета свободы нельзя понять ни эволюции материи, ни эволюции органической жизни. Особенно явление мутации может быть философски оценено лишь на основе способности организма к метаморфозе своего бытия, т. е. исходя из свободы. Чем выше поднимаемся мы по лестнице бытия, тем шире становится круг свободы. Но в центре нашего внимания стоит именно человеческая свобода, которая качественно, а не только количественно отличается от слишком уж относительной свободы низших типов бытия.

Однако закон диалектического перехода свободы к детерминации при осуществлении свободы остается в силе, имея универсальное значение. Смысл этой «диалектики свободы» — в *самодетерминации*. Детерминация осуществления свободы раскрывает свой конечный смысл как само—Детерминация — как самоосуществление и самоопределение свободы.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ПАТОЛОГИЯ СВОБОДЫ

ПСИХОМЕТАФИЗИКА

До сих пор мы рассматривали главным образом проблему свободы в ее гносеологических, онтологических и психологических преломлениях. При этом, однако, нас интересовала прежде всего сама проблема свободы и нормальная структура свободы.

В нижеследующих главах в центре нашего внимания будут типичные искажения этой нормальной структуры свободы, главным образом — наиболее актуальные в настоящую эпоху формы этих искажений. Этим самым центр тяжести нашей темы перемещается из проблематики свободы в плоскость патологических искажений свободы, из плоскости объективной онтологии в плоскость «психометафизики». Этим диктуется название настоящей, третьей части нашей книги — «Патология свободы».

Первая глава посвящена главным образом искажению свободы страхом, вторая — изложению и критике особой формы «идолатрии свободы», получившей в современной

²²⁸ В статье «Экзистенциализм — это гуманизм» Ж.П. Сартр писал: «Человек осужден быть свободным» (Сумерки богов. М., 1989, с. 327).

²²⁹ Лк. 2,29 (слова Симона, которому было предсказано, что он не умрет, пока не увидит Иисуса Христа).

философии название «экзистенциализма».

Метафизика есть наука о сущности бытия. Психология есть наука о душе (о психических процессах, актах и состояниях). Смысл психики — в том, что она направлена на те или иные стороны бытия, что она «переживает» бытие. Психология есть субъективная наука о субъективном. Метафизика есть субъективная наука об объективном.

Не является ли поэтому идея «психометафизики» противоречивой? Можно ли надеяться найти объективную сущность бытия в наших субъективных переживаниях? Ведь если бы мы попытались найти разгадку физического бытия в анализах психики, хотя бы в моменты ее направленности на материю, — вряд ли такая попытка заслуживала бы внимания. Ведь именно через направленность субъективного на объективное можем мы познавать объективность. Что, если астроном будет изучать телескоп вместо изучения небесных светил через телескоп?

Если бы сущность человеческого субъекта исчерпывалась его «психологией», то идея психометафизики действительно была бы вздорной. Но ведь наша личность есть не только «психология», но прежде всего *бытие* конкретного субъекта, раскрывающее себя через «психологию». Не есть ли сама психология попытка познать объективное в субъективном? Наша душа есть также бытие, и, в известном смысле, бытие, первично близкое нам. Растворять душу в «психологии» — ложный путь. Но, может быть, можно найти душу через психологию? За актами мышления, восприятия, воления ведь скрывается мыслящий, воспринимающий, волящий.

Интересно спросить, откуда в нас берется пренебрежение «психологией», заставляющее брать это слово иногда в кавычки? Почему мы говорим: «это — только психология», давая понять, что не в этом сущность дела? Вину за это пренебрежение несет, без сомнения, традиционная рациональная психология, не только не оправдавшая надежд на познание души, но и пришедшая сама к отрицанию души как сущности. Наш разум, так удачно ориентирующийся во внешнем мире, как будто пасует, когда стремится познать собственную душу. Душа как будто неуловима для разума. Недаром с начала этого века были сделаны попытки познать душу нерационалистическими методами. Еще Платон заметил, что для познания внутреннего мира необходимо «повернуть глаза души». Самонаблюдение требует иных методов, чем наблюдение над внешними предметами. Традиционная же психология грешила рационализмом в подходе к душевным явлениям.

Попытка познания глубин души, не вмещавшихся до недавней поры в компетенцию «психологии», была проделана психоанализом, нашедшим за поверхностью сознательных процессов глубинный мир «подсознания». Недаром Фрейд называл свой психоанализ «психологией глубин» и считал, что ему удалось найти скрытый прежде от сознательного взора перводвигатель, *primus movens* души. Психоанализ по своему замыслу явился своего рода «бессознательной» психометафизикой, искавшей за миром сознательных «явлений» их метафизическую «сущность». Успех психоанализа объясняется, наряду с его сенсационностью, именно этими его бессознательно-метафизическими притязаниями. Овладевший психоанализом чувствует себя обладающим неким универсальным ключом к познанию сущности души. Если метафизика психоанализа — в то же время «профанация» — стремится свести все «прекрасное и высокое» к иррациональным «комплексам», то это уже другая тема. В наше время именно «разоблачающая» метафизика пользуется особым успехом.

Недаром сам Фрейд в последних своих произведениях («По ту сторону принципа наслаждения» и «Я и Оно») прямо высказал ряд метафизических догадок (учение об Эросе и «влечении к смерти» как о двух метафизических силах, борющихся в нашей душе).

Другое дело, что метапсихология Фрейда носит негативный характер, что фрейдизм одержим стремлением к «профанации»²³⁰ — сведению всего «прекрасного и высокого» к

²³⁰ Термин Б.П. Вышеславцева. См.: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994, с. 109–114.

иллюзорной надстройке над иррациональными комплексами.

В этом отношении аналитическая психология Юнга есть шаг вперед по сравнению с фрейдизмом. Ибо Юнг признает полноценную реальность как под-, так и сверх-сознания, находя в нашей душе не только «глубины сатанинские», но и «высоты ангельские». Метапсихология Юнга более конструктивна, более реально-идеалистична, чем профанационные методы фрейдизма, явно недостаточные для понимания высших явлений духа (в особенности неадекватен подход Фрейда к религии: «Будущее одной иллюзии»²³¹ — явно слабое произведение Фрейда).

«Психометафизическими» по своей сути являются и исследования Киркегора (учение о страхе как метафизической эмоции). Путь к метафизике духа через «понимающий»²³² анализ эмоций был намечен именно Киркегором. Психологическим по своей сути является и современный экзистенциализм — вся метафизика Сартра построена на экзистенциальном анализе страха и свободы.

В настоящей работе, посвященной теме свободы, мы не занимаемся специально гносеологическим обоснованием идеи «психометафизики», но лишь набрасываем в самых общих чертах ее основной замысел — познание сущности бытия через глубинный анализ эмоций, имеющих дело с предельными ситуациями нашей жизни. В анализе эмоциональных проявлений свободы (особенно в страхе и надежде) мы надеемся найти те моменты свободы, которые ускользают от чисто рационального анализа. Ибо свобода есть живая возможность. Если отрицательная грозная возможность предвосхищается в страхе, то положительная возможность предвосхищается в надежде. Поэтому мы займемся сперва анализом страха и надежды.

О ПРИРОДЕ СТРАХА

Страх является одной из главных первоэмоций, он пронизывает собой все наше существо. Это и естественно» ибо страх в его ближайшем определении есть не что иное как обратная сторона инстинкта самосохранения, любви к жизни. Мы все любим жизнь — сколько бы мы ни проклинали ее в тяжелые минуты — и потому боимся смерти. Воля к жизни и страх смерти интимнейшим образом связаны между собой. Мало того, воля к жизни настолько глубоко укоренена в нас, что нам трудно подвергнуть эту жажду жизни рефлексии — она составляет сердцевину нашего существа. Но именно поэтому мы более ощущаем оборотную сторону этой воли к жизни — страх смерти, который обнаруживается со всей стихийной силой в минуты опасности. Все живое любит жизнь и отвращается от смерти. Это — психобиологическая аксиома.

Но, конечно, сущность страха не исчерпывается страхом смерти, который представляет собой лишь наиболее стихийную, но и наиболее грубую форму страха вообще. Все живое не только любит жизнь, но и стремится наслаждаться жизнью. Поэтому мы особенно ценим объекты наслаждения, и поэтому же мы так боимся утери объектов наслаждения. Из всех наслаждений на первом месте стоят половые наслаждения, генетически связанные с инстинктом самосохранения рода. Все живое стремится жить и дать потомство. Инстинкт родового бессмертия заложен в нас не менее глубоко, чем инстинкт собственного

²³¹ Рус. перевод см. в: Сумерки богов. М., 1989, с. 94–142.

²³² «Понимающий анализ» — термин В. Дильтея, который видел в «понимании» (интуитивном постижении некоторой тотальной целостности) специфический метод «наук о духе» в противоположность рассудочному «объяснению» как методу «наук о природе». Метод Дильтея был успешно применен его учениками: М. Вебером, основателем «понимающей социологии», Э. Шгхрангером, основателем «понимающей психологии», и В. Зомбар-том, основателем «понимающей экономики». Подробнее о «понимании» см.: Дильтей В. Описательная психология. М., 1924; Шпрангер Э. Эротика и сексуальность в юношеском возрасте // Педология юности. М. — Л., 1931; Конин ЛХ Понимающая социология. Историко-критический анализ. М., 1979.

самосохранения. Поэтому самые трусливые отец и мать в нормальном случае будут защищать своих детей ценой собственной жизни, и примерами такого родительского героизма изобилует жизнь природы, особенно на высших ступенях развития животного мира. Поэтому страх за своих детей и вообще за своих близких проникает еще более глубоко в корень нашего существа, чем страх за собственную шкуру. Мы все стремимся жить в новой форме в своих детях, мы все более или менее отождествляем себя со своими близкими. И для защиты тех, кого мы любим, мы бываем готовы на самопожертвование. В человеческом мире жертва собой ради близких приобретает этический смысл и возвышается до высшей заповеди любви. Но биологический базис этой способности к самопожертвованию коренится в инстинкте родового бессмертия.

Биологический базис страха связан с проблемой положительной ценности жизни и отрицательной ценности смерти, но сам этот биологически фундаментальный страх не проблематичен. Он, что называется, естествен.

Но страх приобретает проблематичный характер, когда мы из области биологии переходим в область чисто психического бытия.

Он становится проблематичным, поскольку мы то и дело боимся объектов, которые, с точки зрения здравого смысла, не должны были бы возбуждать страха. Сюда относятся прежде всего «фобии», эти инстинктивные суеверия, которыми изобилует душа всякого невротика. А в условиях цивилизации, даже самой примитивной, все люди являются в какой-то степени невротиками. — Клиническое понятие «невроза» гораздо уже невроза в общечеловеческом смысле. Невроз является постоянным спутником сколько-нибудь развитой души. Недаром Фрейд говорил, что «невроз является той данью, которую человек платит природе за свою одаренность». Невроз, то есть вытеснение влечений в область подсознания и вырастающее отсюда нервное напряжение, является условием возможности элементарной дисциплины, условием возможности ставить себе цели большие, чем просто сохранение своей или родовой жизни. Ради достижения ценностей сравнительно высших (или полагаемых за таковые) нам то и дело приходится жертвовать ценностями относительно низшими — откладывать удовлетворение наиболее примитивных потребностей. В задержании «либидо» — в частичном «умерщвлении» влечений — Фрейд справедливо видел генетический источник фобий и страха²³³.

«Психопатология обыденной жизни» дает нам сотни примеров разных фобий, с точки зрения здравого смысла странных, но тем не менее составляющих обременительную принадлежность нашей личности.

Сюда относятся, например, страх перед большим пространством, страх перед толпой, страх перед одиночеством, страх «потери лица», робость в выступлениях перед публикой, страх быть погребенным заживо, страх перед женщиной — и это еще наиболее «естественные», наиболее стандартные виды фобий. Мы не говорим уже об индивидуальных ассоциациях, об «индивидуальных символах», возбуждающих страх по ассоциации с положениями или лицами, наведшими в свое время на нас страх. Общеизвестно, что наша душевная жизнь пронизана символами, что образ, случайно ассоциированный с предметом бывшего страха, сам становится индивидуальным символом страха и возбуждает страх.

Если принять, что каждый человек руководится своей субъективной иерархией ценностей, то а priori очевидно, что возможность утери дорогих нам ценностей возбуждает в нас беспокойство, легко переходящее в страх. Скупец боится больше всего потерять деньги, сластолюбец — утери способности к половому акту, влюбленный — утери любимой, политик и общественный деятель — утери популярности и так далее, и так далее. Пословицу «скажи мне, кто твои друзья, и я скажу тебе, кто ты» можно было бы с успехом переделать так: «Скажи мне, чего ты больше всего боишься, и я скажу тебе, кто ты».

На основании этих предварительных рассуждений мы можем теперь сформулировать

²³³ Freud S. Inhibitions, symptoms and anxiety. Transl. from German by Pierce Clark. Stanford, Conn. 1927.

страх как эмоцию, сопровождающую сознание вероятности утери ценности, с которой мы привыкли отождествлять самих себя. Следовательно, в страхе мы боимся возможности утери самих себя, боимся утери собственной индивидуальности, обычно проецируемой нами на дорогие нам объекты. Это определение, конечно, гораздо шире, чем страх смерти, который нередко преодолевается страхами более глубокого порядка. Страх утери нашей собственной личности, обычно проецируемой нами далеко за пределы собственного бытия, — вот в чем можно найти общую формулу страха. И, однако, это только общая формула, дающая опору для постановки проблемы страха, но сама по себе, разумеется, далеко ее не исчерпывающая.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СТРАХА

Самая загадочная черта страха — это загадочность предмета. Мы всегда боимся неизвестности, тайны. На этом основаны детские страхи перед темнотой. Но даже и недетские страхи всегда связаны с ощущением психической тьмы, неисповедимости. Страх смерти страшен именно ощущением близости чего-то абсолютно чуждого, чему на земном языке нет названия. Смерть — прыжок в какой-то непостижимый, бездонный темный провал. Если бы мы могли знать точно, что ожидает нас после смерти, мы переживали бы, конечно, большое горе, но не испытывали бы такого сильного страха. Страх есть всегда страх перед чуждой нам неизвестностью. Чем предвосхищаемая нами возможность определеннее, тем меньше страха она вызывает, тем более страх уступает место опасению и, наконец, ослабляется до степени свободы. Забота содержит на своем дне страх, но страх этот здесь нейтрализован повседневностью, слишком хорошо нам известной. Забота есть страх в состоянии саморассеяния. В опасении уже больший элемент неизвестности, неопределенности, и, наконец, в страхе сама неопределенность составляет его конститутивный признак. Предмет заботы есть банальная определенность в ее неопределенной многоликости. Предмет опасения есть некая грозящая неопределенная определенность. «Предмет страха есть *Ничто*» (Киркегор)²³⁴.

Мы опасаемся противника, когда не знаем, откуда и как он нападет. Мы боимся противника, когда, кроме этой неизвестности, мы не знаем его подлинной силы, но подозреваем, что он сильнее нас. И наконец, страх потенцируется до ужаса, когда мы не знаем, *кто* наш противник. Самый страшный противник — *некто*. Мы боимся потерять те ценности, с которыми мы срослись, с которыми мы привыкли отождествлять самих себя. Мы всегда боимся «абсолютно другого», чуждого, то есть боимся потерять знакомый нам *свой* лик и обратиться в *нечто*, *чуждое* нам. Может быть, определение Киркегора нужно уточнить: ничто не страшно так, как Нечто. Ничто есть отсутствие всякой определенности. Нечто есть неопределенная неопределенность» в которой даже неопределенность неопределенна. Нечто может оказаться чем-то и может оказаться ничем. Итак, предмет страха есть Нечто, или Некто, непостижимый Аноним. Во всяком страхе отражается небытие.

Вторая загадочная черта страха заключается в рационально непостижимом моменте влечения к предмету страха. В страхе мы одновременно отвращаемся от *предмета* и в то же время тайно влекомы к нему. В этом — указанная Фрейдом амбивалентность (двусторонность) страха. Нас тянет ринуться в пропасть. Мы и боимся заглянуть на дно страха, и в то же время что-то нас толкает углубиться взором в страх, приковаться взором к страху, довести его до степени ужаса. Хорошо говорит об этой черте страха тот же Киркегор: «Страх подобен взгляду змеи, он околдовывает». Это жуткое сладострастие ужаса гениально передано в рассказе Гоголя «Вий», где Фома²³⁵, чувством зная, что посмотреть в глаза

²³⁴ См. прим. 134 на с. 900.

²³⁵ У Гоголя — Хома Брут.

чудовищу — значит погибнуть, все же не выдерживает искушения. Поднимает глаза и сходит с ума.

Мы говорим сейчас о страхе в его чистом виде. В нормальной жизни мы больше опасаемся, чем собственно боимся. Поэтому амбивалентность страха невидима в опасении невооруженным глазом и может быть вскрыта только психоаналитическим скальпелем.

Эта черта страха (тяготение к предмету) уже необъяснима инстинктом самосохранения, ибо она противоречит ему. Если бы сущность страха заключалась только в оборотной стороне инстинкта самосохранения, то мы не влеклись бы тайно к предмету страха. Чтобы объяснить эту загадочную черту страха, Фрейд постулировал инстинкт саморазрушения («Todestrieb»)²³⁶. Пушкин давно уже писал:

**Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья,
Бессмертья, может быть, залог...** 237

Достоевский устами Лебедева высказывает в «Идиоте» мысль, что «инстинкт саморазрушения, наряду с инстинктом самосохранения, живет в сердце человечества»²³⁸.

В нормальной жизни инстинкт саморазрушения проявляется в разбавленной степени — как мазохизм. Насчет происхождения мазохизма существуют две теории; согласно одной, мазохизм есть следствие «переноса» садизма на самого себя. Согласно другой теории, высказанной Фрейдом в его позднейших работах, мазохизм, наоборот, первичен, но нормально в природе он «проецируется» на внешние объекты в форме агрессии²³⁹. Эта последняя теория далеко не столь фантастична, как это кажется на первый взгляд, но доводы в ее пользу увели бы нас далеко от непосредственной темы.

Во всяком случае, в нормальной жизни мы представляем себе неприятности чаще, чем этого следовало бы ожидать, если принять аксиому эвдемонистической психологии, согласно которой мы все ищем удовольствия и отвращаемся от неудовольствий. В неврозе же навязчивых состояний этот элемент влечения к мучительным для нас представлениям, к самому-чуждому фантазированию, обнаруживается уже воочию. Стремление мучить себя гораздо более распространено, чем этого можно было бы теоретически ожидать, и многие семейные сцены обыкновенно имеют своей подоплекой самораспаленное взаимомучительство.

Но вернемся к теме страха.

Вообще говоря, страх есть многоголовая гидра — предметы его бесконечно разнообразны. Мало того, страх может возбуждаться противоположными предметами. Так, помимо страха смерти, существует и страх жизни — страх перед жизнью; помимо страха перед рабством, существует страх свободы; помимо страха перед «другими», существует и страх перед «собой».

Третья категориальная черта страха заключается в его направленности на «чужое». Всякий страх есть страх перед чем-то чуждым. Знакомое в худшем случае может вызывать

²³⁶ Freud S. The ego and the id. London, 1927 и Beyond the pleasure principle. New York: Boni and Liveright, 1924. [«Я» и «Оно»; По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991, кн. 1, с. 351–392, 139–192].

²³⁷ Цитата из песни Вальсингама в «Пире во время чумы» (Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. IV, с. 334).

²³⁸ Точнее: «Закон саморазрушения и закон самосохранения одинаково сильны в человечестве» (Достоевский Ф.М. Идиот, ч. 3, гл. IV).

²³⁹ О мазохизме см.: Я. Захер-Мазох фон. Венера в мехах; Дедез Ж. Представление Захер-Мазоха; Фрейд З. Работы о мазохизме. М., 1992. О садизме см.: Маркиз де Сад и XX век. М., 1992.

скуку, даже отвращение, но оно не возбуждает в нас страха.

Уже маленький ребенок обычно особенно боится чужих, и требуется длительное время, чтобы приучить его к чужим, преодолеть эту «*чуже-фобию*». Опыт школы обычно помогает преодолеть этот страх перед чужими. Упорствующие в своей робости перед чужими дети обычно остаются несколько инфантильными, развитие их характера в каком-то отношении задерживается (хотя умственное развитие может при этом даже стимулироваться). Всем интравертированным людям свойственна доля страха перед обществом, толпой и т. д. У взрослых этот страх обычно маскируется под «холодность», «неприязнь» и т. д., но в основе подобных «защитных психологических масок» лежит именно первичный страх перед «чужим», нежелание осваивать, Ассимилировать чужое.

Этот страх перед чужим часто совмещается со страхом перед всем «новым» — так называемая «*неофобия*». Такого человека путает всякая новизна, он хотел бы возвращаться в знакомом ему кругу привычек, ему органически неприятно перестраиваться, приспособляться к новым условиям, ко всему, что грозит вывести его из обычного равновесия. Когда эта чуже-или неофобия достигает патологической степени, мы получаем человеческих «людей в футляре», которые гораздо чаще встречаются в жизни, чем это принято думать.

Тот «психологический футляр», в который они себя кладут, является не чем иным, как защитной реакцией против того, что они считают своим врагом № 1, — против живой жизни, которой они боятся не меньше смерти. В основе подобной психической установки лежит, конечно, страх, обычно даже не сознаваемый в качестве такового. Поговорите с такими людьми, и вы услышите от них тысячи разумных на первый взгляд доводов о том, почему они не любят людей и т. п. Но после Фрейда мы знаем, что страх коренится в подсознании и что часто люди даже не сознают, что они одержимы фобиями. Это и понятно — раз осознав, что они во власти фобий, они должны были бы стремиться переменить себя, изменить свою установку, но этого именно они и не хотят.

Страх перед чужим, новым свойствен, конечно, всем. Он естествен, ибо если бы чужое и новое не возбуждало опасения, то мы не имели бы импульса распознавать опасность, которая нередко таится в новом и чужом. Но мы говорим сейчас о неоправданных формах страха перед чужим, которые остаются жить в нас в качестве «фобий» и мешают нашему нормальному развитию.

Другой род фобий основан на страхе перед одиночеством. Если страх перед живой жизнью свойствен патологизированным формам интра-вертированности, то страх перед одиночеством, перед перспективой остаться наедине с собой свойствен патологическим формам экстравер-тированности.

Раньше принято было думать, что такие люди просто «не любят» одиночества. Однако в основе этой нелюбви лежит тайный страх заглянуть в себя, ужаснуться пустоты своего внутреннего мира. Может показаться, что само существование таких форм страха (перед собой) опровергает наш тезис, согласно которому «чужое» возбуждает страх в первую очередь. Но дело заключается в том, что такие люди свою собственную душу ощущают как нечто чуждое им. Они отчуждаются от собственного душевного мира, пустота собственной души страшит их, и они стремятся забыть себя или просто «забыться» в постоянном, хотя бы внешнем общении с другими. Совершенно необязательно представлять себе таких людей как пьяниц или болтунов-бездельников. Очень часто они стремятся забыть себя в деле, в «бизнесе» и нередко бывают очень деловыми людьми. Всякую рефлексию, всякое самоуглубление они клеймят как «копание в душе», никому, дескать, ненужное и вредное. На Западе, особенно в Америке, очень распространен культ «экстравер-тированности», и поэтому патологизированные ее формы встречаются там чаще, чем на Востоке.

Экстравертированные лица, вообще говоря, лучше приспособляются к окружающим их условиям, чем «интраверты»²⁴⁰. Но гипертрофированные экстраверты за счет

²⁴⁰ Jung G. Psychologische Typen. Zurich: Rascher u. C° [Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1992. Два типа

приспособляемости больше склонны к обезличиванию, нередко вплоть до полной перемены своего национального лица.

Некоторые из них страдают патологической жадой новизны — и тогда легко становятся авантюристами. В основе такой установки лежат два начала: одно — положительное, другое — отрицательное. Положительным здесь является здоровый страх перед косностью, стремление вырваться из круга устоявшихся навыков. Отрицательным — патологический страх перед исполнением своего предназначения, обязывающего к определенному «месту» в жизни. Такие люди до такой степени самоотчуждаются, что несмотря на внешнюю общительность, они не способны к подлинному общению и бывают не менее «асоциальными» (хотя и с другой стороны), чем чеховские «люди в футляре».

Нет нужды перечислять все возможные и действительные пути бегства от реальности (внешней или внутренней), обусловленного патологическими фобиями и страхами. Важно, однако, отметить, что страх делает нас несвободными и что на дне всех фобий таится страх, большей частью выражающий себя в символической форме.

Таким образом, разными путями и под разными защитными масками страх делает нас рабами. Страх — величайшее препятствие на пути к достижению свободы. Лишь побеждая страх, становимся мы свободными. Но задача преодоления страха — почти сверхчеловеческая задача. Страх настолько глубоко укоренен в нас, что победа над одной формой страха обычно сопутствуется победой страха над нами в другом каком-нибудь отношении. Гони страх в дверь, он влезет в окно.

Есть только один путь тотальной победы над страхом — живая вера в Бога, сопутствуемая трепетом перед вечной тайной, но и доверием к конечной благодати. «Единственное, что может помочь против софизмов страха, — это мужество веры», — говорит Кьеркегор²⁴¹.

Победа над страхом возможна только тогда, когда мы забываем о своей самости, когда мы преодолеваем свой почти неискоренимый эгоцентризм, когда мы стремимся к чему-либо и действуем не ради себя, а ради того, что бесконечно выше нас самих. Но это и значит, что победа над страхом возможна только с помощью Божьей, когда мы полагаем центр нашего существа не в нас самих, а в Боге. «Выйди из себя ради Бога, чтобы Бог ради тебя сделал то же» (Angelus Silesius). Тогда и страх сублимируется в трепетное благоговение — в благодетельный страх Божий, называемый страхом только по аналогии, а не по сути дела. Только в этом преисполнении страхом Божьим — залог победы над дурными человеческими и нечеловеческими страхами, которыми бывает полна наша душа. Соблазн голого самоутверждения и обратная сторона его — инстинкт саморазрушения — неизбежно порождаются и сопровождаются страхом, латентным (в первом варианте) или явным (во втором). Ибо в основе как самоутверждения, так и голого самоотрицания лежит тот же эгоцентризм — в первом случае горделивый, во втором — отчаявшийся. Ничего общего ни с тем, ни с другим не имеет подлинное самоотречение, где самоотвержение сублимируется в стояние за свою веру и где самоотрицание сублимируется в самоотречение.

Страх и время

Страх интимно связан со временем. Если латентный страх (боязнь) есть особое состояние сознания» то явный страх есть всегда «интенци-ональный» феномен, направленный на предвосхищаемое будущее. Мы всегда ожидаем будущего так же, как мы всегда помним о прошлом. В этом смысле страх есть форма предвосхищающего ожидания.

личностей, которые Юнг называет экс-травертированным и интравертированным, различаются тем, что «судьба одного обуславливаются преимущественно объектами его интересов, в то время как судьба другого — прежде всего его собственной внутренней жизнью, его субъектом,»].

²⁴¹ См.: Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, с. 209.

Прошлое может возбуждать в нас отвращение, раскаяние, но никогда не страх. Ибо прошлое уже «стало», бояться же можно лишь того, что «будет». Но «будет», возбуждающее страх, уже частично входит в «есть», в настоящее. Неопределенно отдаленное будущее, как правило, не возбуждает страха. Лишь предстоящее настоящему, то есть ближайшее будущее, вызывает страх. Момент страха есть «онастоящивание» грозного будущего. Предвосхищаемое благо вызывает надежду, упование. Страх и надежда — два полюса эмоционального предвосхищения будущего, два полюса человеческого отношения к будущему. Жизнь человеческая колеблется между страхом и надеждой, ибо мы все живем более в будущем и будущем, чем только настоящим. Живущие только настоящим освобождают себя от страха и надежды, но это освобождение — мнимое. Ибо не ожидать будущего так же невозможно, как невозможно не вспоминать. Поэтому в «эпикурейцах» страх лишь загнан в подполье души — но у них именно поэтому сильнее напряжение «латентного» страха.

Страх тесно связан со свободой — точнее говоря, страх есть отрицательное состояние свободы. Это следует из категориальной направленности страха на царство возможностей. Именно грозящая возможность возбуждает страх. Страх есть эмоциональное доказательство реальности свободы, ибо необходимость, стопроцентно реализованная в представлении, возбуждала бы не страх, но лишь отчаяние или резиньяцию. В отчаянии человек уже отказался от свободы, в страхе он еще боится утери свободы, то есть боится за свободу. Страх есть эмоциональное доказательство от противного реальности свободы. «Страх — действительность свободы, данная как возможность возможности» (Киркегор).

Всякий страх есть страх *конца* — конца возможностей, конца самого времени. Мы боимся будущего, несущего нам неизвестность. Но неведомость будущего — относительна. Мы знаем, что будущее будет. Поэтому, как правило, мы более опасаемся будущего, чем, собственно, боимся его. Но предел страха — предвосхищение отсутствия будущего. Это и есть страх смерти, когда мы предвосхищаем, что будущего не будет, когда будущее оборачивается в Ничто. Страх перед вечностью предваряется страхом перед Ничто, ибо для погруженного в поток времени вечность есть Ничто.

Но в вечности есть великое утешение как в месте, где «нет вздыхания», где наши страдания разрешаются в великом забвении. Поэтому для тех, кто во времени ощутил дыхание вечности, меняется метафизическая перспектива страха: для них само время становится «страшным», вечность же дает надежду на разрешение от страхов. Всякое время, метафизически говоря, является «страшным», и наше страшное время страшно именно тем, что отобщено от вечности. Слишком многие в наше время не имеют времени для вечности, и вечность мстит за забвение о себе малыитремизацией времени и интенсификацией страха.

Чем более этот страх подавляется, тем интенсивнее нервное напряжение, и оттого неврозы расцвели таким пышным цветом именно в наше страшное время. Психолог Юнг свидетельствует о том, что наше подсознание в норме имеет тенденцию приспосабливаться к страху смерти, в то время как в наше неестественное время слишком стремятся изгнать из быта всякое напоминание о вечности²⁴². Поэтому в наше время умирают более неестественно, более страшно, чем в былые времена, когда более помнили о смерти и поэтому менее боялись ее. Еще индусы представляли себе бога смерти двуликим: одно лицо его страшно, другое — исполнено свободы и нездешней радости.

Смерть страшит, но она же освобождает, и тот не познал свободы, кто не знает, что такое «свобода к смерти». Эта «свобода к смерти» имеет свои глубокие метафизические корни.

Положительная свобода есть воплощение сущего в бытии — воплощение, сопровождающееся муками творчества, муками рождения нового. В этом процессе сущее

²⁴² Jung G. Seelenprobleme der Gegenwart. Zurich: Rascher u. C°, 1931 [См.: Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991, с. 203–222].

становится бытием, возможность — действительностью. Первично свободный творческий порыв как бы застывает в необходимость. Ибо все продукты творчества должны соотноситься с законом причинности, и свободный порыв должен принести плод в мире необходимости. Высшая цель творчества — овладение сущего бытием — предшествуется предварительным приспособлением сущего к бытию, приспособлением свободы к необходимости. Отсюда — вечная неудовлетворенность Творца своим творчеством, вечное несоответствие замысла исполнению. Свобода должна сначала обернуться необходимостью, прежде чем она снова вернется к себе, пройдя искус воплощения.

Но никакое сущее не может вечно удерживаться в бытии. Приходит момент, когда сущее должно совершить обратный процесс — развоплощаться. Кроме мук воплощения, существуют муки развоплощения. Муки рождения когда-то завершаются предсмертной агонией. Страх смерти врожден всему существующему, и предсмертная тоска невыносима.

Но последнее слово смерти — не страх, а успокоение — «вечный покой», отпечаток которого виден на лицах умерших. Смерть — мучительна. Но она же приносит нам величайшее освобождение от тягот воплощенного бытия. И как творческая радость преодолевает муки творчества, так нездешняя радость смерти преодолевает муки развоплощения.

Готовность принять смерть — «memento mori»²⁴³ — высшее достижение свободы. Во фразе Ницше «И если тебе не удалась жизнь, то, может быть, тебе удастся смерть» скрыта глубокая мудрость, хотя односторонне и неправильно выраженная. Ибо искать в смерти освобождения от жизненных неудач и трагедий не есть подлинная воля к смерти. Всякое самоубийство есть акт мести, отчаяния, с которым подлинная воля к смерти — готовность принять смерть — не имеет ничего общего. Самоубийцы умирают менее всего свободно. Их смерть есть вызов, а не резиныция.

Мы должны не искать смерти, а быть готовыми к ней, и в этой готовности к смерти, а не в формировании ее, заключается истинная свобода к смерти. Самоубийца не уважает мистерии смерти. Он механически прекращает жизнь, тогда как смерть, как и жизнь, должна быть органически целостной.

Трусливое цепляние за жизнь и самоубийство — два антиподных примера ложного отношения к смерти. Лишь мужественно-активное отношение к жизни со всеми ее тяготами и мужественная резиныция перед лицом смерти являются признаками истинной свободы духа.

Страх и вина

Есть страх физический, высшей точкой которого является страх смерти, и есть страх этический, высшей точкой которого является страх перед карающей десницей Божьей. Психологически говоря, в страхе всегда смешаны эти два момента: страх перед опасностью и страх как сознание неискупленной вины. Поскольку мы говорим не о страхе, возникающем в момент острой опасности, а о внутреннем, латентном страхе, момент вины играет здесь первенствующую роль. Мы невольно персонифицируем предмет страха даже в случаях, когда для такой персонификации не имеется никаких достаточных оснований. В случае же фобий, которыми полна наша душа, персонификация страха — непреодолимая склонность подсознания. И, персонифицируя предмет страха, мы чувствуем себя виноватыми перед предметом независимо от того, имеем ли мы дело с действительной, этически-значимой виной, или с «комплексом вины». Во всяком случае связь страха с виной несомненна, и афоризм Киркегора «страх есть отношение свободы к вине»²⁴⁴ имеет глубокие основания.

²⁴³ Помни о смерти (лат.) — приветственная формула, принятая в монашеском ордена трапистов.

²⁴⁴ См.: Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, с. 202.

Страх, как правило, побуждает нас к защите. Когда дело идет о внешней опасности, это настолько ясно, что не стоит и тратить доказательства на защитную роль страха. Но когда мы говорим о чисто психическом «интроецированном» страхе, то защитные реакции, возбуждаемые страхом, имеют своеобразный характер и только сравнительно недавно, благодаря психоанализу, стали предметом изучения.

Фрейд справедливо утверждает, что роль таких «защитных реакций» играют фобии и симптомы²⁴⁵. Когда в рассказе Гаршина «Красный цветок» сумасшедший пытается сорвать красный цветок, ибо в нем для него персонифицировано мировое зло, то, срывая цветок, он борется с опасностью. Его стремление сорвать цветок — это «симптом» как защитная реакция. Конечно, для смотрящего со стороны этот жест может показаться совершенно бессмысленным, но в нем есть своя внутренняя логика. Подобная же внутренняя логика есть и во всех «симптомах» невротиков. Необходимо только узнать, какие предметы, представления и т. п. играют у них роль индивидуальных символов и символами чего они являются. В случаях, когда «комплекс вины» играет доминирующую роль, такая символика получает этически значимый смысл.

Так, например, некая женщина сделала себе аборт и бросила плод в реку. С тех пор мысль о воде ассоциировалась у нее с ее виной, и всякий раз, когда бы она ни думала о воде, у нее пропадал голос. Он пропадал как симптом того, чтобы молчать о ее преступлении.

Фобии играют такую роль, ибо в них подлинный, невыносимый для сознания страх заменяется его субтитрами, которые делают страх более выносимым, но зато теряющим свою предметность, приобретающим характер безотчетности. Симптомы — ибо они являются символическими «защитными реакциями», субъективно защищающими нас от опасности.

Ясное сознание вины неотвратимо требует раскаяния и некоего коренного изменения в нашем характере. Но этому противится инерция нашей косности.

Чувство вины, однако, продолжает жить в нас и изнутри разъедать нас. Недаром Пушкин назвал совесть «когтистым зверем»²⁴⁶, и полны глубокого значения его же слова: «Да, жалок тот, в ком совесть не чиста»²⁴⁷. Наше сознание тогда стремится «забыться», вытеснить из себя невыносимое бремя сознания вины. В результате этой борьбы чувство вины подвергается внутреннему перемещению, сдвигу. Чувство вины тогда начинает ассоциироваться с представлениями или предметами, лишь косвенно, отдаленно или случайно связанными с конкретной виной. И страх, связанный с виной, порождает те самые защитные фобии и симптомы, о которых с такой острой, почти садистской наблюдательностью писал Фрейд.

Но человек, нашедший в себе силы активно раскаяться и вырвать из себя корень вины, освобождается от таких фобий и симптомов и мог бы сказать о демонах: «Не страшно мне их, ибо в сердце моем чистота».

Мало того, садистские импульсы живут в нас независимо от того, совершили мы реальный проступок или нет. И сами эти садистские импульсы нередко служат своеобразным источником чувства вины. Тогда чувство вины приобретает безотчетный, беспредметный характер и соответственно порождает столь же безотчетный страх. В этом случае мы имеем дело как бы с атавизмом вины, с атавизмом греха. Последней причиной этого «априорного чувства вины» является радикальная испорченность нашей натуры. Только учение о грехопадении может дать здесь единственное» этически исчерпывающее объяснение этим

²⁴⁵ Freud S. Inhibitions, symptoms and anxiety. Stanford, Conn., 1927.

²⁴⁶ Выражение из монолога Барона во 2-й сцене «Скупого рыцаря» (Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. IV, с. 280).

²⁴⁷ Из монолога Бориса Годунова в сцене «Царские палаты» (там же, с. 202).

загадочным феноменам. Мы все согрешили в лице Адама и Евы, и мы носим в наших душах вину и страх за содеянное ими преступление.

На основе этой анамнезии первородного греха и априорного чувства вины возможны различнейшие абберации психики: так, иногда априорное чувство вины так давит на нас, что толкает нас на реальные преступления, ценой совершения которых мы покупаем предметность вины и страха²⁴⁸.

Психоанализ Фрейда ставит себе одной из целей освобождение от «ненужных» и «мешающих» нам страхов. Но страх страху рознь. Если психоаналитический катарсис может нам помочь в деле освобождения от инфантильных страхов, то он пасует перед лицом страха, связанного с этически значимой виной. И вину мы несем не только за наши поступки, но и за наши злые намерения. В этически значимых случаях — в невротизмах высшего порядка — психоанализ может принести лишь весьма временное облегчение, ибо он не вырывает с корнем источника страхов — этического чувства вины. Наоборот, страхи, связанные со злом, этически говоря, не подлежат лечению, а, напротив, подлежат раскрытию травм (душевных ран), их породивших.

Один из энкеведистов, на совести которого были десятки «мокрых дел», мучился галлюцинациями. Он просил заключенного-психиатра помочь ему освободиться от ночных кошмаров. Несчастный не понимал, что галлюцинации эти были, вероятно, последними симптомами остатков его душевного здоровья: его совесть не была совсем убита и посылала ему страшные видения как последнее напоминание о необходимости нравственного возрождения и раскаяния. Лечить такого «невротика» психоаналитическим катарсисом²⁴⁹ было бы нравственно предосудительным, не говоря уже о том, что такое лечение в лучшем случае дало бы жалкие паллиативы.

Бывает страх эгоцентрический — патологический, и альтроцентрический — нравственно здоровый страх. В этом этическом плане страх можно разделить на три категории: страх ошибки, страх вины и страх греха. Страх совершить непоправимую ошибку сугубо эгоцентричен, и совершение такой ошибки вызывает в менее значащих случаях досаду, в более значащих — злое отчаяние.

Страх вины имеет уже этический акцент. Однако он имеет своим естественным последствием страх наказания — внешнего или внутреннего. И страшнее всего здесь имманентное наказание, именуемое угрызениями совести. Но муки совести несводимы к даже утонченному виду страха. Страх здесь играет роль симптома — он «сублимируется» до степени этического значимого предостережения. Этот «симптом» проявляется как явный страх тогда, когда мы пытаемся заглушить голос совести и когда загнанный в подсознание голос совести дает о себе знать в форме страха. Поэтому осознание своей вины и стремление к искуплению освобождает нас от «комплекса вины». Именно ясное сознание своей вины освобождает нас от «комплекса вины».

Наконец» есть страх греха — страх совершить грех, страх Божий. В *чувстве вины* остается известная дистанция между мной, виноватым, и предметом вины. Но в *чувстве греха* нет этой дистанции, этого отношения к «иному». Мы ощущаем себя грешными перед лицом Господа Бога.

Соответственно страх греха есть форма сублимации страха. Только страх Божий освобождает нас от всех патологических страхов и предваряет собой *превозможение всяких* страхов. Ибо «Бог есть любовь, а совершенная любовь преодолагает страх».

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НАДЕЖДЫ

²⁴⁸ См. об этом сборник «Проблемы творчества Достоевского», под редакцией А. Бёма. Прага, 1931.

²⁴⁹ См. прим. 151 на с. 902.

Эмоциональным полюсом страха является надежда. К страху всегда примешана доля надежды. Мы боимся, когда есть еще надежда избавиться от опасности» хотя бы в момент страха эта надежда не была видна за дымовой завесой страха. Мы боимся грозной возможности. Грозная же действительность» не дающая никаких предпосылок для иной возможности, порождает подавленность, безысходность, уныние, мрачную резиньяцию, наконец, отчаяние, но уже не страх. Момент убиения всякой надежды порождает ужас. Но когда надежда уже убита, наступают отчаяние и уныние, а не страх и не ужас.

Как и страх, надежда имеет дело с категорией возможности, только не грозной, а благой возможности.

Надежда родственна вере. Но есть глубокое категориальное различие между верой и надеждой. В вере благая возможность постулируется как действительность высшего порядка. Вера есть предвосхищение иной, высшей реальности, она есть «обличение вещей невидимых»²⁵⁰. Вера направлена на Абсолют (действительный, как в случае подлинной веры, или мнимый, как в случае слепого фанатизма). Вера есть уверенность в избавлении, предвосхищение слияния с Абсолютным. В вере преодолевается всякий страх, именно потому, что в страхе мы имеем дело с возможностью, вера же направлена на высшую действительность. В надежде есть нечто от веры — она также направлена на благо, еще трансцендентное в отношении нас. Но в вере это благо постулируется как бытие, в надежде же — как возможность. В надежде есть упование, но нет уверенности. Эмоциональным полюсом веры является уныние — как безверие всего нашего существа. Эмоциональным же полюсом надежды является страх.

В страхе и в ужасе человек теряет свое лицо — оно искажается нечеловеческой гримасой. В вере лицо человека сублимируется в молящийся лик — лицо здесь одухотворяется божественным светом. Но надежда и страх являются специфически человеческими эмоциями. Ибо как надежда, так и страх — дети неуверенности, охватывающей нас в страхе и преодолеваемой (но не преодоленной) в надежде.

Предметом надежды является земное благо — в отличие от веры, обращенной к небесному, трансцендентному. Но на дне надежды покоится вера в то, что это взыскуемое земное благо будет ниспослано нам, что Творец (или слепая судьба) как бы «благословили» наши намерения. Следовательно, хотя надежда сама не направлена на Трансцендентное, в ней все же отражается неуверенное в себе доверие к воле Трансцендентного. В надежде нет прямой ставки на Абсолютное, но есть постулирование реальной возможности отражения Абсолютного в относительном* в желаемом для нас смысле.

Мы всегда надеемся на возможность, еще далекую от претворения в действительность, могущую и не претвориться в нее. Именно этот момент неуверенности сообщает надежде ее хрупкость. Но в то же время мы сердцем своим постулируем превратимость возможности в действительность, нередко против доводов разума. Именно эта неуверенная в себе уверенность характеризует собой момент иррациональности, искони присущий надежде. Именно в отношении надежды можно было бы повторить слова Паскаля «сердце знает свои доводы, к которым слеп рассудок»²⁵¹.

Надежда есть предвосхищающее ожидание блага. Всякая надежда есть надежда на осуществление благой возможности. При этом выбор еще неосуществленной возможности как предмета надежды есть сугубый акт нашей свободы. Мы «выбираем» те возможности, которые мы хотели бы видеть осуществленными. Поскольку же надежда есть постулирование определенной благой возможности как субъективно должествующей осуществиться, то надежда есть состояние свободы. Лишенный надежды лишается и свободы. Лишенный надежды уже готов пассивно предаться течению событий или

²⁵⁰ Евр. 11, 1: «Вера... есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом».

²⁵¹ Паскаль Б. Мысли. М., 1994, с. 232.

внутреннему давлению комплексов. Лишь надеющийся будет осуществлять творческое усилие, чтобы способствовать осуществлению взыскуемой ценности.

Предмет надежды имеет непосредственное отношение к тем положительным ценностям, в осуществлении которых мы полагаем субъективный смысл нашего бытия. Так, писатель жаждет славы и признания, делец — приумножения богатства и процветания своего предприятия, влюбленный — обладания любимой и так далее.

**Так, раненому снится враг,
Изгнаннику — родной очаг,
И капитану — океан,
И деве — розовый туман.**

Блок 252

Разумеется, человек прилагает, как правило, максимальные усилия для достижения тех целей, которые представляются ему ценностями. «На Бога надейся, а сам не плошай». Однако во всяком ожидании чаемого есть момент неизвестности. Нам не нужно было бы надеяться, если бы мы могли твердо рассчитывать на успех наших стремлений. Никто не гарантирован от превратностей судьбы даже в том случае, если как будто все благоприятствует нам. Поэтому во всякой надежде есть упование на то, что наша воля совпадает с волей судьбы. У религиозных натур всякая надежда есть, в сущности, надежда на Бога, на то, что мои стремления не противоречат всемогущей воле Божьей. Во всяком случае, в любой надежде есть мистический элемент — в смысле ли слепой веры в судьбу, в смысле ли религиозного упования. Пословицу «На Бога надейся, а сам не плошай», обращенную к легкомысленным или пассивным натурам, можно было бы с успехом перевернуть: «Сам не плошай, но на Бога все-таки надейся» (если бы пословица была обращена к «активистам»).

Здесь получается парадокс. С одной стороны, надежда побуждает к творческой деятельности (сам не плошай). С другой стороны, в надежде есть элемент фатализма (вера в совпадение моей воли с волей судьбы, с волей Божьей). Но этот парадокс является лишь отражением антиномии человеческой природы —* антиномии свободы и фатализма. Ибо высшая задача заключается в творчестве (активной самодеятельности), проникнутом духом служения (отдавания себя сверхличным ценностям).

Надежда есть меньшая из сестер — христианских добродетелей. Вера и любовь превосходят надежду. Но путь к вере и любви ведет именно через надежду. Совершенная любовь преодолевает страх и сублимирует надежду в веру. Но для всех, кто находится только на пути к преодолению, на пути к сублимации — а мы все — странники, — надежда является единственным путеводителем по дебрям возможностей. Надежда есть как бы предтеча веры, ее колеблющееся земное отражение.

В надежде, помимо момента неуверенности, хрупкости, есть момент зачарованности своим предметом. Мы «лелеем» надежду, относимся к ней с нежностью. В вере мы обладаем предметом через овладение предметом нами. Вера есть брак субъекта с предметом. В надежде есть романтическое касание предмета (еще не воплотившегося), но не обладания им. Надежда есть влюбленность души в возможность.

В надежде яснее горизонт нашего будущего, открываются лазури чаемых возможностей. Надежда есть радуга на небосклоне души. В надежде мы надеемся на новое, на предвосхищаемое, на неизведанное нами благо. Есть состояния высшие, чем надежда (вера), но нет состояния более человечески блаженного, более обещающего, чем надежда.

ПУСТОТА НЕПРИКАЯННОЙ СВОБОДЫ

252 Цитируется первое стихотворение из цикла «Две надписи на сборнике “Седое утро”» (1920). См.: Блок АЛ. Сочинения в 2-х тт. М., 1955, т. 1, с. 456–457.

Выше нами было показано, что существо свободы антиномично. Точка зрения закона причинности противостоит точке зрения свободы как индетерминации. Никакой рациональный компромисс между точками зрения необходимости и свободы невозможен. Синтез достижим лишь через положительное понимание свободы как полноты детерминации — через вознесение мысли в область истинно сущего.

Подобно этому существует антиномия свободы «я» и морального закона. Эта антиномия выражима в формуле: я должен следовать моральному закону, но я смею пожелать не следовать ему, я имею право на «автономию произвола».

Синтез достигается здесь только вознесением к ценностям, высшим, чем свобода, и даже высшим, чем сам моральный закон, — к ценностям религиозным.

Теперь мы рассмотрим менее категориальные, но жизненно весьма ощутимые антиномии свободы, прежде всего антиномию *блага* и *бремени* свободы.

Начнем со ссылки на знаменитый стихотворный афоризм: «Что имеем, не ценим, потерявши — плачем». Когда мы лишены свободы, это лишение ощущается нами крайне болезненно, как противоестественное состояние. Но, обретя вновь свободу, мы обыкновенно перестаем ее ценить именно в силу ее естественности, подобно тому как человек, лишенный воздуха, задыхается, но, получив возможность дышать полной грудью, вскоре принимает эту возможность как естественный факт, как нормальное состояние.

Это относится, разумеется, к самой элементарной форме свободы — отсутствию внешнего принуждения. Сколько приговоренных к заключению преступников давали себе в бессонные ночи слово начать новую жизнь, выйдя на свободу. Им казалось, что теперь, пройдя через искус лишения свободы, они будут ценить каждый миг и употребят свою свободу во благо. И сколько из них впоследствии нарушали свои самообещания и, выйдя на свободу, как бы переставали ее ценить, злоупотребляя ею на каждом шагу. В наше время это особенно видно на психологии подъяремных большевикам народов и свободных народов. В то время как в поработанных странах существует тоска по свободе, в демократических странах слишком немногие ценят имеющуюся у них свободу, нередко считая, что «истинная» свобода находится именно в стране рабства. Многим на Западе даже трудно себе представить, что значит действительное лишение свободы; мелкие ущемления свободы на Западе они принимают за лишение ее, не представляя себе, что означает действительное лишение свободы.

К свободе можно применить слова Катулла: «Ни с тобой, ни без тебя не мог жить»²⁵³. Лишение свободы, конечно, ужасно. Но большей частью мы как будто не знаем, что нам делать со своей свободой, и то и дело впадаем в различные виды рабства. Различные, ибо если свобода едина, то рабство имеет многообразнейшие формы, подобно тому как истина едина, но ложь надевает на себя бесчисленные личины.

В чем же заключается конечная причина того, что, обретя свободу, мы очень скоро перестаем ценить ее, ощущаем ее не как простор, а как пустоту, и почти инстинктивно стремимся заполнить как-то эту пустоту? По этому поводу можно было бы многое сказать о человеческой неблагодарности за данный нам Провидением дар свободы. И в этих жалобах будет большая доля правды, но факт остается фактом: свобода ощущается большинством людей как пустота, требующая заполнения и вне этого заполнения производящая психологический эффект скуки, «неприкаянности». В работе, в развлечениях, в отдыхе пустота заполняется «делом», «удовольствиями», временно приятным ослаблением нервного напряжения. Но свой досуг мы стремимся заполнить каким-нибудь занятием, и у почти

²⁵³ Из стихотворения ХСП. Ср. перевод С. Шервинского:

Лесбия дурно всегда, но твердит обо мне постоянно.

Нет, пропади я совсем, если не любит меня.

Признаки те же у нас: постоянно ее проклиною,

Но пропади я совсем, если ее не люблю.

(Книга Катулла Веронского. М., 1991, с. 177).

каждого есть свой «конек», которым он заполняет свои свободные часы. Шопенгауэр видел в этом ощущении свободы как пустоты лишнее доказательство пустоты и бытия, бессмысленности «воли к жизни», и с сочувствием цитировал слова Байрона о том, что «жизнь человеческая, как маятник, качается между страданием и скукой»²⁵⁴.

Сейчас нам менее понятны ламентации Байрона и Шопенгауэра о скуке, ибо современный человек гораздо более «занят», чем представители высших классов тогдашнего общества, и современная цивилизация предоставляет гораздо больше механических средств рассеяния скуки (кино, телевидение, спорт и т. п.). Но все же остается фактом, что когда над нами не довлеет дамоклов меч борьбы за существование и когда в нас ослабевает мотор внутреннего сгорания страстей, мы редко умеем дать свободе творческое приложение и скорее стремимся механическими приемами вырваться из безвоздушного пространства томления неприкаянной свободы. Мы как бы стремимся всеми силами избавиться от встречи с собственным «я». Если давление внешнего мира становится малочувствительным, мы создаем себе искусственный мир фикций, который дает нам возможность забыть о пустоте собственного самобытия и «включиться» в мир «не-я».

Все это указывает на то, что свобода не может быть самодовлеющей целью человеческого существования, что свобода принадлежит к ценностям, лишение которых мучительно, но которые сами по себе не обладают самодостаточным содержанием. Иначе говоря, в самой свободе содержится указание на необходимость ее использования для ценностей, высших, чем сама свобода. Поэтому возвышение свободы в ранг абсолютной ценности, идолатрия свободы, и морально порочна, и психологически малоэффективна.

Означает ли это, что свобода представляет собой лишь «инструментальную ценность» — ценность средства для осуществления положительных ценностей? (Католическая мысль склоняется именно к такому пониманию свободы.)

Ходом предшествующего изложения мы уже подготовлены к тому, чтобы отличать отрицательную свободу «от» от положительной свободы «для». И разумеется, выше мы говорили об отрицательной свободе — как ее ощущает большинство.

Творчество есть положительное проявление положительной доброты. В творчестве человек подчиняет себя новой детерминации — воплощения ценностей в бытии. Творящий ощущает себя во власти Предмета — во власти тех ценностей, которые он хочет реализовать в бытии. В творчестве, вопреки распространенным предрассудкам, вовсе нет произвола, творческий акт всегда соотносится с природой идеи, «осенившей» Творца, равно как с природой того материала, в котором творящий воплощает «свою» идею.

Пушкин, правда, говорил: «Дорогою свободной иди, куда влечет тебя свободный ум»²⁵⁵. Но под этой творческой свободой подразумевается свобода от внешних сил и авторитетов, препятствующих творчеству или пытающихся подчинить себе творчество. Творящий «к ногам народного кумира не клонит гордой головы»²⁵⁶, творчество и раболепие исключают друг друга. Само творчество есть апофеоз свободы, но положительной свободы «для», а не отрицательной свободы «от». Творец освобождает себя от низших детерминаций, но с тем, чтобы свободно подчиниться высшей детерминации «вдохновений», которые ведь отнюдь не зависят от нашего произвола. Усилия воли не могут вызвать вдохновения. Для этого необходима особенная настроенность души, которая достигается вовсе не волей, а приведением себя в особое «медиумическое» состояние, означающее скорее погашение воли, чем ее напряжение. Положительная свобода менее всего пуста, она несет с собой

²⁵⁴ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993, т. II, с. 579.

²⁵⁵ Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Поэту» (1820). См.: Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10-ти тт. М., 1981, т. II, с. 178.

²⁵⁶ Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Поэт» (1827). См.: там же, с. 104.

исполнение, она есть «исполняющая свобода».

Внутренняя пустота свободы, о которой мы говорили выше, есть пустота отрицательной свободы, которая сама по себе еще не есть истинная свобода и даже может диалектически приводить к «бегству от свободы». Называя отрицательную свободу свободой, мы, собственно, делаем уступку традиционному словоупотреблению, ибо истинная свобода может быть лишь положительной.

Но принятие идеи положительной свободы требует пересмотра ряда установившихся предрассудков о свободе.

Так, положительная свобода вовсе не есть отсутствие детерминации. Наоборот, она есть вознесение в сферу высшей детерминации, где вместо грубого внешнего давления среды мы имеем внутреннее внушение голоса творческого или морального долга. В положительной свободе дана свобода от рабства, но задана свобода в служении. Творящий всегда чувствует себя орудием и медиумом высших сил, которым он нелюбим служит своим творчеством, не будучи принуждаем к этому никакими внешними силами. Свобода есть динамическая, а не статическая категория. Понятая статически, свобода неизбежно подвергается внутреннему гниению, становится пустой.

Поэтому там, где иссякает дух творчества и сознание морального закона, там даже при наличии формальных политических свобод возникает пресыщенность отрицательной свободой, подготавливающая тем самым почву для возможности утери и политических свобод.

Демократический правовой строй, предоставляющий личности максимум свобод, возможных в организованном государстве, тем самым предоставляет личность самой себе — дает ей возможность строить свою судьбу, ковать свое счастье, самой распоряжаться «свободным» временем. Но так как большинство людей понимает свободу в отрицательном смысле, то демократический правовой строй, не восполненный творческим использованием свободы, способствует центробежным силам эгоизма и самоублажения.

Вырвавшимся из плена у тоталитарного государства такая свобода представляется раем — конечно, весьма материалистического сорта. С увлечением куют они свое собственное счастье, обзаводясь домами, автомобилями, телевизорами и прочими механическими благами, которые в столь обильном количестве и хорошем качестве предоставляет современная техника. В часы досуга никто не тянет их на политзанятия. Естественно, что при наличии приличного материального обеспечения большинство «уходит в быт», погружается в модернизированное «подвижное мещанство». И разумеется, они неизмеримо «свободнее», чем подневольные граждане тоталитарного государства. Но, с другой стороны, несомненно, что подавляющее большинство этих раеобитателей и понятия не имеют о том, что такое творческая, положительная свобода. Мало того, сам их образ жизни склоняет к тому, чтобы пользоваться благами лишь отрицательной свободы. Нечего и говорить, что, освободившись от жестокого рабства у тоталитарного государства, они впадают в мягкое рабство у собственной ограниченности, становятся стандартными «обывателями», жизнь которых, объективно говоря, скучна, хотя бы эта скука и пустота непосредственно и не ощущались ими.

Уже Джон Стюарт Милль заметил, что современная «массовая» культура (нарождавшаяся в его время) способствует культуре посредственности, ибо она установлена на то, чтобы удовлетворять «человека с улицы». Но в начале XIX века еще слишком сильно было сословное расслоение, слишком явны границы, экономические и правовые, отделявшие средние и низшие слои населения от социально привилегированных групп. Тогда борьба с нуждой у средних и низших классов населения отнимала слишком много энергии, и уровень образования был слишком низок, чтобы «человек с улицы» мог стать тем некоронованным королем повседневной жизни, каковым он стал теперь в экономически развитых странах. Ортега-и-Гассет впервые обратил должное внимание на то, что в условиях современной индустриально-массовой цивилизации средний человек может позволить себе (и слава Богу,

что может) такую роскошь, о которой не мечтали аристократы прошлых веков²⁵⁷. Современная индустриальная цивилизация выходит навстречу всему многообразию наших все усложняющихся потребностей и создает новые. Установка же на удовлетворение потребностей в направлении материальных удобств и технизированных удовольствий стимулирует центробежные силы эгоизма, эгоцентризма, наслажденчества. Потребность проявления своего «я» в условиях стандартизации и ощущения свободы как пустоты нередко толкает наиболее агрессивные натуры на путь преступлений, совершаемых иногда без достаточного экономического мотива, ради вящего утверждения своего садистского «ego»²⁵⁸.

Сама свобода, конечно, есть менее всего пустота. Свобода есть то «ничто», в котором Фауст надеялся найти «все»²⁵⁹. Но ощущение свободы как пустоты нравственно не просвещенным сознанием вызывает или судороги неприкаянной свободы, или духовную летаргию свободы — маразмы, подрывающие самые корни дерева свободы и делающие плоды этого дерева горькими. Отсюда возникает пресыщение ложно понятой свободой, подстегивающее «разврат свободы». В противоположность этому истинной свободой никогда нельзя пресытиться, ибо истинной свободе присуща вечная юность. Дерево свободы вечнозелено, и плоды его самодостаточны. Но истинная свобода есть положительная, а не отрицательная свобода.

Сама идея свободы, которую западный человек всасывает с молоком матери, есть преимущественно (но слава Богу, не исключительно) идея той же отрицательной свободы. «Все дозволено», что не вступает в прямой конфликт с юридическим законом (при этом нужно подчеркнуть, что идея законности, точнее, легальности, в англосаксонских странах чрезвычайно сильно укоренена в сознании с ранних лет — как естественное дополнение свободолюбия). Полная свобода в рамках легальности — вот в каком направлении движется моральное воспитание в нынешних демократических странах. Здесь, правда, дано ограничение отрицательной свободы рамками законности, но зато не дается почти никаких стимулов для воспитания в духе положительной свободы. В рамках так понятой свободы остается слишком мало стимулов, способных объединить разнородных индивидов в симфоническое целое. Люди чувствуют себя внутренне связанными “общим” делом, каждый идет в жизни своим путем, координируя свои интересы с интересами других лишь в порядке неизбежно необходимого взаимоприспособления — подобно тому как в перенаселенных городах в условиях современного уличного движения необходимы зеленые и красные световые сигналы.

Если сознание рядового западного человека патологически экстра-вертировано (направлено вовне), то его подсознание патологически интравертировано. Равнодушие к судьбе ближних, а иногда и близких чрезвычайно показательно для Запада — ведь недаром русское слово «соборность» совершенно непереводаемо на западные языки²⁶⁰.

²⁵⁷ В книге «Восстание масс». См.: Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. М., 1991, с. 51–56.

²⁵⁸ Я (лат.).

²⁵⁹ См. прим. 131 на с. 900.

²⁶⁰ О понятии «соборность» хорошо пишет Н.О. Лосский в книге «Характер русского народа»: «Занимаясь вопросом о том, как сочетать в церковной жизни два трудно соединимых принципа — свободу и единство, Хомяков выработал замечательное оригинальное понятие соборности. Он говорит, что в Католической авторитарной Церкви есть единство без свободы, а в Протестантской есть свобода без единства. Согласно его учению, принципом строения Церкви должна быть соборность, разумея под этим словом единство многих лиц на основе общей любви их к Богу, к Богочеловеку Иисусу Христу и к правде Божией. Любовь свободно объединяет людей в Церкви, как Тело Христово... Понятие соборности, выработанное Хомяковым, так ценно и своеобразно, что перевод его на другие языки невозможен, и слово “соборность” уже принято в немецкой и

Между тем потребность в соборном служении неискоренима из человеческой духовной природы, и потребность в общей молитве (в церкви) служит тому наинеопровержимейшим доказательством. Церковь служит, по идее, Богу, но тем самым она удовлетворяет потребности соборного служения, стремится сплотить своих адептов в одно соборное целое. Общины первых христиан являли собой примеры такого единения верующих как «братьев во Христе». В Средние века Церковь, как известно, уже не стояла на такой нравственной и мистической высоте, однако все же она давала еще верующим твердое ощущение своего «места» и своего предназначения в жизни.

В наше время, когда секулярная культура почти во всех областях жизни получила решительное преобладание над культурой духовной, когда сама Церковь частично секуляризировалась, трудно, положив руку на сердце, объединять людей глубже, чем по формальному признаку конфессионально–литургического единства. Мы все ограничиваемся в лучшем случае тем, что Вл. Соловьев называл «домашним», или «храмовым» христианством²⁶¹.

Люди удовлетворяют свою потребность в общении и в «общем деле» в кружках просветительного, профессионального, политического, спортивного и т. п. характера. Мы не включаем сюда профсоюзы и вообще группы, объединенные на основе защиты своих экономических интересов, ибо эти группы и организации возникают по нужде, а не по мотивам более бескорыстного характера, о которых сейчас идет речь. Нечего и говорить, что объединения, возникающие по мотивам общего приятного времяпрепровождения, также не относятся к категории соборности — вся так называемая «светская жизнь», хотя и протекает не по линии защиты экономических интересов, все же удовлетворяет утонченным эгоистическим мотивам — половому соискательству, потребности в эксгибиционизме, карточной игре и т. п. В обилии такого рода сообществ, где принцип объединения носит подчас экстравагантный характер, можно видеть симптомы тоски по «общему делу», потребность уравновесить пустоту самобытия хря бы внешним общением.

Что же касается кружков более культуртрегерского или творческого характера, то за последние десятилетия заметно их хирение: у людей все меньше остается свободного времени, и социально–экономические или политические интересы, не говоря уже о замыкании в «быт», все сильнее довлеют над интересами сильнее творческого характера.

Сама система воспитания в англосаксонских странах, построенная по стандартам (ее полусознательная цель — воспитать «человека массы», с одной стороны, и стимулировать эгоцентристскую «погоню за счастьем» — с другой), почти не дает сколько–нибудь полноценных импульсов для воспитания в духе положительной свободы. Идея служения не внедряется в сознание, наоборот, все воспитание ведется по линии ути–литарно–эвдемонистской.

Психологически понятно поэтому, что *наиболее* углубленные и жертвенные натуры склоняют свое ухо к коммунистической пропаганде, ибо коммунизм претендует на то, чтобы говорить от имени «всего передового человечества», и радикальная секулярность коммунизма на деле есть поставленная вверх дном религиозность. В системе коммунизма

англоамериканской литературе. Содружество (fellowship) англиканских и православных христиан, существующее в некоторых городах Великобритании и Соединенных Штатов Америки, издает даже журнал под названием “Sobornost”» (Лосский Н.О. Характер русского народа. «Посев», 1957, кн. 1, с. 11–12; Лосский Н.О. Условия абсолютного Добра. М., 1991, с. 246).

²⁶¹ Во второй речи «В память Достоевского» В.С. Соловьев писал: «Внешняя церковь заключает в себе истинную веру, но эта вера здесь так слаба, что ее достает только на праздничные минуты. Это — храмовое христианство... Есть другой вид или степень христианства, где оно уже не довольствуется богослужением, а хочет руководить деятельной жизнью человека... Это есть христианство домашнее... Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть вселенским. Оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие» (Соловьев В.С. Сочинения в 2–х тт. М., 1988, т. 2, с. 302–303).

(каким он может представляться со стороны) потребность соборного служения — и притом носящая характер мирового заговора — может целиком удовлетворяться, если оставить в стороне саму природу коммунистического идеала, антидуховного и античеловеческого. Но о природе коммунистического идеала новообращенные западные коммунисты и их *попутчики* думают меньше всего, ибо вовлекаются в орбиту коммунизма скорее по мотивам отталкивания от пустоты их «капиталистической жизни». Они больше увлекаются стимулами, чем объективной природой конечного идеала, для распознавания которого требуется тонкое моральное чутье.

Все эти рассуждения сводятся, в сущности, к одному: пустота отрицательной свободы может лишь временно и самообманно заполняться наслажденчеством, делячеством, отвлечениями, развлечениями и всеми подобиями их, которые в таком обильном количестве предлагаются «потребителям». Но сознание бессмысленности так проводимой жизни, сознание отсутствия духовной целенаправленности незатухаемо: оно дремлет в каждом. Человечество подсознательно ждет Прометея, который похитил бы огонь с неба и зажжет тлеющие на дне души уголья духовного творчества. По тонкому замечанию Фрейда, «человек бывает не только хуже того, чем он о себе думает, но и лучше того, чем он о себе думает».

Идеи оказываются, в конце концов, более мощной силой, чем пушки и атомные бомбы, хотя бы потому, что являются источником этих самых орудий. Если человека не воспитывать в духе служения благим идеям, он будет служить идее зла. Мораль духовного нейтралитета ложна в самой своей основе, такая мораль зачеркивает смысл морали как учения о добре и зле. «По ту сторону добра и зла» не дано стать никому.

Успех коммунизма объясняется не только экономическими причинами — например, социально-экономической отсталостью стран, где комагентам, конечно, легче ловить рыбу в мутной воде и компенсировать сознание социально-экономической отверженности иллюзиями «светлого будущего», за которое надо бороться. Но, помимо того и сверх того, решающее значение в успехе коммунизма имеют духовные факторы — недаром такой сравнительно высокий процент интеллигенции на Западе столь восприимчив к коммунистической пропаганде. Коммунизм апеллирует не только к низшим, но и к высшим струнам души. Те, которые предали делу коммунизма ради служения «прогрессу», во всяком случае, руководимы мотивами идеалистического характера. Коммунизм по-своему ставит и решает вопросы о смысле жизни, находя его в служении грядущему «земному раю». В писаниях Маркса этот мессианистский элемент выражен достаточно ярко. При философском анализе «этики коммунизма» в сознательном пласте этой этики обнаруживается тот же экономический утилитаризм (коллективный эгоизм рабочего класса), который лежит и в основе капитализма. На деле этика коммунизма есть этика безжалостного идеализма, и коммунизм силен более всего именно этим «категорическим императивом» служения грядущему человечеству и жадной разрушения «старого мира». Так именно воспринимается коммунизм в подсознании наиболее жертвенных и наиболее бесчеловечных — его носителей. И даже аргумент о применении жестоких насилий коммунистами не снижает в глазах слишком многих субъективной убежденности в ценности коммунистического идеала. Ведь *«насилие не только побеждает, но и убеждает, если за этим насилием стоит идея»* (Леонтьев)²⁶².

Американская пресса не так давно выражала удивление по поводу того, какой сравнительно высокий процент американских солдат поддался коммунистической пропаганде, подкрепленной насилием. На это президент Эйзенхауэр правильно ответил, что он поражен тем, какой это малый процент, принимая во внимание, что большинство пленных до своей «индоктринации»²⁶³ ничего не знало о коммунизме (и, добавим от себя, вряд ли

²⁶² Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1885, т. 1, с. 80 (цитируется неточно).

²⁶³ Индоктринация — знакомство с каким-либо учением, теорией, принципами.

имело понятие о том, что на свете существуют какие-то «идеологии»).

Но ошибочно думать, что одних курсов по изучению и разоблачению коммунизма было бы достаточно: для этого необходимо поставить вопрос о духовном содержании демократий, т. е. о природе духовного идеала вообще. А это предполагает существенную переоценку стандартных ценностей, преодоление тех слепо-эвдемонистских и слепо-утилитарных «идеалов», которыми живет молодое поколение Запада. Значит, коммунизм не может быть побежден только стремлением удержать «status quo»²⁶⁴ — как в геополитическом, так и в духовном смысле этого выражения. Для успешной борьбы с коммунизмом необходим переход свободы в наступление. Но этот переход в наступление предполагает переосмысление ценности отрицательной свободы в духе свободы положительной, т. е. он предполагает существенную внутреннюю перестройку психики. На позициях одной отрицательной свободы невозможно сохранить даже эту самую отрицательную свободу, ибо то ценное, что есть в отрицательной свободе, получает свою санкцию и свой конечный смысл в свете свободы положительной. Но, с другой стороны, нельзя забывать того, что обретение положительной, истинной свободы невозможно механическим искоренением свободы отрицательной. Ибо отрицательная свобода есть жизнепитающий корень свободы положительной, и вопрос здесь стоит о сублимации отрицательной свободы, об органическом претворении ее в свободу положительную.

Отрицательная свобода выражается в двух основных формах: в самоутверждении и в самоуслаждении. В этой главе мы говорили преимущественно о самоуслаждающей свободе, ибо самоутверждающейся свободе посвящена глава «О моральной свободе». Поэтому здесь мы будем говорить о ней только в общей перспективе.

Самоутверждающаяся отрицательная свобода приводит к нарушению моральных законов и норм, вносит порчу в моральный состав личности. Самоутверждающаяся свобода делает личность рабой сил зла — эта истина по-разному провозглашалась пророками и сердцеведами, и наш Достоевский дал в своих произведениях классические примеры этой злой «диалектики свободы».

Что же касается самонаслаждающейся свободы, то на дне ее самоуслаждения обнаруживается пустота, делающая само услаждение в конечном итоге фиктивным. Самопресыщение отрицательной свободы сводит на нет эту самую свободу.

В самоутверждающейся свободе свобода пожирает самое себя в огне адского пламени греха. В самоуслаждающейся свободе огонь свободы затухает, и окружающая такую свободу фантазмагория фикций рассеивается, обнаруживая на своем дне пустоту. Эта пустота сама становится бременем и неизбежно ищет заполнения. Если пустота самоуслаждающейся свободы не заполняется положительным содержанием, она неизбежно заполняется содержанием отрицательным. Ради заполнения разъедающей пустоты свобода становится готовой пожертвовать собой.

Самоутверждающаяся отрицательная свобода, пытаясь стать «по ту сторону добра и зла»²⁶⁵, сама становится непосредственным источником зла.

Самоуслаждающаяся отрицательная свобода, пытаясь стать «по сю сторону добра и зла», становится опосредствованным источником зла, поскольку готова стать орудием злой воли, чтобы только избавиться от саморазъедающей пустоты.

Самоутверждающаяся свобода динамична, но динамика эта оказывается разрушительной, а не творческой.

Самоуслаждающаяся свобода статична, но именно поэтому загнивает заживо.

Итак, разрушение и самозагнивание оказываются злыми плодами отрицательной

264 Существующий порядок вещей (пат.).

265 Название книги Ф. Ницше.

свободы, поскольку она стремится пребывать в своей отрицательности.

Только в творчестве и в служении свобода не уничтожает самое себя, а приумножается. Ибо сущность свободы заключается в самотрансцендировании, в добровольном самоотрицании, через которое свобода становится свободой.

Свобода не есть нечто статическое, нуждающееся лишь в охране. Свобода динамична, но динамика ее должна быть творческой, а не разрушительной. Свобода восполняет и находит себя в служении. Творчество всегда и есть служение, но — дерзающее, а не рабски покорное. О свободе можно было бы повторить сказанное Ницше о человеке: «Великое в свободе то, что она есть мост, а не *цель*»²⁶⁶. Но свобода есть единственный мост, через который человек может пройти в мир духа. Элемент риска в свободе неизбежен, и потому свобода никогда не может быть «обеспеченной». Свобода «обеспечивает» себя только постоянным возвышением над собой, постоянным дерзанием. Но дерзание это должно совершаться во имя ценностей, высших, чем сама свобода, иначе свобода неизбежно становится на гибельные пути самоутверждения и самоуслаждения и диалектически теряет себя.

Один из парадоксов современного мира состоит в том, что обладающие свободой не ценят ее и, стремясь сохранить ее механическими путями, теряют сам пафос свободы, в то время как лишённые свободы стихийно тянутся к ней, но еще не находят достаточно мужества, чтобы активно бороться за достижение свободы.

СТРАХ И ВОЛЯ К ИЛЛЮЗИИ

Человеку свойственно создавать себе иллюзии. В древнее время этой волей к иллюзии была продиктована легенда о золотом веке — «аигеа prima sata»²⁶⁷. Да и в наше время вздохи стариков по поводу того, что в «их» время все было иначе — разумней — лучше, вошли в поговорку. Мы все, с достаточным основанием или без одного, имеем неискоренимую тенденцию идеализировать прошлое, по крайней мере наше прошлое, которого мы были сопричастниками. Далеко не всегда эта тенденция иллюзорна, иногда «доброе старое время» было действительно лучше, лучше нашего — именно нашего страшного времени особенно. Впрочем, также и о страшных временах нередко вспоминают с особенной симпатической грустью, ибо в великих испытаниях закаляется, если не разрушается, дух. «Что пройдет, то будет мило»²⁶⁸. Конечно, к «чистой» грусти о прошлом присоединяется и психоаналитический элемент: если в настоящем мы унижены, то ведь «были когда-то и мы рысаками». Значит, мы не исчерпываемся нашим нерадостным настоящим. Отождествляя себя с лучшим и более ярким прошлым, мы и сами этим самым возвышаемся в своих собственных глазах, не говоря уже о нынешнем племени, которое уже

²⁶⁶ Парафраз изречения Заратустры: «В человеке важно то, что он мост, а не цель...» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 2, с. 9).

²⁶⁷ Цитата из Овидия («Метаморфозы», 1,89): Первым век золотой народился (Овидий. Собрание сочинений. СПб., 1994, т. II, с. 11).

²⁶⁸ Заключительная строка стихотворения А.С. Пушкина «Если жизнь тебя обманет» (1825):

Сердце в будущем живет;

Настоящее уныло:

Все мгновенно, все пройдет;

Что пройдет, то будет мило.

(Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10-ти тт.

М., 1981, т. II, с. 51).

Ср. с высказыванием А.П. Чехова из повести «Степь»: «Русский человек любит вспоминать, но не любит жить...» (Чехов А.П. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1962, т. 6, с. 71).

«не то». «Богатыри — не вы»²⁶⁹.

Оправданно ли это наше стремление к возвеличению прошлого или нет — во всяком случае, мы имеем здесь дело с человеческой, слишком человеческой иллюзией, строящей воздушные замки из прошлого. Пойти против этой тенденции несказуемо трудно, подчас человечески невозможно, ибо, осуждая свое прошлое, мы этим самым осуждаем самих себя, не оставляя себе даже той внутренней твердыни благих воспоминаний, на которые имеет право и заключенный в изоляторе. Право на иллюзию есть одно из неотъемлемых прав человека, и лишить его человека было бы верхом жестокости. Но представим себе, что мы действительно жили “во лжи”, что мы создали себе миф, возвышающий нас обман из нашего прошлого. В таком случае нравственным долгом прозревшего является осуждение такого прошлого, разрушение иллюзий о прошлом. И в таком случае только страх очутиться перед разбитым корытом настоящего, будучи притом лишенным утешения от мнимых богатств прошлого, удерживает нас от действительного осуждения прошлого. В таком случае страх перед утерей любимой иллюзии становится врагом истины. А что многие не страшились разбивать иллюзии прошлого и начинать жить как бы сызнова, доказываются житиями святых, которые нашли в себе силы отказаться от лжи прошлого ради истины вечного.

И значит, эти святые были до своего обращения рабами прошлого. Не являемся ли и мы рабами прошлого, пропущенного сквозь увеличительное стекло нашей гордости? Не заходит ли наша идеализация прошлого иногда до степени отрицания явно дурного прошлого? Ницше подслушал такой разговор между волей и разумом. «“Ты сделал это”, — говорит разум. “Нет, я не могла сделать этого”, — говорит воля. И, в конце концов, разум уступает»²⁷⁰. Не бывают ли и в нашей жизни примеры такого отрицания постыдности прошлого ради самолюбия настоящего? В противном случае прошлое становится балластом настоящего и будущего, и, только сбросив этот балласт, можем мы обрести освобождение...

В наше время мечта о золотом веке из прошлого как бы перенесена в будущее. Современный человек редко имеет благоговение к историческому прошлому (хотя по-прежнему идеализирует свое прошлое). Он даже с неохотой изучает историю своей собственной страны. Он весь устремлен в будущее, которое, в отличие от прошлого, зависит от его воли — по крайней мере, так думает он.

Социализм перенес мечту о золотом веке в будущее, зажегши сердца многих мессианской жадной строительства этого благого будущего. Мечта о будущем имеет ведь то неоспоримое преимущество перед идеализацией прошлого, что, как правило, мы устремлены к будущему, что мы можем ускорить его осуществление. И главное, сколько бы раз ни обманывало нас будущее, ставшее настоящим, перед нами всегда открыты новые горизонты нового будущего.

Мы все живем в кредит у будущего и смело делаем долги у будущего, редко помышляя о неизбежной расплате. Между тем в отношении к будущему существенно важно, руководимся ли мы *идеалом* или *утопией* ²⁷¹, Как идеал, так и утопия — *ex definitione* ²⁷² — неосуществимы. Но их недостижимость лежит в разных плоскостях,

²⁶⁹ Цитата из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Бородино» (1837) (Лермонтов М.Ю. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1986, т. 1, с. 43).

²⁷⁰ Афоризм 68 из 4-го отдела книга Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла». Ср. перевод Н. Полилова: «“Я это сделал”, — говорит моя память. “Я не мог этого сделать”, — говорит мне моя гордость и остается непреклонной. В конце концов память уступает» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 291).

²⁷¹ См.: Франк С. Ересь утопизма. Новый журнал, 1944. [Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972; Родник. 1989, № 6; Квинтэссенция. Философский альманах. 1991. М., 1992, с. 378–395; Социс. 1994, № 1, с. 126–134].

²⁷² По определению (лат.).

измеряется разными критериями оценки. Идеал недостижим, но даже несовершенное осуществление идеала приближает к нему действительность, поднимает ее на высшую ступень. Утопия недостижима совсем в другом смысле; что касается достижимости, то часто она кажется достижимее идеала. Она легче вмещается в массовое сознание. И главное, она легче кажется не только осуществимой, но уже осуществленной: воля к иллюзии реальна и по отношению к настоящему: на короткое время можно уверить нищих, что они — богачи, еще легче уверить богатых, что они — нищие. Но осуществление утопии есть всегда насилие над действительностью, которая завлекается при этом густым дымом фикций. Иногда эти фикции в государственном порядке объявляются реальностями — большевистский режим служит тому ярким примером. Утопии формально, фиктивно осуществимы террором. Однако такое осуществление не только не приближает нас к взыскуемой утопии, но отдаляет от нее. Вместо утопии получается трагическая карикатура на утопию.

С. Франк в своей замечательной статье «Ересь утопизма» показал, что одержимость утопией есть всегда заклятие свободы. Воля к иллюзии убивает здесь свободу, даже в том случае, если мы имеем дело с утопией свободы.

Утопия есть всегда идол. Она приводит или к пустому мечтательству, или к одержимости. Одержимый утопией теряет свою внутреннюю свободу и стремится лишить этой свободы других.

По слову Бердяева, «идол духовно не питает». Стремление к идеалу облагораживает душу, дает ей силы подниматься и после падения. Стремление к утопии всегда приводит к одержимости, нетерпимости, фанатизму, утере нравственных критериев.

Служащий идеалу, служащий истинному Богу также стремится распространить свою веру, но он делает это путем проповеди, путем личного примера. Одержимый утопией подменяет проповедь пропагандой, вдохновение — подстрекательством. Он стремится «индоктринировать» других, «заразить» их своим фанатичным энтузиазмом. Проповедь обращена к свободной человеческой воле, она взывает к совести, к разуму. Пропаганда и агитация, в отличие от этого, основаны на массовом внушении, на массовом гипнозе, они не столько «убеждают», сколько «заражают».

Коммунисты теоретически различают «метод убеждения» и «метод насилия». Но их «убеждение» всегда есть ультиматум: за ним стоит весьма недвусмысленная угроза.

Воля к иллюзии есть смертельный враг свободы. Наоборот, воля к истине всегда вытекает из свободы духа и приводит к освобождению, и притом в двойном смысле. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»²⁷³. С одной стороны, воля к истине предполагает свободу, нашедшую в себе силу предпочесть истину «нас возвышающим обманам». С другой стороны, обретение истины имеет освобождающий эффект. К истине может стремиться только свободный духом. Истина не терпит духовного рабства. Выражение «раб истины» оскорбляет наш духовный слух и есть, по существу, «*contradictio in adjecto*»²⁷⁴. Ибо истина не открывается духовным рабам, и обретение истины не может поработать. Поработать нас может лишь нечто чуждое нам, истина же имманентна духовной природе человека, через свободный дух мы соприкасаемся с истиной.

Однако эта истина необратима: не всякая свобода ведет к истине. Возможны и действительны **«соблазны свободы»**.

Одна из главных истин о свободе заключается в том, что свобода не должна быть самоцелью. Свобода хотя и самоценна, но не самодовлеуща. Свобода есть необходимое условие достижения истины и жизни в истине. Но коль скоро свобода становится самоцелью, коль скоро свобода достигается — сама по себе она не может удовлетворить наш дух. Если наш дух не устремлен к высшим ценностям, то огонь свободы или затухает, или разгорается

²⁷³ См. прим. 55 на с. 894.

²⁷⁴ Противоречие в определении (лат.).

адским пламенем.

Огонь свободы затухает, когда мы не знаем, что нам делать со свободой, когда мы размениваем свободу на житейские прихоти и лишаемся высшего смысла жизни. Тогда внешне данная свобода внутренне утрачивается нами, и мы становимся под благом свободы рабами мелких нужд и прихотей. И тогда мы теряем готовность бороться за свободу и потенциально уже соглашаемся на рабство, лишь бы нас оставили в покое. («Свету ли провалиться, или мне чай пить»²⁷⁵.) ***Но победившая ложь не оставит нас в покое и заставит нас силой служить себе.***

И огонь свободы разгорается адским пламенем, когда, обожествив свою **свободу**, мы не признаем ее у других, сметая с пути все препятствия. Но тогда мы отрицаем свободу как универсальный принцип и узурпируем ее только для себя.

Обе эти формы идолопоклонства свободе (ее самозатухание и ее абсолютизация) приводят нас разными путями к духовному рабству: в одном случае через равнодушие к свободе, в другом — через открытую вражду к свободе.

Нам некуда бежать от свободы: мы должны или принять ее и исполнить, или, обожествив свободу, испытать все адские соблазны, которые скрыты на ее дне. «Человек приговорен к свободе» (Сартр)²⁷⁶.

В метафизической основе воли к иллюзии лежит, в сущности, пле-ненность временем, рабство у времени. Это рабство у времени может проявляться в трех различных формах: рабства у прошлого, рабства у будущего и рабства у настоящего. Рабство у прошлого заключается в прикованности духовного взора к прошлому, которое при этом подкрашивается, если даже не мифологизируется. Подобная плененность «прекрасным» или «величественным» прошлым парализует нашу волю к действию, лишает нас пафоса стремления к будущему. Очень часто такие люди неплохо приспосабливаются к окружающей их действительности, но духовные силы их парализованы идолопоклонством у прошлого. Такие люди, духовно говоря, «консерваторы», «реакционеры», иногда (но не обязательно) также и в политическом смысле слова.

Рабство у будущего заключается в исключительной устремленности к будущему при невнимании к настоящему и при пренебрежении к прошлому. Это — тип «футуриста», или «прогрессиста», или одержимого манией предприимчивости «бизнесмена». Именно такие люди подменяют стремление к идеалу стремлением к утопиям. Они не умеют ценить настоящий момент и не любят вспоминать о прошлом. Мало того, они постепенно теряют из виду смысл своих стремлений: или жажда приумножения капитала становится для них самоцелью, или они становятся рабами политической утопии и мании власти (которая из средства также становится самоцелью). Такие люди — «активисты», теряющие даже способность созерцания. Ради мнимого будущего они жертвуют реальными ценностями настоящего.

И наконец, рабство у настоящего находит свое выражение в эпикурействе, высшего (гурманство, снобизм) или низшего стиля (пьянство, разврат). Мировосприятие таких людей — «точечно», они не выходят из движущейся точки настоящего — в противовес «футуристам» или «консерваторам», которые живут все-таки в двух измерениях времени. Поэтому тип эпикурейца духовно уже типа консерватора или футуриста. И главное, их настоящее также оказывается иллюзорным, так как истинное настоящее устремлено к будущему и вырастает из прошлого, оно динамично и исторично, оно есть монада целостного времени, а не эфемерная точка. Настоящее вне перспективы будущего и вне

²⁷⁵ Слова героя «Записок из подполья»: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» (Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 2, с. 497).

²⁷⁶ См. прим. 228 на с. 908.

озаренности прошлым — абстракция, оборачивающаяся иллюзией. Такие люди только «забываются» в настоящем, тут же исчезающем на их глазах. Подсознательно сознавая эфемерность своего «точечного» существования, они отравляют себя сладким ядом эпикурейства, на дне которого содержится горечь его преходящести и самообманности.

Только тот не раб времени, кто укоренен в вечности и кто смотрит на само время «sub specie aeternitatis»²⁷⁷. Истинно свободный духом ценит прошлое, поскольку оно озаряется светом вечности, и тогда прошлое внушает ему благоговение без идолопоклонства. Он устремлен к будущему, потому что стремится воплотить в нем вечные ценности. Будущее вне перспективы вечности неизменно оказывается мнимой величиной. И он ценит настоящее, когда на него падает светлая тень вечности. Только то настоящее не эфемерно, которое озарено светом вечности.

Остается незыблемой истина, что ложное отношение ко времени — абсолютизация того или иного аспекта времени — неизбежно приводит к духовному рабству у времени и порождает иллюзии, которые являются симптомом потаенной неудовлетворенности нашего духа. Ибо время само есть великая иллюзия, и истинное время есть, по слову Платона, «движущийся образ вечности»²⁷⁸.

ИДОЛАТРИЯ²⁷⁹ СВОБОДЫ ИДЕЯ СВОБОДЫ В СОВРЕМЕННОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Мы указывали уже на своеобразную структуру свободы, в силу которой свобода является центральной, не отчуждаемой самоценностью, но не высшей абсолютной ценностью. Отсюда следует, что всякое мировоззрение, «видящее в свободе в лучшем случае «инструментальную» ценность и подчиняющее человеческую личность кумирам экономики, политики, общества, даже понятому деспотически Богу, — всякое такое имперсоналистское мировоззрение является антигуманистическим, по своему духу и тем самым подготавливает почву для подавления личности и личных свобод. Как хорошо говорил Рабиндранат Тагор, «человек не должен быть рабом даже во имя истины и добра».²⁸⁰

Мы подчеркивали также, что одно утверждение формальных свобод, без духа и атмосферы свободы, без учета всего целостного спектра свободы, приводит к иссякновению любви к свободе, к восприятию свободы как пустоты, требующей любого заполнения. Так возникает современная версия «бегства от свободы».

С другой стороны, всякое мировоззрение, не только делающее из свободы центральную самоценность, но абсолютизирующее свободу, — всякое такое анархическое мировоззрение освящает право на произвол, какими бы глубокомысленными софизмами этот произвол ни прикрывался.

²⁷⁷ С точки зрения вечности (лат.).

²⁷⁸ «Тимей», 37d (Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994, т. 3, с. 439–440).

²⁷⁹ Т. е. превращение свободы в идол, божество (от фр. *idolâtrie* —идолопоклонство).

²⁸⁰ Применительно к человеку Р. Тагор ограничивал действие причинности пределами физической сущности человека, его тела. Что касается духовной сущности человека (личности), то здесь уже имеет место индетерминизм: «Этого человека–личность нужно искать в области полной свободы от необходимости...» (Тагор Р. Личное. М., 1922, с. 10). Тагор развивал мысль о возможности достижения «полной свободы» в духовном мире, где нет «ослепляющих повязок природы», где утверждается мистическая связь с Богом посредством «высшей любви». Такая свобода, по мнению Р. Тагора, несовместима с необходимостью, они взаимно исключают друг друга: «...та сторона нашей жизни, которая направлена к бесконечности, ищет не обогащения, но свободы и радости. Тут кончается господство необходимостей...» (Тагор Р. Творчество жизни (Сидхна). М., 1917, с. 200). См. также: Питман А.Д. Современная индийская философия. М., 1985, с. 171.

Свобода не может быть божеством. Идолатрия свободы приводит к нарушению естественной иерархии свободы. Всякая идолатрия свободы есть прометеевский грех — узурпация священного огня свободы только для себя. Тогда огонь этот становится пожирающим пламенем, с которым не могут справиться похитившие его и в котором они в конце концов сгорают.

В XIX веке большинство популярных мировоззрений имело уклон в детерминизм, который считался последним словом науки, В результате человеческая личность приносилась в жертву безличным идолам.

В XX веке новым идолом стал безудержный индетерминизм с его безблагодатной идолатрией свободы.

Эту сверхчеловеческую свободу провозгласили еще в XIX веке Штир-нер и особенно Ницше. Бессмертные образы соблазнов сверхчеловеческой свободы представлены у Достоевского, где в лице Кириллова, Раскольникова, Ивана Карамазова показано, как беспредельно понятая свобода приводит к идее «права на преступление» и к духовному или физическому убийству или самоубийству. Проповедующие такую свободу становятся одержимыми сверхчеловеческой гордыней, то есть впадают в жесточайшее рабство у самих себя, у собственной непросветленной самости.

Проповедь такой сверхчеловеческой свободы неизбежно нарушает богоустановленную иерархию ценностей, («Не я, не я — благие иерархи высокий свой запечатлели смысл». — Андрей Белый²⁸¹.)

Такая сверхчеловеческая свобода приводит к самообожествлению. Трагедия такой свободы — в невозможности осуществить этот люци-феровский идеал. Желая стать беспредельно свободным, человек становится одержимым силами зла. Вместо богоподобного он становится сатаноподобным. Трагедия сверхчеловеческой свободы — в ее неизбежном, имманентном вырождении в рабство у сил зла. Узурпация свободы приводит к утере самой свободы. Это — старая и вечно новая истина, провозглашенная великими сердцеведами.

Однако наша эпоха выдвинула более тонкий соблазн идолатрии свободы — «философию горделивого отчаяния» современного экзистенциализма. Здесь больше нет иллюзий светлого царства горделивого сверхчеловека. Наоборот, здесь есть сознание онтологического бессилия человека, его потерянности в бытии. Но здесь гордо одинокая свобода человека утверждается вопреки этому бессилию. Афоризм Хайдеггера «Человек есть в своем бытии невластный бог»²⁸² является лучшим выражением духа этого не агрессивного уже, а защитного самоутверждения человеческого «я». Философия экзистенциализма, в отличие от надрывного оптимизма Ницше, — глубоко пессимистическая *философия*. Она призывает скорее к мужеству отчаяния, чем к победе над врагом. Атеизм современного экзистенциализма — не торжествующий, а «скорбный» атеизм, не желающий, однако, отказаться от своей скорби. («Так что вам до меня, что вам тоска моя, она лишь для меня, с ней не расстанусь я». — Гете, перевод Тютчева²⁸³.)

Наряду с экзистенциализмом еще более тонкую форму «идолатрии свободы» представляет учение Бердяева, где дана неудачная, но по-своему титаническая попытка примирить мораль творческого дерзания с «благой вестью» христианства.

²⁸¹ Цитата из стихотворения «Дух» (1914) из сборника «Звезда» (Пг., 1922). См.: Белый А. Собрание сочинений. Стихотворения и поэмы. М., 1994, с. 305.

²⁸² Ср. с тем, что писал М. Хайдеггер в «Письме о гуманизме»: «Человек не господин сущего. Человек — пастух бытия... Человек — сосед бытия» (Проблема человека в западной философии. Сборник переводов. М., 1988, с. 338). См. также: Габитова РМ. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.

²⁸³ Стихотворение из «Вильгельма Мейстера»: «Кто хочет миру чуждым быть...» (Тютчев Ф.Я. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 248).

Поэтому мы посвятим ряд глав изложению и критике главных разновидностей современного экзистенциализма. Это тем более уместно, что на русском языке нет ни одной книги, где современный экзистенциализм трактовался бы более или менее подробно²⁸⁴. Помимо того, современный экзистенциализм дает благодарный материал для понимания духа современной патологии свободы.

Предварительное пояснение

Термин «экзистенциализм» происходит от слова «экзистенция» — существование. Но слово это употребляется здесь в особом смысле, ничего общего не имеющем с его традиционным значением. Обычно в философии слово «существование» употреблялось в значении низшего бытия в противовес подлинному бытию. В Средние века «существование» обычно противопоставлялось «сущности», причем «сущности» принадлежал приоритет перед «существованием». Существование нередко рассматривалось как предикат сущности (на чем были построены схоластические доказательства бытия Божия, в котором сущность и существование совпадают). В русском же разговорном языке чеховских времен кличка «существователь» имела даже презрительный оттенок: дескать, тем только и занят, чтобы существовать.

Но в экзистенциальной литературе слово это (введенное Киркегором) приобрело значение конкретного, специфически человеческого бытия, в отличие от бытия вещей и существ, неспособных к самосознанию и свободе. Противопонятием конкретной «экзистенции» здесь является абстрактная «сущность», и дуализм экзистенции–сущности равнозначен дуализму конкретного, индивидуального и абстрактного общего. Это подтверждается и генезисом самого экзистенциализма.

КИРКЕГОР, РОДОНАЧАЛЬНИК ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА²⁸⁵

²⁸⁴ Книга Льва Шестова «Киркегор и экзистенциальная философия» посвящена Киркегору, а не современному экзистенциализму.

Из богатейшей литературы об экзистенциализме, перечислять которую здесь нет никакого смысла, упомянем следующие, наиболее ценные, по нашему мнению, труды: Barrett W. What is existentialism? New York, 1947; Fritz E. Theologie ohne Gott. Zurich, 1946; Hubben W Four prophets of our destiny. New York, 1952; Muller /. Existenzphilosophie und katholische Theologie. Wahl /. A short history of existentialism. New York, 1949; Wild /. The challenge of existentialism. Indiana Un. Press, 1955; Kuhn H. Encounter with Nothingness. 1949.

Особенно рекомендуем книги Wahl'a, Wild'a, Kuhna.

Резко отрицательное отношение к экзистенциализму дано в книге: Ruggiero G. Existentialism: desintegration of man's soul. New York, 1948.

[Нелишним будет указать несколько книг, изданных в России в советский период, но и по сей день не утративших своего научного значения: Гайденко Я.Я. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики Серена Киркегора. М., 1970; Тавризян ГМ. Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977; Стрельцова ГЯ. Критика экзистенциалистской концепции диалектики. Анализ философских взглядов Ж.П. Сартра. М., 1974; Филиппов Л.И. Философская антропология Ж.П. Сартра. М., 1977; Гайденко Я.Я. Экзистенциализм и проблема культуры (Критика философии М. Хайдеггера). М., 1963; Типсина АМ. Философия религии К. Ясперса: Критический анализ. Л., 1982; Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия (Проблемы нравственной философии). М., 1989; Великовский С. Грани «несчастливого сознания». Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю. М., 1973; Кос–сцкЕ. Экзистенциализм в философии и литературе. М., 1980.]

²⁸⁵ На русском языке изданы произведения С. Кьеркегора:

Афоризмы эстетика // Вестник Европы. 1886, № 5;

Несчастнейший И Северные сборники. Кн. 1. СПб., 1908;

Наслаждение и долг. СПб., 1908 (Переиздание: М., 1994);

Эстетические и этические начала в развитии личности // Северный вестник. 1885, №1, 3,4;

Страх и трепет. М., 1993 (в сборник вошли: «Страх и трепет», «Понятие страха», «Болезнь к смерти»);

О понятии иронии // Логос. Философско–литературный журнал. 1993, № 4.

Основатель его, Серен Аби Киркегор (1809–1853) восстал против умозрительной философии Гегеля, против тенденции оправдывать мировой процесс его разумностью, сводя все диссонансы бытия к «антитезису», отрицательному моменту диалектики, составляющей, по Гегелю, закон саморазвития сущего²⁸⁶.

В сущности, протест Киркегора против Гегеля родился из той же эмоциональной подосновы, что и протест Белинского против слишком «дешевого» (ибо — только умозрительного) оправдания трагедий жизни «мировой гармонией», которой должно завершиться саморазвитие Мирового Духа (см. знаменитое письмо Белинского Боткину, ставшее прообразом бунта Ивана Карамазова против «мировой гармонии», с «возвращением билета Богу»²⁸⁷). Но то, что у Белинского было выражено фрагментарно, хотя и с неповторимой яркостью, превратилось у Киркегора в целое философское направление. И если бунт Белинского против Гегеля был одновременно и бунтом против христианства, то бунт Киркегора был бунтом «за» христианство против умозрительных его подмен.

Если традиционные логики критиковали Гегеля за «культ противоречия», за преувеличение «мощи отрицаний», то Киркегор критиковал Гегеля за мнимое разрешение противоречий — за слишком легкий синтез, перепрыгивающий с диалектической легкостью через мучительные противоречия бытия. Вера и разум, по Киркегору, непримиримы, и мысль его движется скорее в традиции тертулиановского «credo quia absurdum»²⁸⁸, чем ансельмовского «credo ut intelligam»²⁸⁹. «Познание действительности, — говорит Киркегор, — *не дает примирения с действительностью*, и умозаключение не есть спасение».

Главная цель религиозной философии Киркегора — подвести читателя как можно ближе к *«тайне веры»*, к принятию абсурда. Поэтому Киркегор беспощадно разбивает все философские спекуляции, прямо или косвенно подменяющие веру разумом.

В весьма абстрактных формулировках намечает он свое отрицание абстракций. «В противоположность абстрактному мыслителю, ставящему себе целью конкретное мыслить абстрактно, экзистенциальный мыслитель стремится абстрактное мыслить конкретно».

«Абстракция, — говорит он далее, — ни в чем не заинтересована. Существование же представляет собой для существующего насущный интерес. Существование не

²⁸⁶ См.: Малинин В.А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. М., 1983, с 179–185.

²⁸⁷ Имеется в виду письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 1 марта 1841 г., где он писал: «Ты — я знаю — будешь надо мною смеяться, о лысый! — но смейся как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т. е. гегелевской Allge-meinheit [Всеобщность]). Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития — а споткнешься — падай — черт с тобой — таковский и был сукин сын. Благодарю покорно, Егор Федорович (имеется в виду Гегель. — В.С.), — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверий, инквизиции, Филиппа II, и пр., и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови — костей от костей моих и плоти от плоти моея» (Белинский В.Г. Избранные письма. М., 1955, т. 2, с. 141–142).

О влиянии В.Г. Белинского на творчество Ф.М. Достоевского см.: Кирпо-тин В.Я. Достоевский и Белинский. М., 1976, с. 228–247.

²⁸⁸ Верю, ибо абсурдно (лат.) — см. прим. 181 на с. 882.

²⁸⁹ Верю, чтобы понимать (лат.) — изречение Августина, воспринятое Ансельмом Кентерберийским. (Подробнее см.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979, с. 228; Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979, с. 137–145).

бессмысленно. Но в существовании мысль чувствует себя в чуждой ей сфере».

Иначе говоря, Киркегор требует «личного мышления», стремящегося найти не «абстрактно–объективную», а «конкретно–субъективную» истину. И это не в смысле традиционного релятивизма, который для него лишь «абстрактно–субъективен», а в том смысле, что истина должна осветить мне мое индивидуальное предназначение, ответить мне на вопрос: «Что мне делать с собой?», или, говоря религиозно: «Как мне спастись?»

Еще иначе говоря, философия нужна Киркегору не для беспристрастного познания, а для конкретного действия. Само экзистенциальное философствование уже есть часть «экзистенциального» действия. И так как высшей задачей является для Киркегора «подвиг веры», то его философия в ее конечном определении есть «философия религиозного действия».

Для конкретного понимания духа экзистенциальной философии вообще и Киркегора в частности следует отметить прежде всего крайний *антропологизм* этого учения. Основой всех писаний Киркегора является человек, загадка его существования на земле. Но этот антропологизм носит в то же время сугубо религиозный характер. Киркегор стремится понять человека через его отношение к Богу, как бы повторяя знаменитое изречение блаженного Августина: «Что же ты хочешь познавать? — Бога и душу. — И ничего более? — Более ничего!»²⁹⁰

В этом отношении Киркегор ближе всех стоит к Паскалю — мыслителю, внимание которого также было устремлено прежде всего на человека, на загадочную противоречивость его свойств. «Что такое человек? — Ничто перед бесконечностью. Все перед Ничто. Середина между Ничто и Все... Что за химера человек! Что за чудо, что за раб противоречий! Судья над всем, ничтожный земляной червь, сокровищница истины, обиталище невежества. Гордость и позор Вселенной. Когда он гордится, я его принижаю. Когда он склоняется, я его возвышаю, и так далее, пока он не поймет, что он — непостижимая нелепость»²⁹¹.

Подобно Паскалю, Киркегор стремится понять человека как существо имманентно противоречивое, как «синтез времени и вечности», как «гражданина двух миров», живущего «на пороге двойного бытия»²⁹². Не человек как существо природное и социальное, лишь часть природы или часть общества, но человек как существо одинокое, человек, как он дан самому себе в самосознании, является главной темой его интереса. И здесь, в области «психологии глубин», в исследовании метафизики самосознания, Киркегор явился в философии пионером. До Достоевского и Фрейда он открывает на дне человеческой души первородный страх, затаенное чувство «априорной» вины, потаенное отчаяние, тайную волю к самоуничтожению. Характерно само заглавие его произведений: «Понятие ужаса», «Болезнь к смерти» (трактат об отчаянии) и т. д. По характеристике Киркегора, человек — существо раздвоенное, существо, мучимое «априорным» страхом и «априорным» чувством вины, существо невротическое, скрывающее от других и от самого себя носимое им в собственной душе «инферно».

Но он же открывает в последних глубинах духа волю к избавлению, религиозную жажду бессмертия и воссоединения с Богом через веру в Христа Искупителя. «Христос есть вечный современник души».

²⁹⁰ Августин. Монологи. 1, 2, 7 (см.: Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979, с. 71).

²⁹¹ Паскаль Б. Мысли. М., 1994, с. 65, 115.

²⁹² Цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева:

О вещая душа моя,

О сердце, полное тревоги —

О, как ты бьешься на пороге Как бы двойного бытия!

(Тютчев Ф. И. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 143).

Нужно было появиться Достоевскому, Ницше и психоанализу, чтобы оценить все эпохальное значение открытий Киркегора в области «тай–новедения духа». Здесь уместно провести обратную параллель между Киркегором и Ницше. Философия Ницше одушевлена духом сверхчеловеческой гордыни, философия Киркегора — страхом и отчаянием, преодолеваемыми в «подвиге веры». Но Киркегор — глубже Ницше, ибо он видел, что стремление к сверхчеловечеству таит на своем дне скрытое отчаяние от сознания ничтожества «человеческого, слишком человеческого», что гордыня есть попытка компенсации религиозного страха и религиозной пустоты.

Но в то же время Киркегор видел, что и в отчаянии человек становится одержимым тайной волей к отпадению от Бога, волей к Ничто. Недаром для него «предмет страха есть Ничто»²⁹³. И недаром в страхе он открыл не только отвращение от своего предмета, но и тайное влечение к нему. Иными словами, — подоплекой страха и отчаяния является опять–таки тайная воля к отпадению от Бога, становящаяся явной и агрессивной в гордыне.

И Киркегор призывает осознать беспредметное будто бы чувство вины как нравственную вину за злоупотребление свободой, как ответственность за каждый миг существования. Он призывает осознать «априорные» страхи как тайный страх Божьего суда, призывает к «мужеству отчаяния», с тем чтобы, искренне отчаявшись, найти путь к вере в Богочеловека — единственного оплота против соблазнов гордыни и уныния.

Философия Киркегора призывает человека прежде всего перестать играть ту или иную социальную роль — призывает его к абсолютной искренности. Лишь откинув свое прирожденное «метафизическое легкомыслие», откинув все самообольщения и самоутешения, отвергнув всех ложных идолов, можем мы проникнуться «экзистенциальным пафосом» — всей душой осознать ту великую ответственность, ту неизбежность выбора между Ничто и Абсолютным, которая рано или поздно предстанет перед человеком.

Наша жизнь, говорит он в одном из своих произведений, есть постоянное бегство от самих себя. Ибо нам по большей части не хватает мужества осознать всю страшную ответственность, которую налагает на нас звание человека.

: Это — вкратце о Киркегоре как о психологе.

Но Киркегор создал и свою философскую концепцию человека.

< Человек определяется Киркегором как существо парадоксальное, как существо, находящееся между Ничто и Абсолютным. Между тем разум человеческий невосприимчив к концам и началам. Разум чувствует себя естественнее всего в царстве Середины, в царстве рационально–постижимого, в царстве бытия как устоявшегося быта вещей, то есть в царстве природы и социальности. Пока человек пребывает на лоне природы или является членом социального миропорядка, он не знает тайны одиночества, ставящего его лицом к лицу с самим собой, со своей «самостью». Лишь наедине с собой раскрывается человеку безосновность его бытия. Закон достаточного основания имеет силу по отношению ко всему, что происходит в бытии, но теряет силу в отношении к возникновению или уничтожению бытия. В этом осознании безопасности бытия — метафизический источник удивления, которое составляет, по Аристотелю, начало философии.

Мало того, сознание своей безопасности пробуждает в человеке метафизический ужас перед бездной таинственного, непостижимого Ничто, из которого он изошел. Лишь религиозное переживание Непостижимого как Абсолютного, как Бога является залогом спасения человека. Киркегор при этом имеет в виду не «Бога философов и ученых», не Абсолют, как категорию, а «Бога Исаака, Авраама и Иакова» — живого Бога, «который может помочь»²⁹⁴. Лишь в соприкосновении души с живым Абсолютным достигается «разрыв имманентности» — выход к «мирам иным».

²⁹³ См. прим. 134 на с. 900.

²⁹⁴ Слова из «Амюлета» («Мемориала») Паскаля. См.: Паскаль Б. Мысли. М., 1994, с. 61–62.

Но если Абсолютное по смыслу своего понятия, непостижимо для разума, то тайна христианского Откровения — тайна Боговоплощения, страдания и смерти Сына Божия — не только непостижима рационально, но и противоречит разуму. Принятие христианского учения означает поэтому *«распятие разума»*. Здесь Бог становится человеком, трагизм переносится, таким образом, в недра божественной жизни. С точки зрения традиционно-рациональных представлений о христианстве, это — непостижимый парадокс. Но лишь в принятии этой непостижимой разуму, но близкой сердцу тайны преодолевается ужас бесосновности бытия, отчаяние от потерянности в бытии.

Итак, человек должен прежде всего вернуться к себе, стать самим Собой, а не просто особью человеческого рода. Это — первое требование киркегоровской этики. Ибо только тот, кто стал самим собой, способен принести себя в жертву Богу.

Но, с другой стороны, если человек желает остаться только самим собой, он противится своему предназначению служения Богу. Ибо «кто хочет душу свою спасти, тот потеряет ее, а кто потеряет ее — спа-сется»²⁹⁵.

Следовательно, найти самого себя — лишь первая задача, которая нуждается в восполнении ее главным заданием — служением Богу.

Поэтому религиозная вера является для Киркегора не прибежищем слабых, а *подвигом*. И поэтому истинный герой для него — *«герой веры»*. Выше «рыцаря Добра» — Сократа он ставит «рыцаря веры» — Авраама, не побоявшегося принести в жертву Богу своего единственного сына. На примере потрясающего описания жертвы Исаака Авраамом Киркегор ярко иллюстрирует свою любимую мысль о возможном конфликте между моралью и религией и о безусловном превосходстве ценностей религиозных перед ценностями только моральными²⁹⁶.

Суммируя, можно сказать, что Киркегор раньше, чем кто-либо другой, выразил в своем творчестве кризис гуманизма — тот самый кризис, который в мире мысли возвестили несколько позднее Маркс и Ницше и свидетелями которого на практике мы все являемся. Если у Маркса при этом человеческий лик растворился в классовом коллективе, то у Ницше человек объявляется лишь мостом к сверхчеловеку. Маркс и Ницше были принципиальными атеистами, что вполне последовательно: отрицание человека означает и отрицание Бога, и наоборот.

Но Киркегор пережил кризис гуманизма глубоко своеобразно: подобно Достоевскому, он протестовал против гуманизма во имя Божье. Точнее, он требовал, чтобы гуманизм вернулся к своим первохристианским источникам, проникся ими, стал «теогуманизмом». Киркегор беспощадно разбивает иллюзии о человек, как о метафизически и этически самодостаточном существе, нуждающемся лишь в совершенствовании. Человек для него есть «между», переход. Но переход не к сверхчеловеку, а к героическому принятию Креста. По Киркегору, христианство — религия героизма веры. Недаром этой стороной своего учения он повлиял на Ибсена: образ Бранда навеян именно Киркегором.

Не случайно на этой же почве у Киркегора под конец жизни возник конфликт с датским духовенством. Тот обмирщенный, обуржуазненный, духовно-благовидный протестантизм, который был стилем христианства в Европе XIX века, был для Киркегора равнозначен величайшему лицемерию. И когда епископ Мартенсен (глава датского духовенства) был назван после смерти, на могиле, «свидетелем истины», то Киркегор глубоко возмутился: он не мог бы назвать «свидетелем истины» священника, всю свою жизнь прожившего

²⁹⁵ Лк. 9,24: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее».

²⁹⁶ См.: Kierkegaard S. *Fear and trembling*. Transl. by W. Lowrie, Doubleday Anchor books, New York, 1954. [Страх и трепет. М., 1993].

благополучно, достойно и нравственно, но — *только* достойно и нравственно²⁹⁷. Для него «свидетелями истины» были святые, принявшие мученичество в величайшем унижении. В своем последнем произведении «Мгновение»²⁹⁸ он обрушивается на благополучное современное «псевдохристианство» во имя возврата к традициям первохристианства. Конфликт этот привел к его разрыву с протестантским духовенством. И нет сомнения в том, что здесь высшая правда была на стороне Киркегора, глас которого, как и глас большинства пророков, остался гласом «вопиющего в пустыне».

Киркегора, конечно, не побили камнями, однако он был предан остракизму не только духовенством, но и обществом.

В течение почти целого века наследие Киркегора лежало мертвым кладом. Им лишь изредка интересовались любители психопатологической экзотики. Как исключение, упомянем несомненное влияние Киркегора на творчество Ибсена и на небольшую книгу о Киркегоре, написанную его соотечественником — Геффдинггом (кстати сказать, это образец непонимания Киркегора).

И лишь в 20-х годах XX века идеи Киркегора были подхвачены в религиозном плане Карлом Бартом, главой новопротестантской «теологии кризиса», означавшей разрыв с общепринятым протестантизмом в стиле Шлейермахера и возврат к суровым проповедям Лютера²⁹⁹.

В конце же 20-х годов два немецких мыслителя — Карл Ясперс и Мартин Хайдеггер — не только проявили к нему интерес, но и положили его идеи в основу собственных систем. Оба эти мыслителя развили в разных направлениях идеи Киркегора. Если Ясперс стал родоначальником «христианского экзистенциализма», то Хайдеггер является самым монументальным представителем атеистического экзистенциализма, т. е. именно той разновидности, которая получила наибольшую известность.

При этом Ясперс остался по духу ближе Киркегору. Хайдеггер же развил идеи Киркегора весьма односторонне, хотя и с философской монументальностью. Книга Хайдеггера «Бытие и время» — одно из классических произведений современной философской мысли.

УЧЕНИЕ ХАЙДЕГГЕРА

По своему характеру учение Хайдеггера (р. 1889 г.)³⁰⁰ глубоко отлично от философии

²⁹⁷ С.А. Левицкий ошибается: не Мартензен был назван «свидетелем истины», а Мартензен в своей надгробной речи назвал так покойного епископа И. Мюнстера (своего тестя и предшественника). Подробнее см.: Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. М., 1970, с. 35–36.; Шестов Л. Киркегор и экзистенциальная философия. М., 1992, с. 41, 263.

²⁹⁸ Точнее — в созданном им журнале, где он печатал только свои статьи.

²⁹⁹ См.: Лёзов С.В. Христианство и политическая позиция: Карл Барт // Путь. 1992, № 1, с. 152–179; Барт К. Христианин в обществе (доклад, прочитанный на конференции религиозно-социального движения в Тамбахе в сентябре 1919 г.) // Там же, с. 180–210; Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М., 1993, с. 97–124.

³⁰⁰ Главнейшие произведения Хайдеггера: Sein und Zeit. Halle, Niemeyer, 1929; Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn; Cohen V. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt/Main, Klostermann, 1943; Holzwege, 1950.

[Русские переводы сочинений М. Хайдеггера:

Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993; Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991; Работы и размышления разных лет. М., 1993; Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. Сборник переводов. М., 1988, с. 261–313; Письмо о гуманизме // Там же, с. 314–356; Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990, № 7, с. 143–176; Мой путь в феноменологии // Логос. Философско-литературный журнал. 1995, № 6, с. 303–309; Что такое философия // Вопросы философии. 1993, № 8, с. 113–123; Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопросы философии. 1993, № 10, с. 123–151; Гёльдерлин и сущность поэзии // Логос. Философско-литературный журнал. 1991, № 1, с. 37–47;

Киркегора. Не столь важно, что книга Хайдеггера насыщена методологией Гуссерля и написана чрезвычайно трудным языком, малодоступным даже для специалистов (кстати сказать, по трудности она может смело соперничать с «Наукой логики» Гегеля), в то время как Киркегор — один из самых блистательных стилистов в истории философии (недаром он говорил о «вегетативном» великолепии своего стиля). Главное же различие заключается в том, что для Киркегора альфа его учения — человек, омега — Бог, а весь смысл его учения — идея Бого-человечества. Философия Киркегора носит религиозный, христологи-ческий характер, хотя по форме изложения она более походит на свободное философствование, чем на богословие. В противоположность этому философия Хайдеггера одушевлена прежде всего метафизическим пафосом. Ее главная проблема — сущность бытия. Человек есть для Хайдеггера лишь «окно в сущее», средство к цели — постижению бытия. Но поскольку ключ к загадке бытия он видит в человеческой «экзистенции», то в своем антропологическом методе он во многом сходится с Киркегором.

По Хайдеггеру, в человеке бытие дано не как объект, а как живой субъект (я — сущий). Человек характеризуется им как «живая метафизика бытия». «Человеческий дух есть метафизика, разыгрывающаяся с такой же необходимостью, как само бытие». Сама метафизика есть для него «эпоха в развитии бытия».

Но не следует думать, что Хайдеггер идет по следу Декарта, провозгласившего: «Я мыслю, значит, я существую» — и перенесшего тем самым центр философской проблематики из бытия в сознание. Для Хайдеггера бытие невыводимо из мышления. Наоборот, мышление есть одна из функций бытия, притом бытия, оторвавшегося от самого себя. Недаром в мышлении мыслимое бытие невольно противопоставляется бытию мыслящему, объект — субъекту.

Основной постулат Хайдеггера гласит: существование предшествует сущности. В переводе на более понятный язык это означает, что человек свободен, что он сам творит свое бытие, что нет никакой заранее данной «сущности», которая определяла бы собой его судьбу. Хайдеггер повторяет здесь в более отвлеченной форме афоризм своего учителя Дильтея: «Человек не имеет никакой природы, но лишь — историю»³⁰¹.

Итак, человек творит свое бытие. Однако обычно он сам этого не сознает и склонен впадать в рабство у «мира объектов». Ибо человек существует в *данном* ему мире, в который он не по своей воле *«вброшен»*. Человеческое бытие есть «бытие в мире» (in der Welt Sein). Как существо «мирское» человек существует не изолированно от других, а живет в одном мире с другими субъектами. Человеческое бытие есть всегда «событие» (Mit-Sein). Вброшенный в мир, сосуществующий с другими, человек не противостоит миру, а непосредственно живет в нем, находится всегда в той или иной «ситуации». Первоначальное отношение человека к миру носит не бескорыстно-познавательный, а заинтересованно-практический характер. *«Нет в мире жителей; есть лишь спектакль»*. Человек живет в атмосфере «повседневности» (Alltaglichkeit). Он склонен поэтому забывать о своей «самости», о свободе своего самоопределения.

Данные ему элементы бытия он расценивает поэтому как «орудия» (Zeuge), как «что-то к чему-то» (Unwillen-Sein). Так, карандаш есть орудие для писания, вода для жаждущего есть перспективная возможность утоления жажды и т. д. Все данное расценивается как данное для чего-то заданного.

Интервью М. Хайдеггера в журнале «Экспресс» // Там же, с. 47–58; Цолликонеровские семинары // Логос. Философско-литературный журнал. 1992, № 3, с. 82–37; Бытие и время. М., 1997].

³⁰¹ О В. Дильтее см. прим. 232 на с. 908. Хотя, как отмечает И. Михайлов, «в философских поисках Хайдеггера Дильтея не упоминается ни одним словом (имеется в виду статья М. Хайдеггера “Мой путь в феноменологию”, а не все его сочинения, где ссылки на Дильтея хотя и не очень часто, но все же встречаются. — В.С.), — ...это не должно нас удивлять: уже неоднократно отмечалось, что Хайдеггеру свойственно оставлять в тени имена тех, с кем он ведет полемику, и ограничиваться намеками» (Михайлов И. Был ли Хайдеггер «феноменологом»? // Логос. Философско-литературный журнал. 1995, №6, с. 284.

Мы проецируем свои нужды, свои стремления на данности, и любой объект «расшифровывается» нами в свете этих подсознательных «само-проекций». Это слоняет объективную картину мира рожденными нуждой «самопроекциями». Иначе говоря, человек живет в мире «заботы», заволакивающего густым туманом подлинную картину бытия. Недаром Хайдеггер говорит в одном из своих позднейших произведений, что «история бытия с необходимостью начинается с забвения о бытии»³⁰².

Человеческое бытие постоянно «озабоченно», саморассеянно. Сущность заботы заключается в постоянной устремленности на мир «не-я» (при бессознательном самопроектировании «я» в мир «не-я»), в постоянном бегстве от самого себя (при постоянной плененности у своей субъективности).

Хайдеггер вспоминает здесь легенду, приведенную во второй части «Фауста». Забота сотворила человека из земного праха и упростила Юпитера вдунуть в него душу. Затем Земля и Юпитер заспорили о том, кому должен принадлежать человек. Признанный в качестве третейского судьи Сатурн решил: Юпитер вдунул в человека душу — он получит ее после смерти человека. Человек сотворен из Земли — она получит его тело. Но пока человек живет, он останется во власти Заботы, его сотворившей³⁰³.

Итак, живущая в царстве заботы личность отчуждается от самой себя, теряет свою индивидуальность, забывает пользоваться своей свободой, сливается со «всеми», с массой.

В языке это царство социальной обыденности выражается в безличных оборотах: «говорят», «делают». Немецкий язык имеет здесь специальное местоимение «манн» (man). Из этого безличного местоимения Хайдеггер создает философскую категорию «das Man» как «анонимного» субъекта повседневности. Сам стиль Хайдеггера в описании этой анонимной безличности заботы достигает степени мистического вещания: «Каждый — все и никто... Он сам, “Man” — везде и нигде... Он — непостижимый и неуловимый Аноним...».

В заботе существование забывает о своих собственных возможностях, то есть об источнике использования своей изначальной свободы. Оно забывает о подлинном бытии, которое всегда мыслится на фоне небытия, как «возможности невозможности бытия». Конкретное, нами испытываемое бытие нашего «я» должно мыслиться на фоне «Ничто», а не на фоне мира, который ведь, по Хайдеггеру, есть «конструкция», созданная заботой, а не первородная реальность. Наша самость сознает себя подлинным бытием, но не находит в мире подлинного бытия. Свобода, составляющая сущность нашего «я», неизбежно мыслится на фоне Ничто. Ибо только на фон Ничто можно спроецировать собственные возможности. Сказать «я свободен» — значит сказать: моя свобода (в рамках ее сферы) не ограничена ничем, то есть противостоит Ничто. Ничто конкретизируется в нашем опыте как смерть. Но существование стремится забыть о смерти и создает мнимый мир плоского рассудка, производящий ложное впечатление прочности. Это — мир повседневности, «публичный» мир безымянных масс, называемый Хайдеггером царством «всемства» (man). В этом мире человек прячется от самого себя безликими масками, стремится замолчать голос страха (перед Ничто) или прямой заботой, или претенциозной, скользящей по поверхности бытия «болтовней» (Gerede).

Бытие саморассеивается в повседневности и в заботе, одержимой безликим и вселиким «Оно». «Оно» есть несобственное «падшее» бытие. «Падшее» уже потому, что оно отпало от собственной самости, от метафизического центра подлинного бытия.

Мы все, вернее, безликое «Оно» в нас стремится замолчать смерть. Даже когда мы говорим: «Да, конечно, мы все когда-нибудь умрем», то ударение падает здесь на

³⁰² Heidegger M. Holzwege, 1950 [Цитата из статьи «Изречение Анаксимандра». Ср. перевод Т.В. Васильевой: «Свершение бытия начинается с забвения бытия» (Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991, с. 62)].

³⁰³ См.: Гёте ИВ. Фауст. М., 1969, с. 448–452.

«когда-нибудь». «Оно», социальная обыденность, стремится представить смерть как естественный и, следовательно, нестрашный факт. Даже первая фигура силлогизма «Все люди смертны, я — человек, значит, я смертен» стремится представить трагедию как естественный факт. Мы все умрем, следовательно, смерть касается всех, а не специфически меня.

Но всей силой своего философского таланта Хайдеггер показывает нам, что непостижимость смерти есть очевидность непостижимости, что смерть имеет личное ко мне отношение, что она есть *моя* смерть, *мое* небытие. Невольно вспоминается здесь вживание в тайну смерти в «Иване Ильиче» Толстого, и неслучайно сам Хайдеггер приводит один раз ссылку на этот бессмертный рассказ о смерти.

Конкретное сознание смерти, будучи освобождено из-под первичного гипноза ужаса, пробуждает нас к последней решимости (Entschlossenheit) — определить нашу жизнь согласно своему предназначению. Впрочем, и слово «предназначение» не имеет у Хайдеггера традиционного значения «предназначения свыше». Ведь вне «бытия во времени» он не видит и не признает никакой вечности, а видит лишь непостижимое Ничто. Сознание смерти означает для него лишь сознание своей абсолютной свободы и своей же абсолютной ответственности перед самим собой... Представим себе, что наше бессмертие (отрицаемое, впрочем, Хайдеггером) будет заключаться лишь в бессильном созерцании своей прошедшей жизни как целого. В таком случае человек останется как бы вечно пригвожденным к своей судьбе (сотворяемой, впрочем, им самим), будет вечно раскаиваться в неосуществленных им возможностях.

Эта гипотетическая картина дает нам приблизительное понятие о том, в каком смысле Хайдеггер говорит об ответственности перед самим собой за выбор своей судьбы.

Достижение первозданной свободы — нахождение своего подлинного «я», однако, нелегкое дело. Оно уже потому нелегкое, что «я» нет как готовой сущности: человек творит себя сам. Свобода, по Хайдеггеру, «не в бытии, а в небытии». Психологически же говоря, на пути к самопониманию и самоопределению стоит страх. Подобно Киркегору, Хайдеггер придает фундаментальное значение страху, он для него — метафизическая эмоция. Достижение свободы всегда связано с преодолением страха. Но преодоление страха предполагает его первичное осознание, предполагает первичное «вскрытие» страха, а не бегство от него в повседневность. Страх есть метафизическая эмоция именно потому, что он есть «ощущение свободы» (и тем самым — предощущение Ничто).

Недаром и Киркегор определял страх как «головокружение свободы», и недаром Кириллов в «Бесах» Достоевского видит в страхе главную доминанту человеческого бытия. («Жизнь есть боль и страх»³⁰⁴.)

Хайдеггер отличает при этом обычный, предметный страх (Furcht) от первородного страха, который лучше переводить на русский язык словом «ужас» (Angst). Обычный страх — дитя заботы: мы боимся потерять что-то определенное: имущество, близких, боимся за свое благополучие и т. д. Первородный же страх не имеет определенного предмета. Страх тем и страшен, что предмет его неопределим или, если угодно, предмет его есть сама неопределенность. Говоря словами Киркегора, «предмет страха есть Ничто»³⁰⁵.

По Хайдеггеру, метафизичность страха в том и заключается, что в нем предощущается конец всякого бытия («возможность невозможности бытия»). Противоречивая для рассудка идея Ничто раскрывается в эмоциональном сознании как реальность именно в опыте страха. «В страхе бытие сознает свою полную необоснованность, свою полную зависимость от за ним стоящего “Оно” — от Бросателя, которому оно обязано своей “брошенностью”. Страх

³⁰⁴ «Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен» (Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 93).

³⁰⁵ См. прим. 134 на с. 900.

ставит существование на край пропасти, из которой оно изошло, — лицом к лицу с *Ничто*»³⁰⁶.

Но, с другой стороны, страх имеет и положительную функцию: он напоминает нам о вечной загадке бытия, призывает нас отбросить все чуждое нам и стать самими собой перед лицом предошущающей в страхе вечности. Впрочем, философия Хайдеггера не знает слова «вечность». Она знает лишь Ничто как фон и «*безосновное основание*» всякого бытия.

Иначе говоря, Хайдеггер в философских категориях напоминает о вездесущности и неизбежности смерти.

Так, его философия бытия переходит в философию небытия, онтология — эзонологию. И можно даже говорить о пафосе смерти у этого мыслителя.

Смерть возможна в любой момент. Мы все живем «*sub specie mortis*»³⁰⁷, хотя и постоянно забываем о ней.

Конкретное осознание смерти и прежде всего сама смерть имеет в глазах Хайдеггера *освобождающее* значение. Смерть помогает нам избавиться от рабства у заботы, обволакивающей непроницаемым туманом нашу самость. Сознание смерти освобождает нас от всего чуждого, наносного, помогает нам вернуться к самим себе. Оно повышает, а не понижает нашу активность. Только в этом видит Хайдеггер подлинную свободу, называя ее «*свободой к смерти*» («*Freiheit zum Tode*»). Само человеческое бытие раскрывает себя, таким образом, как «*бытие к смерти*» («*Sein zum Tode*»). Но в духе того же Хайдеггера можно было бы назвать и само бытие «*бытием к Ничто*». Ибо, повторяем, именно в безосновности Ничто видит Хайдеггер подлинную свободу, которая также может быть лишь «*безосновной*». «*Овеществленный*» же человек — раб заботы, находится в безнадежном плену у бытия. Сознание смерти влечет за собой отчуждение от публично-безымянного мира. Плата за такое героически-нигилистическое самосознание — одиночество. «Отчуждение влечет за собой одиночество. Отчуждение от мира “заботы” держит человека как бы в одиночном заключении».

На фоне Ничто само бытие осознает свою *конечность*. — Если бы бытие было бесконечно, мы не могли бы сознавать его. Подлинное бытие, говорит Хайдеггер, конечно, временно (невольно здесь вспоминаются слова Версилова: «Человек смертен весь, без остатка»³⁰⁸).

Парадоксальным образом идея трансцендентности (как выхода из сконструированного заботой мира) становится здесь основой идеи конечности — в прямом противоречии с традиционным пониманием трансцендентности.

Но если бытие существенно *конечно*, то оно есть как бы остров в океане небытия. Бытие окружено и пронизано небытием. Мало того, лишь всматриваясь в ничто (*Hineingehalten ins Nichts*), человек способен сознать свою необдуманную подлинную свободу — не абстрактную «свободу воли», а абсолютную ответственность за свою судьбу.

Отсюда вытекает своеобразная этика *героического нигилизма*: не пассивное принятие судьбы, а активное принятие всей ответственности за свою судьбу. «Быть самим собой, к чему бы это ни привело» — вот к какой формуле может быть сведена гипотетическая этика Хайдеггера — гипотетическая, ибо никакой этики фрейбургский философ до сих пор не написал³⁰⁹. Она лишь явствует из всего духа его системы. Недаром один из критиков

306 Heidegger M. Sein und Zeit.

307 С точки зрения смерти (лат.).

308 Один из главных героев романа Ф.М. Достоевского «Подросток».

309 Развернутый ответ на вопрос «Когда вы напишете этику?» М. Хайдеггер дает в «Письме о гуманизме». См.: Проблема человека в западной философии. Сборник переводов. М., 1988, с. 347 и сл.

(Йозеф Мюллер) назвал «этику» Хайдеггера «стоицизмом свободы»³¹⁰. Формула самого Хайдеггера: «Человек есть невластный в своем бытии бог» — выражает в предельно краткой форме главный смысл хайдеггеровского учения о свободе. Бытие человеку «дано», и в этом смысле ни о какой свободе не может быть и речи. Но *человек все же* богоподобен, ибо эта данность и есть он сам — она есть самоданность. Человек может творить свое бытие в том смысле, что он «проецирует» на фон небытия свои собственные возможности и волен в их осуществлении или неосуществлении. Человек не властен в самом факте своего бытия, но он властен в раскрытии или сокрытии своего бытия. Однако «раскрытие» своего бытия существенно меняет модус и самого бытия: раскрытие в себе бытия (осуществление собственных возможностей) является в то же время и «самоосвоением» бытия.

Таков в самых грубых и даже «вульгаризованных» чертах эскиз философии Хайдеггера — философии глубоко атеистической, проникнутой пафосом своеобразного героического нигилизма.

Философия эта глубока, но исполнена противоречий. Так, остается непонятным у Хайдеггера, откуда «дан» человеку «дар свободы». Далее, хотя учение Хайдеггера свободно от упрека в «арбитрализме», ибо он, как никто, умел подчеркивать ответственность свободы, — все же остается открытым вопрос о последней инстанции этой ответственности. Можно сказать, что «я ответствен перед самим собой», но при этом мы не можем не раздвоить себя на ответчика и судью. А на вопрос, как мы можем судить себя, не обладая абсолютно объективным критерием оценки, у Хайдеггера нет ответа. Ибо единственный ответ заключался бы в признании Верховного Судии — Господа Бога, а для Бога, для вечности в философии Хайдеггера нет места³¹¹.

Хайдеггер сам сознает противоречивость своей философии, но пытается отделаться от ответа гордым заявлением, что он лишь «описывает» бытие, а не «объясняет» и что объяснение всегда субъективно и философски дешево. Не его, дескать, вина, если структура бытия оказывается при ее честном описании противоречивой.

Такое утверждение приемлемо лишь для тех, кто считает, что законам логики присуще лишь субъективное, а не объективное значение. Такой крайний субъективизм убийствен для философии, и тогда всякая, даже абсурдная, система может претендовать на свое место под солнцем. Поэтому противоречивость системы, в том числе системы Хайдеггера, будет явным признаком ее порочности — независимо от бесспорной глубины или новизны ее отдельных положений.

Мы знаем, что с начала сороковых годов этого века Хайдеггер проводит ревизию своего учения. Так, он «отрекся» от своего «ученика» Сартра. Так, он недавно заявил, что его философия есть не отрицание Бога, а «ожидание» Его. Так, в статье «Умер ли Бог?» (см. «Holzwege», «1st Gott tot?») он видит в Ницше скорее «богоискателя», чем атеиста, и сам склоняется к признанию Абсолютного.

Но эта ревизия еще не закончена и еще слишком туманна. Пока Хайдеггер не одарит нас новым монументальным произведением, о его учении приходится судить на основании «Бытия и времени» и еще нескольких работ, написанных в течение 30-х годов. Быть может, атеизм прежнего Хайдеггера — всего лишь этап его философского роста. Но пока в историю философии Хайдеггер вошел — и прочно — именно этим этапом. И если его позднейшие философские высказывания более благочестивы, то ничего философски более ценного, чем «Бытие и время», он пока не создал.

Поэтому характеристика его учения как «теологии без Бога» остается пока лучшей характеристикой этой «философии горделивого отчаяния». Для нашего обезбоженного, но страдающего от пустоты обезбоженности века нет более утонченного интеллектуального

³¹⁰ Muller J. Existenzphilosophie und katholische Theologie. Baden, 1952.

³¹¹ Fritz E. Theologie ohne Gott. Zurich, 1946.

яда, чем эта «теология без Бога». По отношению к экзистенциализму более всего оправданы слова Тютчева о «нашем веке», который *«жаждет веры, но о ней не просит»*³¹².

УЧЕНИЕ САРТРА

Хотя философски Сартр менее оригинален, чем Хайдеггер, именно французскому мыслителю было дано подвести итоги и поставить те точки над «1» в системе экзистенциализма, которые не были — из методологической осторожности — подведены и поставлены его учителем.

Учение Хайдеггера — гениальный, монументальный фрагмент. Учение Сартра — слепок с этого фрагмента, но такой слепок, где дорисованы линии, которые были едва намечены Хайдеггером. Мы не говорим уже о том, что в литературном отношении Сартр выражается яснее и прозрачнее своего учителя даже в своих чисто философских трудах. В драмах же и статьях Сартра дух экзистенциализма получил свой литературный «стиль», свое идеологическое «лицо» и создал новое течение в литературе. Именно Сартру удалось выразить в своем экзистенциализме существенный аспект «духа времени» современности. Поэтому его учение заслуживает особой трактовки³¹³.

Сартр начинает с положения, уже упомянутого нами: *«Существование предшествует сущности»*. Это значит, что нет никаких *«сущностей никакого Бога, никаких вечных истин и ценностей»*. Человек есть то, что он есть — что он сам из себя делает. Человек есть совокупность совершенных им актов, за которые он несет полную и абсолютную ответственность. Не столь при этом важно, *что* человек о себе думает. Единственно важно — что он с собой и другими делает. Это звучит почти в духе бихевиоризма. Но это сходство — лишь частичное и внешнее. Ибо «делание» для Сартра лишь внешнее проявление первичного выбора, т. е. начала субъективного, которое, однако, неизбежно проявляет себя в действии и нуждается в проверке действием. Мы можем и должны судить о человеке на основании его поступков, его поведения, но мы не должны забывать, что эти его поступки суть только внешнее проявление первичного выбора. Самосознание нуждается в «бихевиористской» проверке, но первично именно самосознание.

Для обоснования этого «фактицизма» (другое название для экзистенциализма) Сартр строит целую систему метафизики, которую он называет «феноменологической онтологией», т. е. описательной метафизикой.

В общих чертах эскиз метафизики Сартра выглядит следующим образом.

В мире существуют «вещи», факты, которые мы полагаем за *«в себе бытие»* (Gep soi). Им противостоит личное бытие — экзистенция, которую Сартр называет также *«для себя бытие»* (le pour soi)³¹⁴.

«Для себя бытие» стремится «воплотиться», осуществиться, т. е. стать как бы «в себе бытием». Однако это невозможно, ибо «для себя бытие» текуче, сугубо временно,

³¹² Цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева «Наш век» (1851). См.: Тютчев Ф.И. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 129.

³¹³ Sartre 1–P. L'être et le néant. Paris, 1943; Existentialism and humanism. London: Methusen, 1953; Existential psychoanalysis. New York, 1953; Existentialism. New York, 1947.

[Произведения Ж. П. Сартра, изданные на русском языке:

Пьесы. М., 1967; Стена. Избранные произведения. М., 1992; Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм (отрывок из третьей части «Бытия и ничто») // Проблема человека в западной философии. Сборник переводов. М., 1988, с. 207–228; Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989, с. 319–344; Воображение // Логос. Философско-литературный журнал. 1992, № 3, с. 100–116; Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000].

³¹⁴ «Uetre et le пёапъ.

изменчиво. «Для себя бытие» есть, в сущности, серия первичных выборов, в то время как «в себе бытие» статично и в силу этой статичности производит впечатление постоянства, в пределе — вечного самотождества.

Однако на самом деле «в себе бытие» есть функция «для себя бытия»: если материал мира нам дан извне, то мы вырезаем на этом материале нужные нам узоры. Наше восприятие мира прагматично, а не «отражательно». Дело философа–экзистенциалиста — «свести» эти узоры к функциям «для себя бытия» — открыть те «символы», которые мы (подсознательно) вкладываем в «вещи», — произвести своего рода «психоанализ вещей»³¹⁵.

Еще одно дело философа–экзистенциалиста — свести нас самих (как мы являемся себе) к нашему подлинному бытию — к серии первичных выборов, которые и составляют собственное содержание «для себя бытия». В этом опять–таки частичное совпадение экзистенциализма с психоанализом. Как психоаналитик стремится «свести» все наши духовные движения к бессознательным, первичным «комплексам» — так дело экзистенциалиста свести наше поведение к серии первичных выборов. Но выбор никогда не есть выбор внешнего объекта. Всякий выбор есть «самовыбор». Каждый из нас действует в соответствии с тем, в каком качестве он *полагает себя*. Это «полагание себя» (в качестве такого–то...) проявляется в «*проецировании себя вовне*», или — употребляя термин Сартра — в «проекте» (первичном плане), согласно идее которого мы проявляем себя. Так, трус — трус не потому, что он таким родился, а потому, что он *полагает* себя трусом. Его трусость — не прирожденное качество, а созданная им самим «вторая натура». Трус не приговорен к своей трусости, в его власти — не быть трусом. Но это требует «самопо–лагания», т. е. самопреодоления.

Все наши действия руководятся первичными бессознательными само–полаганиями, и поэтому мы сами творим свою судьбу. Впрочем, слово «бессознательный» верно здесь только описательно, а не по существу. В противовес Фрейдю и в согласии с Адлером Сартр настаивает на сознательности так называемого бессознательного. Когда мы действуем, что называется, «бессознательно», мы на самом деле искусно обманываем самих себя — притворяемся, будто не знаем, что делаем, чтобы иметь «оправдание». Мы как бы в тайном заговоре с самими собой, где мы сами являемся и сообщниками. Мы распределяем роли между различными «самополаганиями»: в таких–то ситуациях я буду вести себя так–то, потом забуду об этом, а ты (мое другое самополагание) в это время войдешь в свои права и будешь делать иное (в духе иного самополагания). Таким образом, мы оба будем квиты. Эту сознательно–бессознательную хитрость сознания Сартр называет «дурной верой».

Но вернемся к метафизике. Итак, «я» есть сумма самополаганий. Но полагать себя — значит *отрицать* данный порядок вещей, отрицать свою неизменность. Это означает, что «для себя бытие» постоянно совершает акты отрицания, «негации» — «неантицирует» себя³¹⁶. Поэтому — с точки зрения «в себе бытия» — «для себя бытие» *пронизано небытием*. Как образно выражается Сартр, «“я” есть пустота в густоте бытия», или иначе: «“я” есть дыра небытия в бытии».

Коль скоро я прихожу к сознанию, что я независим от «в себе бытия», что я свободен, самополагаем даже в бессознательных своих проявлениях, я становлюсь реально независимым от мира и от чего бы то ни было в мире. — Я осознаю тогда свою абсолютную свободу, которая, с точки зрения «в себе сущего» мира, есть Ничто. Но это Ничто оказывается реальнее неизменного будто бы бытия, ибо эта неизменность мира — фикция. Подлинная же реальность есть бытие во времени — серия самотворящих миггов. Эти самотворящие миги самовыбора и составляют сущность «для себя бытия».

Несколько конкретнее Сартр проводит эту «экзистенциальную редукцию» при анализе

315 «Existential psychoanalysis».

316 «Uetre et le n£ant».

взаимоотношения понятий «знания», «мнения» и «бытия».

Знание есть род «имения» — «обладания», ибо я обладаю знанием. Зная нечто, я стремлюсь «экспроприировать» это нечто своим разумом. Эта «экспроприация» объектов совершается через превращение «в себе бытия» в «бытие для меня». Знание, таким образом, оказывается частным случаем обладания, которое имеет свою иерархию: от обладания повседневными необходимостями до высших форм обладания (знанием, умением и т. д.).

Но обладаемое самим фактом обладаемости перестает быть «в себе бытием» — оно превращается в «для себя бытие». Таким образом, обладание редуцируется к «для себя бытию». Бытие первичнее обладания.

Но само это «для себя бытие» пронизано небытием и возможно только на его фоне. Временность экзистенции только лишней раз иллюстрирует эту существенную конечность («finitude») бытия, его стояние лицом к лицу с Ничто.

Таким образом, в результате «экзистенциальной редукции» мы получаем стоящее на грани небытия, «для себя бытие», признаком и главной определяющей сущностью которого является *свобода*. «Для себя бытие» существенно свободно, и все наши проявления, которые нередко кажутся вызванными необходимостью, — на самом деле суть продукты нашей изначальной свободы³¹⁷.

Если прежние детерминисты стремились свести все наши душевные движения к причинно-обусловленным мотивам, то Сартр обнаруживает свободу в основе как будто самых необходимых поступков.

Из этой изначальной свободы Сартр делает ряд радикальных выводов.

С особым удовольствием он цитирует Достоевского: «Если Бога нет — все позволено»³¹⁸. Нет никаких этических запретов, человек абсолютно свободен.

Но — и тут начинается самое интересное у Сартра — эта свобода страшна и трагична, ибо она налагает на человека страшное бремя абсолютной ответственности. Ответственности — ибо не на кого и не на что перекладывать ответственность за свое поведение и даже на само свое бытие. «Человек — свободен, человек есть свобода». «Нет никаких извинений сзади нас, и нет никакого оправдания впереди нас. Мы одиноки, безо всяких оправданий»³¹⁹.

Как Кириллов в «Бесах» (на которого особенно любит ссылаться Сартр), он утверждает, что страх является первой реакцией на такую новообретенную абсолютную свободу («Я должен заявить новую и страшную свободу мою... ибо она очень страшна»³²⁰). Имея в виду это бремя свободы, Сартр изрекает свой знаменитый афоризм: «Человек приговорен к своей свободе». К этому Сартр добавляет комментарии: «Приговорен, ибо он не сотворил самого себя; свободен, потому что, будучи вброшен в мир, он ответствен за все, что он делает»³²¹. Здесь получается своего рода «детерминизм свободы». Ибо хотя мы выбираем свободно, мы *не вольны не выбирать*.

Сознание этой абсолютной свободы пробуждает страх, подобный страху, испытываемому от полного одиночества. Человек отчуждается от мира, в который он не по своей воле «вброшен». Сам мир теряет свою космичность, свою бытийственность. Природа

317 «Uetre et le n£ant».

318 Слова Ивана Карамазова Ж.П. Сартр цитирует в статье «Экзистенциализм — это гуманизм» // Сумерки богов. М., 1989, с. 327.

319 «Existentialism».

320 Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 472.

321 «Existentialism and humanism». [См. прим. 228 на с. 908].

перестает быть материнским лоном, становится чуждой мачехой. В таком мире недостижима истина, говорит Сартр, ибо истина есть истина о бытии. В чуждом же, развоплощенном мире возможна лишь «информация», а не истина: «Нет в мире знаков откровения»³²².

Человеку остается лишь одно: мужественно нести бремя свободы, преодолевать страх и отчаяние постоянным самоутверждением, постоянным «изобретением себя».

Это означает, конечно, радикальный атеизм и «заявление права на своеволие». Сам Сартр говорит о своем учении, что «экзистенциализм есть не что иное как попытка сделать все выводы, вытекающие из атеистической позиции»³²³. Но этот атеизм Сартра — не благодушный, «прогрессивный» атеизм, отвергающий Бога, а держащийся за гуманистическую мораль. Атеизм таких благодушных атеистов, в сущности, вербален. Здесь старые моральные ценности остаются на своих местах, отвергается лишь их мифологический источник. Их атеизм не беспокоит их.

В противоположность этому Сартр утверждает, что он «серьезно обеспокоен тем, что Бога нет»³²⁴. Ибо тогда все позволено, и у нас нет достаточного основания предпочесть добродетель преступлению, если этого «потребуется» ситуация. Этика Сартра, как всякая этика радикального атеизма, должна была бы быть этикой радикального же имморализма.

Однако сам Сартр всеми силами стремится избежать этого вывода. Он указывает на то, что «бытие в мире» есть всегда «событие», что, следовательно, мы сосуществуем с людьми и что всякое «самополагание» равнозначно «инополаганию». Говоря человеческим языком, это значит, что, полагая себя в определенном качестве, скажем, преступника, я этим самым сопологаю и всех других людей в таком же качестве: «Все, в сущности, преступники» — обычное самооправдание преступников. Мы имеем полное право и на такой «проект». Но тогда мы создадим условия, крайне неблагоприятные для осуществления свободы. Сартр готов в этом пункте принять вторую форму кантовского категорического императива: **«Поступай всегда так, чтобы максима твоего поведения могла стать основой всеобщего законодательства»**³²⁵, однако не в смысле моральной нормы, а в смысле «проекта», обеспечивающего и облегчающего проявление человеческой свободы. Он предвидит возражение, что преступник может все-таки «соположить» всех людей за преступников. Но на это он возражает, что такая преступная максима не может быть вполне искренней и что поэтому в душе преступника всегда будет раздвоение. Та сфера его бытия, которой он соприкасается с ближними, будет протестовать. Тогда преступник совершит свой выбор «не всем своим существом». Отсюда Сартр выводит следующую максиму: «Делай что хочешь, но делай это всем твоим существом»³²⁶, то есть не принимай половинчатых, противоречивых в себе решений, ибо половинчатые решения аннулируют сами себя.

Нельзя, однако, сказать, чтобы эти хитроумные соображения были слишком убедительны. Ибо если я так интимно связан со всем человечеством, как это утверждает Сартр, то я не «отчужден» от мира и не обречен на одиночество. Сознание же свободы начинается, по Сартру, именно с этого «отчуждения».

Если же Сартр имеет в виду «коллективное одиночество» и «коллективную свободу»,

³²² «Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений» (Сумерки богов. М., 1989, с. 330).

³²³ Там же, с. 344.

³²⁴ «Existentialism».

³²⁵ Формула категорического императива И. Канта. См.: Кант К Сочинения в 6-ти тт. М., 1965, т. 4, ч. 1, с. 279.

³²⁶ «Existential psychoanalysis».

то что понимать под «человеческим коллективом»? Ведь человечество как целое не дано в опыте и предполагает наличие мистического единства в Боге, в то время как Сартр — враг всякой мистики, как и всякой религии. Однако, лишая мораль не только религиозного, но и «общечеловеческого» обоснования, Сартр этим самым подкапывал бы фундамент своей «этики абсолютной искренности». Если быть совершенно искренним во зле нельзя» и Сартр понимает это, то нужно поставить вопрос: *почему* нельзя? Единственный ответ заключался бы в том, что само первородное существо человека первично причастно добру, зло же есть извращение добра. Но признать это значило бы признать реальность добра и зла, тогда как Сартр претендует на то, чтобы стоять «по ту сторону добра и зла».

Вообще, Сартр, как известно, отрицает бытие общеобязательных ценностей. Это было бы, говоря его языком, признание приоритета «сущностей» перед «существованием», что свело бы на нет весь замысел экзистенциализма. По Сартру, мы «изобретаем» ценности как более или менее пригодные средства к осуществлению свободы. Но в переводе на традиционный философский язык это означает «конвенционализм» — утверждение условности и относительности ценностей, а от конвенционализма один шаг до морального нигилизма.

Единственной максимой для Сартра остается ницшеанское «будь самим собой» — «делай что хочешь, но делай это всем твоим существом». Но тогда сотрутся моральные различия между сатанинским преступлением и святостью.

Вообще, этика — один из самых слабых пунктов экзистенциализма. Все хитроумные диалектические ухищрения Сартра скорее затемняют, чем разъясняют этику экзистенциализма, к чему сам Сартр дает достаточно поводов своим пристрастием к парадоксам. («Никогда не были мы так свободны, как под нацистской оккупацией» — имеется в виду, что эта оккупация повышала, по контрасту, чувство свободы и готовность за нее бороться. Или: «Нужно совершить преступление, чтобы очутиться в моральной ситуации» — имеется в виду, что преступник скорее ощутит моральный конфликт и поймет, что его «самополагание» было направлено против свободы как его ближних, так и его собственной.).

Тот факт, что Сартр за последние годы стал открытым союзником коммунизма (хотя не коммунистом), конечно, формально не может быть использован как объективный аргумент против этики экзистенциализма. Но факт этот психологически понятен, если иметь в виду скрытый имморализм этики экзистенциализма. Если «все позволено», то я вправе выбирать любую этическую позицию, даже аморальную, и единственной моей добродетелью да будет последовательность.

Сартр глубоко прав в подчеркивании трагического, антиномического характера свободы. Свобода не только «царственный дар», но и великое бремя. В борьбе против благодушно оптимистического понимания свободы Сартру принадлежит немалая заслуга. Кроме того, именно Сартр «вывел на чистую воду» этику героического нигилизма, только подразумевавшуюся у Хайдеггера.

Но гипертрофия свободы у Сартра делает эту свободу безблагодатной. Сартр приписывает человеку всю полноту божественной всесвободы. Но так как бытие человека все же «дано» ему (и Сартр это подчеркивает), то парадоксальным образом получается некий «детерминизм свободы», делающий из свободы фатум. Мэонизация свободы делает невозможной ее онтологизацию. Свобода оказывается пустой, не имеющей за собой онтологической опоры. Свобода у Сартра растворяется в небытии, и, таким образом, человек оказывается «рабом Ничто»³²⁷.

ХРИСТИАНСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ. ФИЛОСОФИЯ КАРЛА ЯСПЕРСА

³²⁷ Kuhn K Encounter with Nothingness? 1949.

Кроме атеистического экзистенциализма, есть еще его христианская разновидность. Его главными представителями являются немецкий философ Карл Ясперс и французский мыслитель Габриэль Марсель. Христианский экзистенциализм менее ярок и сенсационен, чем его более прославленный атеистический «коллега». Однако философски он не менее значителен и дает гораздо более здоровую духовную пищу.

Глава христианского экзистенциализма Карл Ясперс — философ крупнейшего ранга, один из властителей дум современности. Ясперс родился в 1883 году. Он специализировался сначала на медицине и психиатрии. В 1913 году вышла его ценная книга «Общая психопатология». Однако вскоре интерес к философии побуждает его стать профессиональным философом. После Первой мировой войны он публикует интересную книгу «Психология мировоззрений», за которой последовали основоположные для его системы христианского экзистенциализма книги: «Разум и экзистенция» (1934), «Философия», «Духовная ситуация нашего времени» и «Экзистенциальная философия». Последнее крупное произведение Ясперса — «Об истине», более 1000 страниц, (1954), и ряд небольших работ, из которых особо отметим «Разум и неразумие в наше время».

Ясперс является также автором нескольких книг о Ницше³²⁸.

Как экзистенциалист Ясперс любит подчеркивать трагическую /ость человеческой свободы. Но как христианин он стремится показывать, что антиномии и трагедии, в конце концов, разрешаются в живом общении с Богом, в религиозном опыте.

В этом отношении Ясперс по духу ближе к родоначальнику экзистенциализма — Киркегору, чем его атеистические коллеги. Целью Киркегора также было беспощадно разрушать все обманные утешения разума с тем, чтобы через «распятие разума» на кресте веры достигнуть религиозного катарсиса (очищения. — *С.Л.*). Но если Киркегор писал вдохновенные импрессионистские наброски, то Ясперс строит систему, пользуясь всеми методологическими достижениями современной философской культуры. И хотя для Ясперса характерен настоящий культ философского импрессионизма Ницше, сам он стремится выдержать стиль своего философствования в строгих, сдержанных тонах. Стремление рационально выразить иррациональное вообще очень характерно для этого мыслителя. И поэтому иррациональное, в сущности, содержание его рационально сформулированных категорий делает изложение его системы особенно трудным делом.

Ясперс начинает свою систему с критики научного познания. Он признает объективность науки, но считает, что ее объективность покупается ценой отвлечения всего объективируемого, всего рационально постижимого, от необъективируемых, не поддающихся рациональному анализу глубин. Научное познание объективно значимо, но оно направлено лишь на застывшую поверхность бытия. Иным научное познание быть и не может, так как критика Ясперса направлена не против науки, а против так называемой «научной философии», превращающей научные методы в догму. Дело «философской ориентации в мире» (так Ясперс называет гносеологию) поэтому — осознать, что за границами «мира объектов» лежит неисповедимая глубина иррациональных субъектностей. Дело обстоит не так, что между постижимым и непостижимым лежит ясно очерченная граница. Сама обыденная реальность, сами «научные факты» таят на своем дне непостижимое (Ясперс употребляет здесь термин «объемлющее») («Das Umgreifende»).

Радикальным аргументом против наивно оптимистического тезиса о всепознаваемости бытия является факт, что в нашем сознании бытие неизбежно раздваивается на субъект и объект. Целостное же бытие не знает этого раздвоения. Уже по этой причине наше сознание принципиально не в силах постичь целостную реальность.

328 Произведения К. Ясперса, изданные на русском языке:

Куда движется ФРГ? М., 1969; Смысл и назначение истории. М., 1991 («Истоки истории и ее цель», «Духовная ситуация времени», «Философская вера»); Радикальное зло у Канта // Феномен человека. Антология. М., 1993, с. 168–187; Философия и неопифилософия // Там же, с. 188–207; Философия в будущем // Там же, с. 207–221.

Сказанное относится и к нашему внутреннему миру: научная психология также изучает отдельные элементы души как «объекты» (комплексы). Сама же душа как сплошная цельность «объемлет» собой все свои проявления и не уместается в рамки научной психологии.

Человек поэтому никогда не может сполна объективировать ни внешний мир, ни свою душу. Но в то же время он «вброшен» в мир и живет в мире не как отвлеченный объект или как «пучок комплексов», а как живой целостный субъект. Отсюда и двойственность человеческого бытия. С одной стороны, мы все живем в мире, действуем в нем, постоянно находимся в той или иной «ситуации» и не можем позволить себе роскоши бескорыстного созерцания. С другой стороны, мы несем в своей глубине «метафизику» — свободу, ответственность — то, что мы называем нашим Целостным «я», — источник всех наших действий, состояний и переживаний. Мы находимся в многообразных отношениях к миру, но к самим себе мы имеем «абсолютное отношение».

Мы не только движемся во времени, но реально длимся, созреваем, стареем, умираем, переживаем конфликты. Наше живое, необратимое во времени бытие есть «экзистенция», которую Ясперс противопоставляет простому «существованию» («Existenz» противопоставляется «Dasein»). Существование всегда находится в определенной ситуации и исчерпывается этими ситуациями. Экзистенция же выходит за пределы «ситуации», она есть «то во времени, что превосходит время». Экзистенция есть «свобода, стремящаяся преодолеть всякую данность». Личность или, как Ясперс выражается, «самобытие» (Selbstsein) есть единство существования и экзистенции, единство «жизни» и «духа».

Разум есть самая безличная сфера духа, он лучше всего ориентируется поэтому в существовании — грубо говоря во внешнем мире. Но и разум все же в своей глубине «экзистенциален», его нельзя искусственно абстрагировать от живой личности. Поэтому на самом деле нет ни «без-разумной экзистенции», ни «лишенного экзистенции разума». «Экзистенция освещается лишь светом разума, а разум лишь из экзистенции черпает смысл своего бытия».

Если бескорыстное познание мира наталкивается на свои естественные границы, то объективное познание экзистенции просто невозможно... Экзистенция не постоянно сущее бытие, даже не временной поток — она существует из глубины свободы, а свобода не поддается рационализации. Всякая рационализация свободы неизбежно превращает ее в детерминированность. Поэтому мы можем познавать экзистенцию не как предмет, а как «систему возможностей». Эти возможности необратимы: что раньше было возможным, становится невозможным сегодня, а будущее таит в себе еще невозможные возможности. «Горизонт возможностей открыт».

Сам мир, прежде всего мы сами — незаконченны, мы постоянно творим себя, однако не по произволу, а собственно в той «ситуации, в которой мы находимся и на которую мы должны дать тот или иной ответ».

Мы находимся в постоянном напряжении между «полярностями» — между свободой и зависимостью, между одиночеством и общением, между жизнью и смертью, между «законом трезвости дня и страстью ночи».

Эти противоположности неразрешимы в рациональном синтезе: учение об антиномиях Канта ближе к истине, чем диалектика Гегеля. Но именно они сообщают бытию его динамичность. В рациональной неразрешимости противоречий — «здоровая трагедия жизни». Это значит, что мы постоянно должны *выбирать*. В конечном же итоге наш выбор сводится, в сущности, к выбору самого себя, ибо от нашего полагания себя в таком-то качестве зависит выбор объекта. В этом — имманентная драматичность выбора.

Но из драматического выбор становится трагическим или вообще невозможным, когда мы попадаем во власть того, что Ясперс называет «пограничной ситуацией». Тяжелая болезнь, роковая случайность, наконец, смерть раскрывают нам *воочию хрупкость*, даже эфемерность нашей экзистенции. Мы не властны овладеть «пограничными ситуациями», в лучшем случае мы можем уменьшить шансы их наступления в данный момент с тем, чтобы

они все равно овладели нами рано или поздно.

Можно по-разному реагировать на «пограничные ситуации»: или до поры до времени «замалчивать» их, как это обычно делается, — недаром говорить о своих несчастьях публично считается признаком дурного тона. Часто мы впадаем в отчаяние, это духовное самоубийство. Или, наконец, «пограничная ситуация» дает нам повод осознать самих себя — как свою ничтоподобность, так и свою тайную связь с Трансцендентным. И тогда мы становимся на путь религиозного катарсиса, религиозного упования.

Возможны, конечно, и промежуточные реакции: например, безрелигиозно-стоическое отношение к жизни. Но в стоическом отношении к жизни уже начинается переоценка земных ценностей и дается бессознательная ориентация экзистенции на Трансцендентное.

«Пограничные ситуации» вынуждают нас к очной ставке с самими собой, когда наша судьба и наше предназначение предстают в их истинной перспективе. «Пограничные ситуации» вынуждают нас к самоура-зумению. Но наше «я» дано нам не как субстанция, а как самопризыв к уразумению собственных возможностей. Этот призыв может быть услышан — и тогда мы живем в свободе, но он может остаться неуслышанным и безответным — и тогда мы живем «как все»: больше «существуя», чем «экзистируя». Жертвуя своей свободой, забываясь в круговороте бытия, мы избегаем тех «экзистенциальных опасностей», которые таятся на дне свободы. Но безопасность эта лишь кажущаяся. Мы становимся тогда незаметно для самих себя одержимы безликими «анонимными силами», и вся наша жизнь становится анонимной. И если мы избегаем опасности свободы и гибели во имя свободы, то нам все равно суждено погибнуть в рабстве.

В противоположность этому принятие и осознание своих собственных неповторимых возможностей подвергает нас всем опасностям, которые таятся на дне свободы: мы вступаем в неразрешимые конфликты, мы терзаемся чувством вины, теряем чувство обеспеченности, мы как бы балансируем на канате над бездной небытия. Но зато мы становимся полноценными личностями, становимся причастны к подлинному бытию, мы обретаем свою душу, даже если теряем блага мира. Это и есть «экзистенция». Само наше действие становится, тогда «безусловным». Лютеровское «на том стою, и не могу иначе»³²⁹ является хорошим примером такого «безусловного действия», которое не обращает внимания ни на какие последствия.

Главное же — в «пограничных ситуациях» выступает еще одна, самая важная черта «экзистенции»: ее тайная связь с Трансцендентным. Здесь свобода перестает быть произволом, она становится орудием Абсолютного.

Ясперс дает своего рода «*доказательство бытия Божьего , исходя из свободы* ». Он, правда, заранее оговаривает, что это не рациональное доказательство, которое вообще невозможно, а онтологическое *указание* на бытие Божие. Сущность этого «онтологического указания» в сжатом изложении сводится к следующему.

Суждение «я свободен» не есть вывод из опыта. Оно есть априорное усмотрение той ответственности, которая неизбежно лежит на мне. Суждение «я свободен» принадлежит к очевидностям духа, причем Ясперс подчеркивает, что наиболее несомненные очевидности с наибольшим трудом усваиваются нами, ибо мы все заражены рефлексией и требуем «доказательств» недоказуемых, но очевидных аксиом.

Но столь же ясно я сознаю, что эта свобода *дана* мне, что она составляет *условие* творчества, а не продукт его. Ибо опыт учит нас скорее зависимости, чем свободе. Значит, свобода не дана мне «миром», который есть система зависимостей, а имеет внемирное происхождение. «Я обладаю свободой не благодаря себе самому, — пишет Ясперс, — свобода мне *дарована* . Там, где я являюсь самим собой, я сознаю, что я емь я не благодаря себе самому. Глубочайшая свобода проявляет себя как свобода от “мира” и в то же время как

³²⁹ Девиз М. Лютера, провозглашенный им в 1521 г. на Вормском рейхстаге. См.: Соловьев З. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984, с. 161; Лютер М. Время молчания прошлого. Избранные произведения 1520–1526 гг. Харьков, 1992, с. 332.

глубочайшая связанность с Трансцендентным».

Таким образом, бытие Божие *показуемо* из глубин свободы.

Но, конечно, Ясперс имеет в виду не «дикую свободу произвола», которая «возвещает лишь мнимую самостоятельность». Борьба за свою свободу с «миром», не будучи укорененным вне мира, — безнадежное предприятие. Только если я сознаю свою тайную зависимость от Трансцендентного, я достигаю внутренней свободы от «мира». Тогда—то я действую «с необходимостью свободно». В этом нет противоречия, ибо структура свободы такова, что она проявляет себя не в самоутверждении, а в служении Абсолютному. «Человеку, для которого его жизнь стала прозрачной, все возможности, включая ситуации безвыходности и уничтожения, посланы Богом». Тогда каждая ситуация становится задачей для свободы человека, который в ней живет, растет и гибнет. Тогда в мировых реальностях мы читаем шифр Трансцендентности.

Если мы не можем постичь мир и еще менее самих себя, то познание наше терпит полное крушение при стремлении постигнуть Абсолютное. Но мы ощущаем на себе персты Абсолютного. Ибо то, что незримо призывает нас проявить свою свободу и есть Абсолютное. Свобода укоренена в Боге. Уважая нашу свободу, Абсолютное не дает нам прямых приказов или прямых указаний. Оно пишет нам иероглифы знаками судьбы, которые мы должны «расшифровывать». «Верь тому, что сердце скажет, нет залогов от небес»³³⁰. Мы обладаем тайным шифром для этой «расшифровки Трансцендентного» в лице нашей совести. Но необходимо внимание к собственной совести, нужна нравственная чуткость, чтобы распознать тайный смысл явных знаков.

«Человек конечен, временен, — пишет Ясперс, — но благодаря свободе Трансцендентности эта его конечность уникальна». В ней (в конечности) есть как бы окно, через которое можно видеть лишь «умными глазами».

Свобода человека, таким образом, не беспредметна, как у Сартра, а есть свобода, *несмотря* на зависимость, свобода, укорененная в Трансцендентном. Свобода человека есть свобода ответа, свобода *реакции*, а не акции, предпринимаемой в безвоздушном пространстве. Свобода онтологически укоренена в Трансцендентном, но Трансцендентное само никак не нарушает и не ограничивает нашу свободу, а создает условия для ее самопроявления.

Однако это еще не все. «Безусловное действие» — в условиях «пограничной ситуации», когда человек действует с «необходимостью свободно», — не достигает своей цели. Человек, поставленный в условия «абсолютного выбора» между Ничто и Абсолютным, не может выдержать этой абсолютной ответственности — он неизбежно терпит крушение, гибнет. Тогда, говоря словами философа, *«его действие прерывается»*, его экзистенция обретается через самопотерю и его конечное крушение обнаруживает себя как конечный успех». Терпя крушение в своем стремлении к осуществлению свободы (т. е. воли Трансцендентного, совпадающей с нашей абсолютной свободой), человек достигает катарсиса, как в греческих трагедиях. Тогда здешний свет Трансценденции озаряет всю перспективу «экзистенции», хотя она перестает «существовать». Только религиозная вера способна вместить в себе смысл этой «радости—страдания», «гибели—успеха», воскрешения через смерть: «Смертию смерть поправ». Философия Ясперса заканчивается мистерией.

Таков в самых общих чертах скелет учения Ясперса. Он сходится с атеистическими экзистенциалистами в своем подчеркивании имманентной трагичности жизни, в своем

330 Заключительные строки стихотворения Ф. Шиллера «Желание» (1801):

Верь тому, что сердце скажет,

Нет залогов от небес;

Нам лишь чудо путь укажет

В сей волшебный край чудес

(Шиллер Ф. Собрание сочинений в 7-ми тт.

М., 1955, т. 1, с. 323).

метафизическом славословии трагедии. У него человек также поставлен «лицом к лицу с Ничто». Бытие у него также пронизано небытием, и человеческая свобода у него также оказывается безусловной.

Но свобода имеет у Ясперса свой онтологический фундамент. Он гипостазировывает и героизирует свободу и гибель не ради них самих, а ради Трансцендентного, то есть Господа Бога. За бездной небытия он ощущает бытие Абсолютного и выражает первоощущение в неизбежно рациональных философских категориях. Свобода у Ясперса не пуста и не бессмысленна, но исполнена высшего смысла. Правда, для лишенных религиозного слуха она немногим будет отличаться от мзониической свободы атеистических экзистенциалистов.

Бог Ясперса — абсолютно трансцендентен. «Верить в Бога — значит жить тем, что никак не существует в мире, — говорит он, — кроме своих многообразных символов». И далее: «Бог, в которого Мы верим, — дальний Бог, тайный Бог, неисповедимый Бог».

Ясперс знает тайну Трансцендентности — «страх и трепет», испытываемый от вознесения духа к «совсем иному», к неисповедимому Божеству.

Но он не знает тайны имманенции — тайны нисхождения Бога в мир, тайны брака души с Богом. Его Бог скорее Бог Ветхого Завета, к которому можно приближаться с трепетом, чем Богочеловек Нового Завета, который, вочеловечившись, становится близким и понятным не только нашему духу, но и нашей немощной плоти. В этом смысле можно говорить о духе протестантизма в философии Ясперса. Здесь есть чистота и высота религиозного умонастроения, но нет умиления сердца, рождающегося от нисхождения (кенозиса) Бога в глубины нашего сердца. Имманентный образ Христа заслонен у него трансцендентным Богом Отцом.

Соответственно свобода у Ясперса этически чиста и высока, но лишена благодати, она есть трагически безблагодатная свобода.

Но как бы ни было, философия Ясперса является вершиной современного экзистенциализма. В ней дано преодоление гипостазирования трагедии, сущность которого составляет философию его атеистических коллег.

От философии Ясперса веет духом горных вершин и большой моральной высоты. И он умеет сообщить читателям этот этический пафос.

Уже за одно это его философия заслуживает признания и изучения, а его учение, помимо философской поучительности, имеет большую педагогическую и человеческую ценность.

УЧЕНИЕ БЕРДЯЕВА

Наряду с «официальным» экзистенциализмом, построенным на учении о трагической свободе, большую ценность в этой области представляет учение Бердяева (1874–1948). Собственно, именно Бердяев может быть назван философом трагической свободы *par excellence*³³¹, и его учение было выражено и развито им задолго до появления экзистенциализма³³².

Если философы-экзистенциалисты имеют преимущество перед Бердяевым в отношении большей строгости метода и систематичности, то Бердяев превосходит экзистенциалистов по глубине и патетическому характеру своей философии. Философия Бердяева более «экзистенциальна» по духу и более одержима этическим пафосом, чем учение даже христианских экзистенциалистов. Помимо всего этого, Бердяев более доступен, чем профессиональные экзистенциалисты, прежде всего по заражающему пафосу его философской проповеди, а также по дару публицистической живости, которую он умеет

³³¹ См. прим. 5 на с. 866.

³³² «Философия свободного духа» [М., 1994, с. 247].

сообщать даже самым отвлеченным своим идеям.

В процессе своего развития Бердяев несколько раз менял редакции своего учения, которое, однако, оставалось существенно тем же после его разрыва с марксизмом и вступления на путь христианского философствования. Мы будем держаться последней редакции его учения, выраженной в таких книгах, как «О назначении человека», «Философия свободного духа», «Рабство и свобода человека», «Опыт эсхатологической метафизики».

Учение Бердяева, взятое с формальной стороны, представляет собой разновидность крайнего дуализма.

Оно построено на дуализме субъекта и объекта, духа и природы, свободы и необходимости.

Первичен дух, а не природа. Природа (в том условном, детерминистском смысле, который ей придается философом) есть следствие «*объективации*» — понятие, которое играет центральную роль в его учении.

Первично существуют субъекты. Объекты порождаются субъектами в порядке «объективации» — самоотчуждения, саморассеяния, экстериоризации субъекта. «Субъект сотворен Богом, объект сотворен субъектом»³³³. В религиозном плане объективация тождественна акту грехопадения — отчуждения человека от Бога, сопутствующего отчуждением человека от природы и попаданием субъекта в зависимость от мира объектов.

«Если мир находится в падшем состоянии, то это — не результат способов познания (как думал Шестов). Вина лежит в глубинах мирового бытия. Это лучше всего уподобить процессу разложения, разделения и отчуждения, которые претерпевает ноуменальный мир. Было бы ошибкой думать, что объективация происходит только в познавательной сфере. Она происходит прежде всего в самом бытии. Она порождается субъектом не только как познающим, но как бытийствующим... В результате нам кажется реальным то, что на самом деле вторично, объективировано, и мы сомневаемся в реальности первичного, объективируемого и нерационализованного». Тогда-то вместо «экзистенции как неповторимой творческой реальности духа мы находим в природе только “бытие” детерминированное законами»³³⁴.

Всякая духовная реальность коренится в Боге, бытие которого для Бердяева первично и рационально недоказуемо. Бог — дух, присутствующий в любовном общении, в подвиге, в мистическом опыте и в творчестве. Само творчество есть для Бердяева продолжение миротворения, есть «восьмой день творения»³³⁵. Это на первый взгляд может показаться пантеизмом. Однако учение Бердяева, имея сильную окраску мистического пантеизма, значительно уклоняется от традиционных форм пантеизма. Пантеизм есть полное или частичное отождествление Бога и мира. Но, во-первых, для Бердяева сам «мир» есть продукт «объективации». Во-вторых, и сам Бог Творец для него «вторичен», ибо Он является Творцом лишь в своем отношении к миру. В своей же само-сути Бог превосходит всякое

³³³ Главные философские произведения Бердяева: Смысл творчества. СПб., 1916 [Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989]; Новое средневековье. 1923 [М., 1991]; Философия свободного духа. Париж, 1929 [М., 1991]. Наиболее существенны для нашей темы его позднейшие книги: О назначении человека. Париж, 1931 [М., 1993]; О рабстве и свободе человека. Париж, 1939; и Опыт эсхатологической метафизики, 1947 [Две последние книги — в составе сборника «Царство духа и царство кесаря». М., 1995].

Полная биография книг Бердяева здесь, однако, не дается, так как учение Бердяева затрагивается нами лишь в качестве одного из образцов «идолатрии свободы», а не во всей его значимости.

³³⁴ «Опыт эсхатологической метафизики» [См: Бердяев КА. Царство духа и царство кесаря. М., 1995, с. 198].

³³⁵ «Мировой процесс, — пишет Н.А. Бердяев в “Смысле творчества”, — восьмой день творения, продолжающееся творение» (Бердяев НА. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 364).

определение. В духе апофатического богословия и немецкой средневековой мистики Бердяев предпочитает говорить о «Божественном Ничто» — о «Бездне» (Ungrunde). С этой точки зрения, продолжает Бердяев, можно сказать, что свобода коренится в Ничто и что она, следовательно, не была сотворена Богом, а существовала предвечно. Свобода предвечно коренится в Ничто, в «бездне». Именно поэтому Бог Творец не ответствен за зло в мире. Зло проистекает из несотворенной Богом свободы.

Человек есть, по Бердяеву, «дитя Божие и дитя мэона — несотворенной свободы». «Мэоническая свобода согласилась на акт творения, небытие свободно стало бытием»³³⁶. Поэтому «Бог Творец всемогущ над бытием, но не всемогущ над небытием, над несотворенной свободой»³³⁷.

Эта мэоническая свобода предшествует добру и злу. Она находится «по сю сторону добра и зла». Поэтому акты свободной воли (как исходящие от Ничто) не могут быть предвидены Богом. Поэтому — то Бог не несет ответственности за зло.

Это учение о несотворенной свободе как о втором Абсолюте есть самое оригинальное у Бердяева. Свобода для него первичнее Бога Творца, и сама она коренится в Ничто. Поэтому учение Бердяева лучше характеризовать как мистический «пан-мэонизм», чем как мистический пантеизм.

Подобно Миллю, Бердяев решает традиционную антиномию всемогущества и власти Божьей в пользу всеблагости. Но Милль не делал тех революционных для богословия выводов о до-бытийности свободы, какие делает Бердяев.

Зло исходит из глубин иррациональной свободы» поскольку она противится воле Божьей и, в своем безумном эгоцентризме, приводит к нарушению божественной иерархии бытия. Зло коренится в последней инстанции в гордыне духа, желающего поставить себя вместо Бога, что приводит к отпадению от божественного бытия. Результатом является разложение духовного и материального бытия — царство греха и смерти. В своей последней глубине, однако, происхождение зла остается величайшей, необъяснимой мистерией.

Здесь необходимо внести уточнение. Бердяев различает три основные формы свободы: иррациональную» несотворенную свободу, далее, рациональную, моральную свободу творчества добра и, наконец, сверх-рациональную свободу в Боге, когда свобода свободно покоряется воле Божьей³³⁸.

Но в центре учения Бердяева стоит именно первая — иррациональная свобода.

Итак, бездна первичной свободы, изначально неподвластной Богу, является источником зла, но также источником всякого творчества. Нет никакой силы, которая насильно заставила бы человека идти по пути добра. Сам Бог не может в этом человеку помочь, если человек не захочет гармонизировать свое творчество согласно воле Божьей. «У Бога меньше власти, чем у полицейского». Но идущий по пути зла теряет свою свободу, становясь игрушкой безличных природно-социальных и в пределе сатанинских сил. Вторичная, рационально-моральная свобода предохраняет человека от соблазнов зла, но ведет к принудительной добродетели. Принудительное добро ведет к разделению человечества на «добрых» и «злых», и в таком добре оказывается мало добра. «Грусть от того, что не видишь добра в добре», — цитирует здесь Бердяев слова Гоголя³³⁹.

336 «О назначении человека» [М., 1993].

337 «О назначении человека».

338 «О назначении человека».

339 Бердяев НА. О назначении человека. М., 1993, с. 33; эти же слова Гоголя (Из «Записной книжки» 1846 г. — Гоголь НВ. Полное собрание сочинений в 10-ти тт. Берлин, 1921, т. 10, с. 154) Бердяев выбрал в качестве эпиграфа к своей книге.

Такое принудительное добро теряет свою духовность, свой живительный источник иррациональной свободы и становится тираническим. В результате возникает «*кошмар злого добра*»³⁴⁰, — само такое насильственно–законническое добро становится инквизиторским и диалектически превращается в источник нового зла.

Сам миф о грехопадении свидетельствует, по Бердяеву, «о бессилии Творца предотвратить зло, исходящее из свободы, которой Он не сотворил».

Исход из этой трагедии свободы может быть только трагическим. Он заключается в самораспятии Божества, — «Тогда Бог действует вторично в отношении мира и человека. Бог появляется не в аспекте Творца, а в аспекте Испытателя и Спасителя, в виде страдающего Бога, который принимает на себя грехи мира и нисходит в бездну свободы. Бог Сын нисходит в глубины свободы, проявляя себя не во власти, а в жертве». «Божественная жертва, божественное самораспятие должно победить мзоническую свободу просветлением ее изнутри, без насилия над ней, без лишения сотворенного мира присущей ему свободы»³⁴¹.

Если тварь (прежде всего — человек) свободно отвечает на этот жертвенный призыв любви, то сама темная свобода просвещается божественным светом и, не теряя своей свободы, свободно входит в Царство Божие. Таким образом, происходит преодоление соблазнов свободы свободным приятием благодати Божьей.

В этом нисхождении Бога в глубины свободы и в просветлении ее изнутри заключается третья, сверхрациональная свобода.

Но если тварь остается глухой и слепой к божественной жертве, то она продолжает неопределенное время находиться в состоянии мучительного раздвоения и взаимоотерзания. Нет никаких гарантий победы Бога над темной свободой, кроме веры в *незримую* мощь божественного света.

Таков метафизический скелет учения Бердяева о трагической свободе, и такова его трагическая теодицея, отрицающая всемогущество Божие ради спасения свободы человека и всеблагодати Божией.

Более конкретно идея свободы выражается в учении Бердяева о личности и о творчестве.

Человеческая личность есть для него центральная реальность, центр и источник творческой активности. Он даже договаривается до парадоксального утверждения, что «личность первичнее бытия».

В творчестве Бердяев видит «перво–жизнь» — непосредственное положительное проявление свободы. Вне творчества для него нет свободы. Творчество есть для него «откровение Духа». Творчество не нуждается в оправдании и не знает над собой внешнего суда³⁴². «Творчество есть благодатная энергия, делающая волю свободной от страха». Творчество есть самоценность.

Однако плоды творчества (а творчество неизбежно выражается в продуктах, внешних плодах) вызывают у Бердяева подозрение в их онтологической ценности. «Всякое выражение творческого акта вовне (то есть объективация творчества) попадает во власть этого мира». «Объективация духа, — пишет он в другом месте, — есть его искажение, самоот–чуждение». Объективация «ведет к падшести», и сам «мир явлений есть порождение объективации».

Таким образом, результат творчества (его воплощение в плодах) обесмысливается Бердяевым. Единственной ценностью для него остается само творческое горение. По

340 Название одной из статей Бердяева.

341 «О назначении человека» [М., 1993, с. 39–40].

342 «Смысл творчества».

правильному замечанию Зеньковского — типично романтическая концепция, боящаяся принятия реальности³⁴³.

В этике Бердяев различает три ее ступени: этику закона, этику благодати и этику творчества.

Этика закона есть подготовительная, хотя диалектически необходимая ступень нравственного сознания. Здесь грешной человеческой воле дается закон — строгое различие добра и зла. Это различие и вытекающие из него моральные запреты необходимы для обуздания грешной и страстной природы «ветхого Адама», нуждающегося в моральной дисциплине.

Но поскольку закон есть нечто внешнее по отношению к человеку и обращен больше к *роду* человеческому, чем к личности, этика закона носит внешний, безличный характер. Закон способен лишь обуздывать, а не преобразовать грешную волю. В результате этика закона легко порождает законничество, фарисейство и оказывается неспособной победить зло изнутри. Само резкое разделение на «добрых» и «злых» оборачивается фанатизмом и моральным садизмом. Фрейд, настаивавший на садистском характере «велений сверх-я», говорит Бердяев, глубоко прав, поскольку дело касается этих извращений морального сознания. Поэтому в закон-ническом добре оказывается мало подлинного добра.

Этика благодати представляет собой высшую ступень этики. Христос поставил «человека выше субботы»³⁴⁴ (то есть закона). В этике благодати преодолевается резкий дуализм добра и зла, характерный для этики закона. Христос пришел спасти грешников, а не «добродетельных». В христианском милосердии и всепрощении преодолеваются формализм и безличная жестокость этики закона. Само зло внутренне сублимируется благодатью, апеллирующей к раскаянию и прощению. Здесь происходит «кенозис»³⁴⁵ — нисхождение Божества в самую гущу страдания и греха ради внутреннего преобразования грешной воли.

Однако в этике искупления есть своя опасность — «трансцендентный эгоизм» — исключительная забота о спасении своей души. Этот «трансцендентный эгоизм» легко переходит в болезненную манию страха вечных мук и суда Божьего, в результате чего теряется благодатная энергия любви.

Поэтому этика искупления нуждается в восполнении ее этикой творчества, стоящей «по ту сторону» спасения или гибели. Здесь «абсолютные веления» заменяются «бесконечной творческой энергией». Всякое творчество есть, в сущности, принесение себя в жертву ради ценности, воплощаемой в творческом акте. Здесь личность полностью проявляет себя, забывая о самой себе.

Бердяев с полным правом настаивает на необходимости «творческого добра», без которого сама мораль становится скучной. Но сама этика творчества оказывается у него настолько «сверхэтичной», что вряд ли заслуживает названия этики. Ибо сам философ утверждает, что творчество стоит «по ту сторону добра и зла», а этика озабочена прежде всего именно вопросом о добре и о зле. Помимо того, без ответа остается у Бердяева вопрос о злом

³⁴³ См.: Зеньковский В. История русской философии, т. II. Париж, 1950 [Л., 1991, т. II, ч. 2, с. 59–61]. См. также: Lossky N. History of Russian Philosophy, 1951 [Лосский НО. История русской философии. М., 1991, с. 268–289].

³⁴⁴ Парафраз евангельского изречения: «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2,28).

³⁴⁵ Кенозис, кеносис — «греческое слово; смысл этого слова — снисхождение Бога к людям. Учение о кеносисе рассматривает действительную двойственность Божества; так, Христос, будучи Божеством, снизошел к миру в телесной оболочке, воспринял мучение и смерть ради любви к людям. В этом факте сказалась идея самоуничтожения Сына Божия. Боговоплощение было совершено с целью показать, что, будучи праведником, через страдания на земле, человек обретет вечное прославление на том свете у Бога» (Полный Православный Богословский Энциклопедический Словарь. СПб., 61 г, т. II, стб. 1251–1253).

творчестве, которое все–таки возможно, хотя бы оно подготовляло разрушение.

Свое отношение к проблеме добра и зла Бердяев выражает в следующей парадоксальной формуле: «Плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо проводить это различие, раз оно возникло....Мир иде? от первоначального неразличения между добром и злом к резкому различению между ними с тем, чтобы, обогатясь опытом этого различения, кончить неразличением между ними в высшем смысле»³⁴⁶.

Именно в этике творчества достигается, по Бердяеву, окончательное освобождение от соблазнов фарисейства и фанатизма (опасность этики закона) и от соблазна «трансцендентного эгоизма» (опасность этики искупления).

Однако, повторяем, этика творчества носит у Бердяева чересчур романтический характер, чтобы называться этикой. Бердяев хорошо говорит о «преодолении морализма в этике», но в своей романтизации абсолютного творчества он преодолевает и самое этику.

Корнем всех этих и иных уклонов Бердяева является абсолютизация им свободы. Возводить свободу в ранг пра–Абсолюта — значит лишить ту же свободу онтологического фундамента, значит обожествить всякое творчество и стать «по ту сторону добра и зла». Хотя у Бердяева эта «потусторонность» свободы не означает открытого имморализма, как у Ницше, все же она означает весьма опасный для этики сверхморализм, а для онтологии — отмеченный уже нами «пан–мэонизм» — обожествление Ничто.

В результате человек, по Бердяеву, настолько *одержим* свободой, что оказывается «*пленником свободы*»³⁴⁷. Личность у него *одержима* свободой, вместо того, чтобы *владеть свободой*. Афоризм Бердяева «личность первичнее бытия» нужно было бы продолжить в его же духе афоризмом «свобода первичнее личности, и небытие первичнее свободы».

В результате учение Бердяева страдает той же «идолатрией свободы» (хотя в более тонкой форме), что и экзистенциализм, и не находит поэтому свободе надлежащего места в иерархии бытия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Человек рожден свободным, а мы находим его всюду в цепях»³⁴⁸. Эти слова Руссо дышат призывом к освобождению. К освобождению, в глазах Руссо, от политической тирании и экономической эксплуатации человека человеком. Слова эти мощным эхом отдавались на протяжении столетий, и пафос освобождения стал с конца XVIII века одним из первых заветов веры в прогресс.

Нет сомнения, что этому афоризму Руссо обеспечено бессмертие. Однако в нем немало наивности и простосердечия. Вряд ли можно согласиться с тем, что «человек рожден свободным». Если иметь в виду состояние человека на лоне матери–природы, то как раз в этом состоянии человек менее всего свободен — он даже не в силах осмыслить своей зависимости от природных стихий. Если тогда он не знал политической тирании, то он жил более родовой (чтобы не сказать — стадной) жизнью. Он находился в роковой зависимости от природных стихий, с которыми не умел по–насто–ящему бороться. Страхи подстерегали его на каждом шагу. Действительно, «робок, наг и дик скрывался троглодит в пещерах

³⁴⁶ «О назначении человека» [М., 1993, с. 248].

³⁴⁷ См.: Spinka M. Berdjajev N. A captive of freedom, 1950.

³⁴⁸ Начальные строки трактата Руссо «О происхождении неравенства». См.: Руссо Ж. Ж. Трактаты. М., 1969.

скал»³⁴⁹.

Нет, свобода — не исходный пункт развития человечества, она скорее есть тонкий и пока довольно хрупкий плод культуры. Свобода — не в царстве природы, а в царстве культуры. Только в системе организованного государства, в атмосфере ценностей культуры и морали может человек пользоваться плодами свободы. Злоупотребления государственной властью, превращение государства в Левиафана ³⁵⁰ представляют собой именно злоупотребления, а не выражают нормальной природы правового государства, объективный смысл существования которого — именно охрана сферы свободы граждан.

Анархия несет с собой не свободу, а дикий произвол хищных индивидов и демагогизированных масс.

Мало того, освобождением от тирании и эксплуатации не кончается, а скорее начинается одиссея свободы.

Ибо мало внешнего освобождения. Важно в первую очередь преодоление тех соблазнов, которые таятся на дне свободы и угрожают ей изнутри.

Важно преображение темной, иррациональной свободы произвола в светоносную свободу духа. Важно преодоление ощущения свободы как пустоты, требующей заполнения и заполняющей себя обычно порочным содержанием. Важно согласование личной свободы со свободой моих ближних и дальних. Важно преодоление идолатрии свободы, под маской которой скрывается одержимость гордыней или бегство в безответственность.

Одним словом, свобода нуждается не в отрицательном только, а прежде всего в положительном определении. Сладок момент освобождения, но когда, внешне освободившись, мы начинаем почивать на лаврах, свобода теряется нами изнутри, ибо сущность ее — в постоянном самопреодолении.

Та легкость, которая непосредственно ощущается нами в слове «свобода», — обманчивая легкость. Под ней таится бремя свободы, которое, однако, нам необходимо свободно принять на себя, чтобы иго свободы стало благом. Свобода приносит плоды вовсе не автоматически — скорее осознание свободы приносит с собой величайшую ответственность. Свобода имеет свои внутренние проблемы. Свобода приносит с собой в конечном счете и благо. — Нет более достойного бремени, чем бремя свободы. Человек, справившийся с этим бременем, сделавший его своим естественным достоянием, ощущает его не только как благо, но и как ценное благо, как самоценность.

Однако этот процесс предполагает самовоспитание к свободе, предполагает трудную и порой мучительную работу воплощения свободы. Свобода непосредственнее всего выражается в творчестве. И всякий творец по собственному опыту знает, сколь мучителен процесс реализации творчества.

Обычно наша любовь к свободе пробуждается от ненависти к тому гнету рабства, в котором мы находимся. Но обычно же с внешним освобождением кончается и наша действенная любовь к свободе. Мы начинаем тогда воспринимать свободу как нечто естественное — как воздух, которым мы дышим.

Между тем только осознание всех соблазнов, которые таятся на дне свободы, может дать нам силу достичь внутреннего освобождения. Свобода, повторяем, имеет свои

³⁴⁹ Цитата из стихотворения Ф. Шиллера «Элевзинский праздник» в переводе В.А. Жуковского (Шиллер Ф. Собрание сочинений в 7-ми тт. М., 1955, с. 295). В романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» это стихотворение читает Дмитрий Карамазов (Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 11, с. 126).

³⁵⁰ «Левиафан» — название трактата Т. Гоббса, сравнившего государство с библейским царем гордости из книги Иова (гл. 41). См.: Гоббс Т. Сочинения в 2-х тт. М., 1991, т. 2, с. 249. Ср. со словами Ф. Ницше («Так говорил Заратустра»): «Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ. Холодно лжет оно; и эта ползет из уст его: “Я, государство, емь народ” Это — ложь!» (Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 35).

проблемы, и проблемы эти имманентны, а не трансцендентны сущности свободы.

Та легкость, которую мы ощущаем в свободе, в известном смысле не обманывает нас. Мы действительно можем освободиться. Но эта легкость существует лишь в начале и в конце творческого пути. Сам же путь свободы исполнен терний, и осознание этих терний — единственное средство их преодоления.

Свободу нужно любить, по завету Бетховена, «больше жизни». Но только через служение ценностям, высшим, чем свобода, свобода исполняет себя и предохраняет нас от легиона демонов рабства, прикрывающихся масками свободы.

Свобода есть шанс и риск, И лишь через использование этого шанса и через опасности, связанные с этим риском, можем мы достичь подлинной свободы.

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

СТРАХ, СВОБОДА И ПСИХОЛОГИЯ МАСС

В наше время свободе грозит величайшая опасность от воинствующих сил рабства. И в наш век тоталитарных войн и революций душа человека более полна страхами — реальными и иллюзорными, чем в более нормальные эпохи. Поэтому проблема взаимоотношения страха и свободы приобретает теперь особую актуальность. Характерно, что самой популярной философией нашего времени является экзистенциализм, видящий в страхе главную доминанту человеческого существования и возводящий в культ безблагодатную свободу личности, рекламируемую им вопреки бессмысленности мироздания. По Хайдеггеру и Сартру, жизнь человеческая погружена в страх, тоску, ужас, отчаяние, и единственный выход здесь — горделивое принятие бессмысленности жизни и героическая гибель.

Но мы не ставим себе целью в данной главе изложение и критику экзистенциальной философии, а упоминаем об экзистенциализме лишь как о духовно наиболее показательном симптоме современного кризиса.

Наша цель — показать, насколько возможно в кратком очерке, кризис идеи свободы в наше время и указать на роль страха в этом кризисе. Наша тема лежит в области скорее социально-психологической, если угодно, социально-психопатологической, чем в области чисто философской, хотя известные философские обобщения здесь неизбежны и желательны. Поэтому мы не затрудняем себя здесь доказательствами свободы воли, не даем «философии свободы», хотя указание на нужду такой философии составляет одну из идей этого очерка.

Свобода есть самоопределение личности, утверждение ее автономии от чего бы то ни было в мире, в частности от безлично-стихийных сил личного и общественного подсознания.

Как таковая, свобода есть и великое благо, и великое бремя. Что она есть великое благо, непосредственно видно из того, как болезненно ощущается нами всякое лишение свободы.

Что она есть великое бремя, можно усмотреть из той ответственности, которую налагает на нас истинно понятая свобода. Нет более мучительного состояния, чем необходимость выбора при неясности твердых критериев должного и недолжного. «Верь тому, что сердце скажет. Нет залогов от небес»³⁵¹. Ибо выбор обязывает, и во всяком выборе есть момент риска, прыжка в неизвестность. Есть натуры, которые органически боятся выбирать и откладывают момент решения на неопределенное время. Они большей частью не сознают, что отказ от выбора есть род отрицательного выбора. Эти муки выбора усугубляются тем, что критерии добра и зла и даже часто — выгоды и невыгоды

³⁵¹ См. прим. 330 на с. 916.

чрезвычайно замузнены в наш релятивистский век.

Отсюда возникает нужда в незыблемом авторитете, вожде, который разрешал бы сомнения и выводил из тупика. Авторитеты в человеческой жизни обычно неизбежны. Они являются как бы посредниками между миром ценностей и нашей колеблющейся и неуверенной в себе волей. Для нравственно незрелого сознания они просто необходимы. Но для нравственно зрелого сознания авторитеты играют уже вспомогательную роль. Решающим является здесь в делах житейских здравый смысл и в делах нравственных — голос совести.

Но совесть есть уже больше, чем авторитет. Совесть есть живой орган восприятия логики мира высших ценностей. Говоря религиозно, совесть есть голос Божий в человеке, услышать и правильно понять который может только нравственно чуткое сознание. Хорошо говорит об этой сверхавторитетности религиозных авторитетов Хомяков: «Нет, церковь — не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть нечто для меня внешнее. Не авторитет, говорю я, а Истина»³⁵².

Говорить о «духовном рабстве» перед Богом и совестью — значит переносить в духовную область чересчур грубые критерии. Но можно и должно говорить о «духовном рабстве» перед человеческими, слишком человеческими авторитетами, в тех случаях, когда авторитет отца, матери, закона, обычая, вождей, ложного учения противоречит голосу истины. Корень духовного рабства — в идолопоклонстве авторитетам, в наше время надевших на себя маску «бесчеловечных идеологий». Тогда авторитеты из ценных посредников мира ценностей превращаются в узурпаторов совести.

Истина не порабощает, она свидетельствует сама о себе. «Познайте истину, и она сделает вас свободными»³⁵³. Но авторитет, отклонившийся от истины, порабощает. И если мы, стремясь сбросить с себя бремя ответственности, слепо следуем авторитетам, то мы жертвуем своей свободой ради мнимой уверенности в непогрешимости авторитетов.

«Страх свободы» приводит тогда к добровольному отказу от свободы ради отчуждения своего «я» в пользу избранного нами или навязанного нам авторитета. Эта идея с предельной силой выражена в «Великом Инквизиторе» Достоевского, и в наше время эта легенда уже обернулась реальностью.

Величайшее зло тоталитарных режимов заключается в подавлении и искоренении свободы, в подмене свободы организованным рабством, «освящаемом» поклонением ложным авторитетам. И величайшая ценность демократического строя — при всех его недостатках — заключается в реальных гарантиях свободы. Да и сам демократический строй предполагает свободолобие как свою психологическую основу.

*

* *

Ценность свободы для человека, воспитанного в либерально-демократических традициях, казалось бы, должна являться нравственно-политической аксиомой. И тем не менее нигде и никогда свобода не подавлялась так, как в наше время. Даже слово «подавление» здесь чересчур слабо, ибо современный тоталитаризм стремится искоренить саму идею свободы, выдавая социально и духовно организованное рабство за свободу. Цель тоталитаризма в том, чтобы люди субъективно-свободно ощущали свое объективное рабство.

Свободу проповедовали в XIX веке и либерализм и социализм. Однако трагическая диалектика истории показала, что нет более заклятого врага свободы, чем именно социализм — классовый в СССР, национальный в гитлеровской Германии. Конечно, социализм социализму рознь и английских лейбористов, и немецких социал-демократов

³⁵² Хомяков А.С. Сущность западного христианства. Монреаль, 1974, с. 155 (цитируется не вполне точно).

³⁵³ См. прим. 55 на с. 894.

нельзя обвинять в стремлении к искоренению свободы. Но это потому, что социализм их частичек, ограничивается социально–экономической областью, а не претендует на «социализацию душ». Впрочем, даже их сравнительно умеренный социализм содержит в себе весьма опасные для свободы тенденции, ибо в центре мировоззрения как лейбористов, так и социал–демократии стоит коллектив, а не личность³⁵⁴. Но это — уже особая тема.

Что же касается чисто демократических держав, то и им приходится, в силу экономических и политических условий, нередко ограничивать свободу своих граждан в большей мере, чем это имело место, скажем, в довоенное время.

Одним словом, кризис свободы в нашу эпоху несомненен. Тем важнее попытаться проникнуть в духовную сущность этого кризиса.

С точки зрения здравого смысла, стремиться к свободе столь же естественно, как для растения тянуться к свету. Свобода есть тот духовный воздух, которым только и может дышать одаренное свободной волей существо. Лжеупотребления свободой так же не доказывают «вреда свободы», как неосторожная игра с огнем не доказывает вреда огня.

Но свобода всегда связана с риском и ответственностью, она требует духовного мужества быть самим собой, осуществлять свое индивидуальное предназначение. И поэтому для людей, не созревших к духовной свободе, духовное рабство оказывается, как это ни парадоксально, предпочтительнее свободы. Разумеется, никакой здравомыслящий человек, даже слабый духом, ясно не сознает, что он, боясь бремени ответственности, предпочитает рабство. Но при этом его подсознание нередко руководится именно такой логикой «бегства от свободы»³⁵⁵. Иными словами, явное стремление к свободе может уживаться с тайным стремлением к рабству. Так, всякое ложное учение, возводящее относительные ценности в ранг абсолютного и выступающее в мантии непогрешимости, духовно порабощает, какие бы блага оно ни сулило человечеству. Только служение истине духовно освобождает, какое бы бремя ответственности оно ни накладывало. Наоборот, служение ложным кумирам духовно порабощает. Поэтому одним обманом нельзя объяснить успехи коммунизма в прошлом и настоящем. По этому поводу не мешало бы вспомнить латинскую поговорку: «Свет хочет быть обманутым — ну, его и обманывают». Многие новообращаемые коммунисты могли бы повторить слова Пушкина, если бы они умели давать себе ясный отчет в подсознательной диалектике доводов, склонивших их к коммунизму: «Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»³⁵⁶. Но всякий обман есть самообман, и потому обманываемый также в какой–то мере ответствен за то, что дал себя обмануть. Так, многим людям коммунизм дает уверенность в причастности абсолютной истине, якобы найденной коммунизмом. Пафос Абсолютного имеет соблазн для многих в наш ре71 ятивистский век. Одним словом, обычно люди бывают подсознательно готовы потерять свободу перед тем, как они действительно ее теряют. И эта их подсознательная *готовность* вуалируется софистикой разных лозунгов, в обильном количестве предлагаемых заинтересованными в умерщвлении свободы.

Характер развития западной цивилизации за последние сто лет, в частности тот социально–экономический кризис, который назревал уже с конца прошлого века, способствовал тому кризису свободы, о котором у нас идет речь. Социально–экономическое неравенство, от века существовавшее, достигло в XIX веке особой остроты, тем более что потребности пробуждавшихся масс, увеличились и массы ощутили стремление быть причастными к благам цивилизации и свободы. Однако либеральная демократия и ее экономическая проекция — капитализм, способствуя прогрессу, в то же время создавали

³⁵⁴ Hayek F. Road to serfdom. [Хайек Ф.А Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990, № 10–11].

³⁵⁵ Fromm £. Espace from freedom. New York: Rinehart inc., 1941 [Фромм З. Бегство от свободы. М., 1990].

³⁵⁶ См. прим. 58 на с. 894–895.

условия, при которых на пути к «прогрессу свободы» стали появляться новые препятствия.

Пока созданные либеральной демократией социально–экономические условия соответствовали ее замыслу, пока для игры сил, порождаемых свободной конкуренцией, хватало *пространства*, порождаемые естественно возникающим неравенством конфликты были, при всей их болезненности и драматичности, принципиально разрешимы. Та социально–экономическая и духовная свобода, которая господствовала в XIX веке, принималась всеми как нечто самоочевидное. Основанная на рыночном хозяйстве экономическая машина регулировала самое себя, не требуя вмешательства государственного аппарата. В экономической, как и в духовной жизни, господствовал принцип: «laisser faire, laisser passer»³⁵⁷.

Однако растущее экономическое неравенство, монополизация предприятий, революционная по своему значению механизация производства, появление безработицы, неожиданные депрессии — все эти явления, столь характерные для нашей эпохи, но не снившиеся еще в эпоху первоначального капитализма, нарушили автоматический ход либеральной экономики. Борьба за существование и прежде была жестокой. Однако фронты ее были ясно очерчены. Каждый мог винить сам себя в неудачах и срывах. Теперь же законы экономической жизни настолько усложнились и иррационализировались, что перестали поддаваться рациональному учету. Фронт борьбы за существование потерял свою четкость. Борьба стала вестись «без фронта». Человеку стали угрожать неведомые прежде «анонимные силы», против которых он оказался бессильным³⁵⁸. В этой атмосфере анонимной угрозы нужда в страховании от его величества Случая, потребность в твердых гарантиях хотя бы минимальной социально–экономической защищенности стали насущными. Человек потерял ощущение своего определенного места в социальном космосе.

Нужда в твердой планирующей руке стала более чем насущной. Этой нуждой и была подготовлена почва для возникновения тоталитарных режимов. Свобода (даже самым материалистическим образом понятая) стала сопрягаться со слишком большим риском. За свободу человеку приходилось платить нестерпимым страхом перед беспомощностью и потерянностью в вышедшей из своих берегов социально–экономической стихии. «Человек с улицы» ощутил скорее стихийную потребность в социальной защищенности, чем в свободе³⁵⁹. Нечего и говорить, что фашизм и коммунизм идут навстречу этой потребности, хотя и псевдо–утоляют ее страшной ценой. Но «человек с улицы» начинает понимать это, когда становится слишком поздно.

В наше время в ведущих западных странах научились как–то бороться и с экономической депрессией, и с инфляцией, и с безработицей, притом не жертвуя принципами демократии, так что теперь существует меньше психосоциальных предпосылок для популярности тоталитарных идеологий. Но мы говорили сейчас о недавнем генезисе тоталитаризма, а не о теперешнем положении вещей.

Сказанное выше относится, однако, больше к генезису фашизма в Европе, чем к генезису большевизма в России.

Если в национал–социализме свободой было подсознательно пожертвовано в пользу социального обеспечения и национального возвеличения, то в русской революции, психологически говоря, главную роль играла утопия золотого века, «царства свободы», долженствующая наступить в результате взятия народом власти в свои руки. Но если

357 Букв.: позволяйте делать кто что хочет (фр.); здесь — «принцип невмешательства».

358 Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. Berlin: de Gruyter Verlag, 1931. [Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 288–418].

359 Ortega y Gasset The rebellion of the masses. [Ортега–и–Гассет. Восстание масс // Вопросы философии. 1989, № 3–4].

Февральская революция была революцией народной, хотя народ и не сумел сыграть в ней решающей роли, то Октябрьская революция была революцией демагогизированных масс. Здесь уже имела место не столько мечта о золотом веке, сколько сверхкомпенсация социальной неполноценности, своего рода технизированная пугачевщина, «восстание масс».

Разумеется, вожди партии, одушевленные тоталитарной идеологией, сыграли и в фашистском, и в большевистском варианте главную роль, но нас сейчас интересует психосоциальная почва революций — сырой ее материал, без которого никакая революция не может произойти.

Но на разных путях был разожжен массовый психоз — на какой-то короткий момент массы ощутили себя центром мироздания.

Выражение «массовая психология» и отрицательная ее характеристика могут дать повод к недоумениям. Не всякая общественная психология является «массовой». Нормальная психология соборна, а не массова. Как в оркестре, здесь индивидуальность не подавляется сыгранным коллективом, а раскрывает себя в рамках целого.

Массовая психология отражает патологическое, деформированное состояние общества, она есть психология заболевшего массовым неврозом коллектива. Массовая психология есть психология коллективного подсознания, прорвавшего сдерживающие начала и затопившего силы разума в обществе.

Общество — иерархично, масса — одноплоскостна. Общество — многолико, масса — безлика. Общество — симфонично, масса — унисонна. Общество становится «массой» и заболевает массовым психозом в таком же почти смысле, в каком одержимой может стать личность. Но массовый психоз заразительнее личного — и в этом его опасность. Так, массовая апатия размагничивает, так, массовый энтузиазм и массовая паника заражают и ослепляют. И потому массовые психозы — величайший враг свободы. И потому «заявление своеволия» со стороны масс подготавливает почву для последующей тирании «вождей» над размагниченными «массами».

*

* *

Свобода органически связана с бесконечностью перспектив. В новом социальном мире это ощущение бесконечности возможностей утеряно. Горизонт бесконечности замкнулся. Из *субъекта* возможностей человек стал их *объектом*. Свобода перестала быть заманчивой, человек стал страшиться своей свободы. Свобода стала переживаться не как небо бесконечных возможностей, но как бездна, в которую можно провалиться.

Это ощущение страха перед бездной свободы было органически чуждо человеку эпохи Возрождения — там, наоборот, бесконечность манила, и свобода вдохновляла. Но ощущение этого «страха свободы» глубоко характерно для нашей эпохи.

Страх перед свободой имеет и более глубокие основания. Он органически связан с утратой широкими массами живой религиозной веры. Как результат, человечество стало чувствовать себя коллективно-одиноким перед лицом вечности. Сама вечность обернулась безликим, пустым Ничто. Место былой веры занял загоняемый в подсознание дурной страх.

Вера в Бога давала человеку ощущение своей укорененности в бытии, ощущение своего твердого индивидуального «места». Когда у Достоевского в «Бесах» капитан говорит: «Если Бога нет, то какой же я капитан», то это глубоко и верно³⁶⁰.

Тем настоятельнее возникает потребность в земном человекобоге, который вернул бы потерянному в обезбоженном бытии человеку ощущение твердой почвы.

³⁶⁰ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 180: «Шатов уверяет, — рассказывает Петр Верховенский Николаю Ставрогину, — что если в России бунт начинать, то чтобы непременно начать с атеизма. Может, и правда. Один седой бурбон капитан сидел, сидел, все молчал, ни слова не говорил, вдруг становится среди комнаты и, знаете, громко так, как бы сам с собой: “Если Бога нет, то какой же я после того капитан?” Взял фуражку, развел руками и вышел.

— Довольно цельную мысль выразил, — зевнул в третий раз Николай Всеволодович».

Воля к власти, которой одержимы партии тоталитарного типа, встречает, таким образом, благодатную почву в современной «психологии масс», одержимых тайным страхом и явным бунтом. Сама воля к власти рождается, правда, из другого источника — из «соблазна неограниченной свободы». Однако к этой воле к власти примешан и своеобразный «страх свободы»: «вожди» боятся дать свободу массам, чтобы не быть впоследствии сметенными «взбунтовавшимися рабами». Впрочем, «страх свободы» имеет у «вождей» и, так сказать, «бескорыстный» характер: для них ненавистна сама атмосфера свободы, всегда напоминающая о вечности. Одержимые же волей к власти страшатся вечности, перед лицом которой обнаруживается духовно–моральное ничтожество их облика. Перед лицом вечности неукротимая, не знающая насыщения мания власти обнаруживает себя как иллюзорная ценность, несмотря на все «материальные» доказательства ее реализации.

Сама идея тотального властвования, которой отвечает тайная тяга масс к духовному рабству, могла возникнуть в отрешенности от вечности сознания. Идея вечности исключает манию власти, ибо вечность несоизмерима с человеческой волей. Овладевать можно лишь **конечным** миром.

Как гениально показал Гегель, истинная свобода возвышается над категориями «господина» и «раба»³⁶¹. Но не имеющим понятия о духовности свободы свобода представляется именно как господство.

Человечество оказалось не в силах оставаться на высоте идеи свободы, социально–политической проекцией которой и был первоначальный либерализм. Но в классической либеральной демократии свобода была свободой для немногих, она роковым образом вырождалась в произвол, в слепой и безудержный эгоизм. В области же культуры безответственная свобода нередко выливалась в безответственность слова и мысли.

Разумеется, сама идея свободы не терпит от злоупотреблений ею никакого ущерба. Но в плане человеческого сознания уже с конца XIX века стало возможным говорить о кризисе идеи свободы. В XX веке этот кризис вылился в подлинную «трагедию свободы». Свобода стала свободно отрекаться от самой себя.

Не видя исхода из этого кризиса, замечая в свободе лишь злоупотребление ею и страшась ответственности свободы, человечество стало подсознательно отрекаться от идеи свободы — и в этом полусознательном отречении и лежит корень массовых психозов и мании власти.

Массы же, склонные в революционные моменты к насилию и произволу, органически не могут выносить свободы и инстинктивно ищут «вождей». В *словах* Достоевского «они — рабы, хотя и бунтовщики»³⁶² дано классическое определение «массовой психологии». Поэтому культ масс всегда парадоксальным образом приводил к культу вождей. Поэтому же «массовая психология» является одним из главных препятствий к осуществлению демократии.

Ибо демократия предполагает взаимодействие свободных человеческих волений, в атмосфере же коллективных одержимостей «воля народа» становится худшим — ибо анонимным — тираном. Когда же массы пробуждаются от революционного похмелья, то, при современной технике властвования, им оказывается уже технически невозможно сбросить с себя ярмо ненавистной диктатуры — ярмо, которое они некогда сами помогли надеть себе на шею.

Скажем в скобках, что некоторые неумеренные демократы, обожествоив «волю народа» независимо от морального качества этой воли тем самым подкапывают свой собственный

³⁶¹ Имеется в виду рассуждение Гегеля о «господине и рабе» в «Феноменологии духа» (Гегель. Сочинения. М., 1959, т. IV, с. 103–106).

³⁶² Не совсем точно цитируются слова Великого Инквизитора, обращенные к Иисусу Христу: «Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками» (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полное собрание сочинений. Пг., 1918, т.12, ч. I, с. 304).

фундамент. Ибо классикам демократии не приходила в голову идея возможности свободного отречения свободы от самой себя. Творцы демократии исходили из предположения, что воля народа всегда окажется в конечном итоге правой и что лишь отдельные лица и группы могут оказаться носителями злой воли. Практика нашей эпохи показала, что носителями злой воли могут оказаться и сами массы и что когда массы поймут свои заблуждения, то им будет уже поздно заявлять свою новую разумную волю. И когда проходит кратковременный взрыв бунта, наступает длительное царство страха.

Наша эпоха справедливо была названа «параноической». Человека подстерегают теперь опасности, от которых, в отличие от прежних, более нормальных эпох, некуда укрыться. Как в современной тотальной войне исчезает различие фронта и тыла, так и страх становится тоталитарным, пронизывающим все существо человека.

Особенно велика роль страха в странах тоталитарных режимов. Пусть этот страх уменьшился по сравнению со сталинским периодом. Все же он существует в разбавленной степени постоянного опасения, постоянной настороженности, боязни откровенных разговоров и т. д. У власть же имущих все еще можно констатировать страх перед народом. Коммунизм (если иметь в виду систему в отличие от народа, над которым она властвует) одержим яв*юй манией власти, от которой неотделима тайная мания преследования. Ибо сколько бы коммунисты ни говорили о «народном» характере своей власти и как бы народ ни «привык» к тоталитарной системе, в глубине души власть имущие не могут не сознавать антинародного, узурпаторского характера своей власти. По этой причине коммунизм способен давать только поправки народу, но не способен к подлинной эволюции, он не может разрешить подлинные демократические свободы. Ибо коммунизм и свобода — вещи во всяком случае несовместные. Непониманием этой истины отчасти порожден современный нейтраллизм.

Страны тоталитарного режима представляют собой сплошное царство страха. Мало сказать, что страх этот вызывается террором, давно уже потерявшим ограничительный эпитет «политического». Сам террор вызывается, в свою очередь, страхом. Узурпаторы власти боятся народа и заболевают манией преследования — подлинным источником шпиономании и мифов «о капиталистическом окружении». Большевизм одержим явной манией власти и тайной манией преследования, в свою очередь подстегивающей террор — своего рода чертово колесо адской машины страха.

Этот тоталитарный страх бросает свою зловещую тень и на неподвластные красному империализму народы. Так, страхом, завуалированным несбыточными мечтами на «сосуществование», порожден современный нейтраллизм. Невежество нейтраллистов насчет истинной природы большевизма коренится не в простом незнании, а в «воле к невежеству» — они не хотят знать неприятной истины, почему и творят розовые мифы «сосуществования». Недаром Артур Кестлер недавно обратил внимание на существование «политических неврозов»³⁶³.

В странах же, геополитически будто бы далеких от смертоносных объятий красного спрута, царит на этот счет беспечность и недооценка размеров подлинной опасности. Здесь царит духовное размагничивание, духовное разоружение. Воинствующей лжи тоталитаризма не противопоставляется мобилизация духовных сил в демократиях.

Но в наше время более чем когда-либо мобилизации сил зла и лжи должна быть противопоставлена мобилизация сил добра и правды. Однако эвдемоническое, утилитаристское, позитивистское мировоззрение, которое составляет «философию жизни» большинства на Западе, не дает достаточных стимулов для такой духовной мобилизации.

³⁶³ Артур Кестлер (1905–1983) — английский писатель (по происхождению венгерский еврей), в конце 30–х годов порвавший с коммунистами, автор известных романов «Слепящая тьма» (рус. перевод: Нева. 1988, № 7–8), «Земные подонки», «Гладиаторы». Левицкий, вероятно, имеет в виду его автобиографическую книгу «Невидимая литература» (1954), отрывок из которой опубликован в «Литературной газете» (1988, № 31,3 августа).

Люди хотят наслаждаться плодами древа свободы, перестав заботиться о его корнях. Внешний ритуал демократического режима часто принимается за его сущность, что дает казуистам от коммунизма формальный повод утверждать, что они не нарушают демократических свобод — недаром коммунисты, так беззастенчивые в своем нарушении свобод, столь дорожат соблюдением формально лицемерной фикции легальности. Между тем чисто формальное понимание демократии легко подменяет дух служения культом материальных благ, погоней за комфортом и удовольствиями — одним словом, способствует разъединяющим силам эгоизма и эгоцентризма. Вальтер Липпман в своей последней книге — «Общественная философия» хорошо говорит о том, что современные демократии слишком удалились от тех высоких идей, которые лежат в основе «Декларации прав», и отсутствие общественной философии стремятся выдать за достоинство, как будто демократия дает «право на бессмыслие»³⁶⁴.

Демократическая система, говорит Липпман, лишённая одушевляющей её общественной философии, лишается тем самым и своего жизнепитательного источника. Автор видит источник несовершенств и недостатков современной демократии в угасании идеи «естественного права»³⁶⁵, которой были воодушевлены Джефферсон и Джон Адамс.

Из всех естественных прав самое основное — право свободы. Идея свободы заключает в себе, конечно, и возможность злоупотребления ею, ибо запрещение злоупотреблять свободой было бы и невыполнимо, и разрушило бы замысел идеи свободы. Но, с другой стороны, нельзя эти злоупотребления свободой — в данном случае её вырождение в культ эгоизма и материальных благ — возводить в степень достоинства и нормы.

Идея свободы не висит в воздухе и не есть только дар власти народу. Идея свободы — богодарованная идея. В американской конституции сказано, что «все люди одарены Творцом неотчуждаемыми правами...». Здесь упоминание имени Творца — больше чем только фигура речи: оно выражает политическую проекцию религиозного мироощущения творцов демократии.

Но если свобода богодарована, то она не бессодержательна и не пуста, а неразрывно связана с нравственной ответственностью за её использование.

В плане умозрительном это значит, что свобода получает свой смысл и своё содержание в рамках определенной философии свободы. Свобода мировоззрения может быть обеспечена лишь мировоззрением свободы, а не свободой от мировоззрения.

Лжеиспользование и лжепонимание свободы подготавливают почву для возможной утери свободы. Свобода не может быть уничтожена только насильем извне. Утере свободы всегда предшествует ложное понимание свободы, изнутри подрывающее саму крепость свободы, делающее её уязвимой для сил рабства. И одно из таких ложных пониманий свободы — идолатрия свободы, отлучающая свободу от её верховного источника.

Сам коммунизм основан на извращенном понимании свободы, с диалектической неизбежностью превращающем свободу в рабство. Как у Достоевского, «начиная с безграничной свободы, я кончаю безграничным деспотизмом»³⁶⁶.

Конечно, о Западе нельзя сказать, что он понимает свободу ложно. Но можно сказать, что плоды свободы здесь часто смешиваются с их корнями, что здесь больше внимания обращено на блага свободы, чем на её источник.

Возвращаясь к теме взаимоотношения страха и свободы, можно сказать, что свобода

³⁶⁴ Lippmann W. *Essays in the public philosophy*. Boston: Little Brown, 1955.

³⁶⁵ О «естественном праве» см. статью А.Ф. Филиппова в словаре «Современная западная социология» (М., 1990, с. 98–101).

³⁶⁶ Слова Шигалева из романа Ф.М. Достоевского «Бесы»: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (Полное собрание сочинений, 1974, т. X, с. 311).

освобождает прежде всего от страха. Но страх страху рознь. Неверно, будто всякий страх должен быть предопределен. Есть дурной и есть здоровый страх. Бояться греха, например, всегда полезно. Но это значит, что важен не только факт страха, но и его качество, его направленность, его предмет. Свобода от страха не должна сопровождаться отсутствием страха за свободу. Свобода от дурных страхов не должна означать свободы от «страха Божьего». Как наши наслажденче—ские и эгоистические влечения подлежат сублимации в духовную энергию, так и дурные, низшие страхи нуждаются в сублимации в благодетельный страх Божий. Ибо страх неискореним из природы человека, и человек без страха был бы поистине страшным человеком. Психоаналитически говоря, не подавление страха, а его сублимация должна стать одной из целей психоаналитического «катарсиса».

Свободу в свободном мире подстерегают теперь две главных опасности: или беспечность, недостаток страха за свободу, что демобилизует духовные силы и ослабляет готовность к борьбе за свободу (в таком случае иногда может быть полезна даже инъекция дозы страха, применение метода «лечения шоком»), или стремление бороться с тоталитаризмом тоталитарными же методами — через фактическое ограничение свобод. В этом случае ради страха за свободу сама свобода наполняется изнутри страхом и тем самым перестает быть истинной свободой.

Но уточним наше понимание свободы. Есть две свободы: положительная и отрицательная — свобода следования эгоистическим мотивам и эгоцентристского «заявления своеволия», с одной стороны, и свобода ответственного служения высшим нравственным ценностям — с другой. Отрицательная свобода есть свобода «от», положительная — свобода «для».

Большинство людей имеет склонность понимать свободу отрицательно — как независимость воли от определенных факторов, причем часто молчаливо подразумевается, что человек может зависеть от иных факторов. Так, я могу быть свободен, скажем, от похоти, но быть при этом обуюн гордыней; свободен от страха перед врагом, но бояться привидений и т. п. Иными словами, отрицательная свобода большей частью бывает относительной.

Предел отрицательной свободы — «заявление своеволия», горделивое самоутверждение личности, не признающей никаких авторитетов и не боящейся ничего. Такая абсолютная отрицательная свобода, по ее замыслу, беспредельна, и нормальный человеческий разум страшится такой свободы, нести бремя которой под силу лишь ницшевскому сверхчеловеку. Об этом хорошо говорит Кириллов в «Бесах» Достоевского: «Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь... страх есть проклятие человека... я хочу заявить своеволие и новую, страшную свободу мою... ибо она очень страшна»³⁶⁷. Но такой «страх свободы» — здоровый страх, в отличие от патологического страха боязни ответственности.

Те, кто проклинают отрицательную свободу своеволия, проклинают вместе с тем и саму идею свободы. Ибо момент возможности своеволия принадлежит к сущности свободы. Существует антиномия должного и своеволия — мир ценностей призывает нас следовать его высшей логике, но мир ценностей не может нарушить автономии своеволия, он может лишь изнутри преобразить темную свободу своеволия. На это в новейшей философии указал Н. Гартман, и идея эта прекрасно разработана в книге Б. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса».

Но трагизм и обреченность отрицательной свободы заключается в том, что своеволие делает нас если не рабами эгоизма, то рабами собственного «его». Зло также имеет свою градацию и «высшие» формы зла, возвышающиеся над простым эгоизмом, как раз наиболее опасные. Так, отцы церкви справедливо почитали гордыню более опасной, чем чувственные соблазны.

Суммируя, можно сказать, что отрицательная свобода, будучи доведена до своего предела и продумана до конца, делает нас рабами собственного «я», собственных

³⁶⁷ См. прим. 320 на с. 915.

иррациональных капризов.

Отрицательная свобода преодолевается не в призывах к «уразумению собственной выгоды» — ибо одержимость своеволием сильнее разумного расчета, а в сублимации воли, в вознесении ее к высшим ценностям истины, добра. Путь к звездному небу свободы ведет через иррациональные бездны. Тот, кто не рискует свободой, не обретает ее. Но парадокс свободы заключается в том, что истинная, положительная свобода обретается не в самоутверждении, а в служении, притом служении не только надличным, но и надобщественным ценностям. Иными словами, ценности истины, добра, красоты выше по рангу, чем ценности личной или даже коллективной пользы. Коллективистская этика подчинения личности коллективу в принципе не лучше этики личного самоутверждения, хотя здесь существует и разница в степени.

В этике коллективизма есть все же струя альтруизма, призыв к жертве, но не всякая жертва благодатна, и коллективный эгоизм класса, нации и т. д. бывает по своим последствиям страшнее личного эгоизма. Поэ-тому-то обезвоженные массы и могут становиться проводниками злой воли, и в этом состоит указанная выше опасность заражения «массовой психологией».

Лишь служение личности высшим, сверхличным и сверхобществен-ным ценностям освобождает человека от темных сил личного и общественного подсознания. Но путь служения требует самоопределения и самоотречения. И потому закосневшая в своем эгоизме человеческая воля противится императиву истинного служения. Человек боится ответственности, налагаемой положительной свободой. Человеку инстинктивно жаль расстаться со многими иллюзиями, обильно произрастающими в удушливой атмосфере духовного рабства. И потому человек часто боится раскрыть окно своего дома для очищающего ветра свободы.

Итак, одним из главных препятствий на пути осуществления истинной свободы является тайный страх перед свободой. Этот страх тесно связан с волей к иллюзии и с враждой к истине. Мания власти и массовые психозы, а также и духовное размагничивание, «массовая апатия» являются главными опасностями для свободы в наше время.

Обновление демократии может быть достигнуто только на путях положительного понимания свободы как служения, т. е. на путях солидаризации и христианизации демократии.

Как идолатрия свободы, так и ее духовное размагничивание одинаково опасны. Лишь понимание свободы не только как свободы «от» рабства, но и «для» служения может наметить выход из современного кризиса и подготовить победу свободы над страхом через сублимацию дурных страхов в благодетельный страх Божий.

РАЗУМ И РАССУДОК

Безумие рационализма

Разум есть способность синтетическая, он есть способность усмотрения высших основных принципов бытия и мышления. «Рассудок» же есть способность по преимуществу аналитическая, из данных посылок выстраивающая следующие отсюда с логической необходимостью выводы. Стихия разума — в созерцании идей. Стихия рассудка — в построении сети силлогизмов. В нормальной иерархии духа рассудок есть низшая (хотя необходимая) функция ума. Нормальный рассудок служит разуму, от которого зависит правильное усмотрение верховных посылок: разум без рассудка приводит к опьяненности созерцанием при неспособности подчинить усматриваемым идеям многообразную ткань действительности. Рассудок, лишенный руководства разума, влечет за собой слепоту к глубинному содержанию мира и души, слепоту к последнему смыслу совершаемых тем же рассудком логических операций.

Предоставленный самому себе, лишенный верховного руководства разума, рассудок приводит к знанию без понимания, к достижению без постижения. Об этой форме «патологии разума» — о «безумии рационализма», вытекающем из отрыва рассудка от разума, мы и говорим в этой главе. (Слово «рационализм» производится нами, конечно, от слова «рассудок», а не от слова «разум»).

Ценные мысли о преобладании анализирующей «рассудочности» за счет утраты целостного разума можно найти у Киреевского. Известен его протест против «самодвижущегося ножа рассудочного анализа»³⁶⁸, искупающего дух и приводящего к утрате цельности человеческой природы.

Говоря же об отрыве разума от веры как о тенденции западной цивилизации, Киреевский поставил такой диагноз: «Сначала схоластика внутри веры, затем реформация в вере и, наконец, разум вне и против веры». Этот диагноз звучит теперь не менее актуально, чем прежде. Если же к этому афористическому диагнозу прибавить: «и в конце концов обезумевший рассудок вне и против разума», то мы получим основные исторические категории «безумия рационализма».

Индустриальная революция, переменившая облик мира за последние пятьдесят — сто лет, сама способствуя развитию рационализма, является в то же время воплощением рационализма в социально-экономической области. То своеобразное сочетание рациональности конструкции со слепотой и автоматизмом, которое присуще машине, является в какой-то степени стихией самого рассудка. Машина есть как бы окарикатуренный и материализованный символ рассудка, неумолимо логического и в то же время слепого к жизни, нуждающегося в верховном руководстве разумной человеческой воли. Рассудок без разума, как машина без инженера, легко может выродиться в слепой автоматизм, чуждый и враждебный живой жизни. И как машина может стать орудием разрушения, так и рассудок, лишенный руководства разума, легко может стать орудием злой воли.

Иначе говоря, рационализм в изыскании средств достижения цели* может уживаться с иррационализмом (неразумностью) в характере этих целей. Противоречивое совмещение крайнего рационализма с не менее крайним иррационализмом составляет одну из самых характерных черт нашей эпохи.

Рассудок по своей природе утилитарен. Когда утилитарность находится на службе разума и совести, она может только расширить размах предпринимаемых дел. Но когда утилитарная рассудочность становится самоцелью, она может приводить к разрушительным последствиям. Ибо рационалистический утилитаризм делает нас слепыми к нравственным факторам. Для рассудка не существует ни добра, ни зла, но лишь — польза или вред.

Опыт тоталитарных диктатур показывает, насколько утилитарно рассчитан и рабский труд, и массовое истребление народов — и в то же время насколько весь этот тоталитарный аппарат террора не только аморален, но и неразумен.

Когда рассудок служит, более высоким, принципам чем он сам, тогда известный культ рассудочности может принести благие плоды. Например, принцип «достижение наибольшего результата при наименьшей затрате энергии и времени» можно только приветствовать. Но когда этот принцип становится мотивом оправдания института рабского труда, то ясно, что мы имеем тут дело с извращением нравственных понятий, к которым слеп предоставленный самому себе рассудок.

Основное заблуждение рационализма заключается в убеждении, будто рассудок — господин воли. Но рассудок никогда не остается предоставленным самому себе. Рассудок всегда служит чему-то, что видно уже из того, что он производит свои операции на основании каких-то данных предпосылок и ради какой-то заданной цели. Эти предпосылки и эта цель принимаются рассудком» но не творятся им.

³⁶⁸ И.В. Киреевский в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» пишет о «самодвижущемся ноже разума», считая этим ножом «многовековый холодный анализ» (Киреевский ИВ. Избранные статьи. М., 1984, с. 201).

И если рассудок не служит высшим, сверхрациональным ценностям, то он с охотой идет на служение мнимым и нечеловеческим ценностям. Он начинает служить мафии, непременно носящей в наше время печать «научности»³⁶⁹. Иначе говоря, рассудок может служить слепым, иррациональным силам с не меньшим «успехом», чем силам разумным. Таким образом, крайний рационализм подготавливает почву для торжества неразумия. Нелепые с разумной точки зрения мифы о превосходстве той или иной расы, о благотворном влиянии доктрины «классовой борьбы» или о непогрешимости «человека с улицы» воспринимаются безо всякой критики и распространяются подобно заразным эпидемиям. В наше время, вопреки Гегелю, действительное — неразумно, а неразумное — действительно³⁷⁰.

В жизни торжествует неразумие, а рассудок вынужден заниматься недобросовестной софистикой, оправдывая преступления, гримируя безобразие под благовидность и преподнося безумие под маской высшей мудрости³⁷¹.

В нормальной иерархии духа рассудок как низшая способность логического построения суждений подчинен высшей способности ума. Разум же, в свою очередь, подчинен высшей интуиции добра, то есть вере. Но когда эта нормальная иерархия нарушается, когда рассудок становится на место разума, то он служит не вере, но суеверию, не интуиции добра, но мифологии зла.

Для зараженного рационалистическим безумием мир представляется лишенным глубины, одноплоскостным. Это логическое опустошение мира страшно тем, что подготавливает реальное опустошение «рассудком в действии». В наше время, когда философы стремятся не столько понять, сколько изменить мир» рационализм из простого отрицания глубинности мира превращается в насильственное выхолащивание из мира всего, что не укладывается в прокрустово ложе рассудочных категорий.

Наша эпоха — эпоха рационалистических утопий, за наукоподобным фасадом которых скрывается разрушительный хаос безумия. Технократия, этатизм, коммунизм — все эти и многие им подобные плоды современности по-разному грешат «безумием рационализма». Всякая утопия при попытке претворения ее в действительность мстит за себя насилием над действительностью, представляя собой ту «ересь утопизма», о которой так хорошо писал С. Франк.³⁷²

Как низшая способность мыслящего духа рассудок слеп к «началам и концам» вещей, то есть к основным предпосылкам и к высшим синтезам ума. Рассудок чувствует себя в своей стихии в царстве «усредненной общности», если понимать этот термин как в логическом, так и в житейском смысле. Сфера компетенции рассудка — механика суждений, где предпосылки даны и где вывод есть дело арифметики ума.

Поэтому рассудок чувствует себя в своей стихии в царстве социальной обыденности, в области стандартов, в том, что именуется «банальностью». У современного «человека с улицы», у человека массы в наше время особенно развит рассудок при почти полном отсутствии способности разума. Та самая «житейская мудрость», которая оказывается «безумием перед лицом Господа»³⁷³ и есть пример «безумия рационализма».

³⁶⁹ См.: Jaspers K Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. 1950.

³⁷⁰ Парафраз знаменитого изречения Гегеля из предисловия к «Философии права»: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990, с. 53).

³⁷¹ См.: Alexander F. The Age of Unreason. Chicago, 1946.

³⁷² См. прим. 271 на с. 911.

³⁷³ См. прим. 176 на с. 904.

Именно привыкший к банальности и искушенный рассудочной мудростью «человек с улицы» становится наиболее послушным орудием в руках диктатуры. Тот, кто пережил опыт гитлеровской диктатуры, знает, что именно немецкий мещанин способствовал приходу Гитлера к власти и именно из среднего и низшего классов вербовались главные палачи гестапо.

В наше время «массы» стали гораздо более рассудочными, чем «элита». Бердяев в свое время заметил, что в противоположность тому положению, которое было сто лет тому назад в Европе и пятьдесят лет тому назад в России, «массы» становятся стихийно атеистическими, в то время как духовная элита возвращается к религии. Анекдот о рабочем, самодовольно и осуждающе вздохнувшем по адресу великого ученого Павлова, который перекрестился, проходя мимо церкви: «Эх, ты, темнота!» — достаточно известен. В то время как на верхах интеллектуальной культуры происходит реабилитация религиозных и моральных ценностей, в массах все более укрепляются атеизм и стихийный материализм. Это и есть плоды рационалистического просвещения, возросшие на почве массовой психопатологии. Ибо атеизм и материализм являются плоскими типами мировоззрений, наиболее соответствующими плоскому характеру рассудка, лишённого руководства разума.

Все это подтверждает и иллюстрирует основной тезис: лишённый верховного руководства разума, рассудок вовсе не овладевает стихией жизни, не просвещает жизнь. Внешне рационализируя мир и душу, рассудок становится близоруким орудием слепой похоти жизни, орудием иррациональных сил. Рационализм сам — глубоко не рациональное явление. В своей близорукости рассудок оказывается слепым к истинному свету разума. Подменяя просвещение «просвещенством», рассудок становится орудием слепых и разрушительных сил непросветленного подсознания, играя роль недобросовестного адвоката сил тьмы. Иссущая разум и сердце, рассудок этим самым подготавливает почву для торжества всякого рода разрушительных маний. Прогресс рассудка сопутствуется регрессом интуитивно-эмоциональной сферы. В нашу эпоху более всего утеряна гармония души. В результате эмоции и волевые импульсы становятся все более архаичными. В то время как в области науки и техники мы вступаем в атомный век, в области духа мы все больше регрессируем в каменный век. Это — одна из тем писаний Юнга, психолога не менее гениального и более целостно-разумного, чем Фрейд.

Вырождение разума в рассудок и саморазрушительное безумие, разверзающееся над плоским и банальным фасадом современного рационализма, есть одна из насущных тем, вскрывающих контрапункт смысла современных свершений. Рационализм есть то самое «зловещие лжеименное разума» против которого еще в XVII веке предостерегал один из лучших писателей — старец Артемий³⁷⁴.

РАЗУМ И СМЫСЛ

Но различие между разумом и рассудком, сколь оно ни важно по существу и для нашей темы, имеет больше психологическое, косвенно-этическое, чем гносеологическое и метафизическое значение.

Ибо мы еще не затрагивали кардинального вопроса о соответствии разума — бытию, о соответствии разума — истине, объективному смыслу бытия. Рационально ли само бытие? Является ли разум имманентным органом постижения истины? Имманентен ли разуму

³⁷⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. 1936. [Старец Артемий — церковный деятель и публицист, один из идеологов «нестяжателей», в 1554 г. был осужден «иосифлянами» на церковном соборе и сослан в Соловецкий монастырь, откуда бежал в Литву, автор 14 посланий.]

Смысл? Укажем предварительно на то, что помимо употребления слова «разум» в психологическом смысле высшего или низшего плана, мы употребляем его еще в объективном смысле. Так, мы говорим о «мировом разуме», о «божественном разуме», ставим вопрос о том, есть ли в мире разумность, и т. д. (В древнегреческой философии понятие разума употреблялось даже преимущественно в этом онтологическом смысле, тогда как в позднейшей европейской философии доминирует скорее психологическое, в лучшем случае гносеологическое значение разума.).

Забудем пока о гносеологических дебрях и тонкостях, тем более что проблеме «гносеологии свободы» посвящена специальная часть нашего труда и тем более что занимающий нас вопрос более метафизичен, чем гносеологичен.

Если бы наш разум был абсолютно трансцендентен бытию, то оставалось бы непонятным, как мы можем все-таки, хорошо ли, плохо ли, ориентироваться в бытии, хотя бы в том секторе его, который гносеологи зовут «миром явлений»?

Положим, что и в животном и даже в растительном мире существа, по-видимому неразумные, отлично ориентируются в жизненно важном отрезке мира, и это отнюдь не доказывает наличия в них разума. Они руководятся инстинктом (который, правда, сам по себе составляет проблему, неким практическим чутьем, который новейшие исследователи называют «практической интеллигенцией»).

Наконец огромную роль в их приспособлении к среде играют их предшествующий опыт и рефлекс, выработанные на основе этого опыта.

Инстинкт не есть разум, даже в эмбриональном его значении, — он ограничен чисто жизненными функциями. Но тем не менее инстинкт «разумен», т. е. какими-то неведомыми нам путями он хоть частично «имманентен» бытию. Наделенные инстинктом существа, конечно, не способны к рефлексии, но им открыто то, что им нужно знать (вернее, «иметь в виду»), чтобы сохранить свой род. Как говорил Бергсон, «инстинкту открыты тайны жизни, но он не способен о них рассуждать»³⁷⁵.

Мы находимся в обратном положении. Мы, говоря словами того же Бергсона, «способны рассуждать о жизни, но не можем ее постигнуть». Однако наличие этой тайны бытия чувствуется и сознается всеми нами, хотя лишь немногие могут делать ее предметом философской рефлексии.

Еще ярче трансцендентность бытия разуму выражена в стихах Тютчева:

Природа — Сфинкс, и тем она верней Своим искусством губит человека,

Что, может статься, никакой от века Загадки нет и не было у ней³⁷⁶.

Мы не знаем, что такое тайна, но мы осознаем, что есть тайна. Разум одновременно и трансцендентен Истине, Смыслу и в то же время имманентен Истине. Если нам не дано знать Истину, то нам дано знать об истине, мы обладаем идеей истины.

Пессимистическому свидетельству Гейне и Тютчева можно противопоставить возвышенно-оптимистическое свидетельство Гете:

War* nicht das Auge sonnenhaft,

Die Sonne konnf es wie erblicken?

Lag* nicht in uns des Gottes eigne Kraft,

Wie konnf uns Gottliches entzucken?³⁷⁷

Переводя этот замечательный стих на язык нашей темы мы вправе спросить: «Мог ли бы наш разум влечься к истине, если бы он сам не был истиноподобен?»

Наш разум явно не равносущен истине, иначе мы были бы непосредственно причастны

³⁷⁵ О «природе инстинкта» см.: Бергсон А. Творческая эволюция. М. — СПб., 1914, с. 149–158.

³⁷⁶ Тютчев Ф.К Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 203.

³⁷⁷ См. прим. 139 на с. 901.

истине и познавали бы ее, так сказать, автоматически. Но если бы наш разум был абсолютно разнотелен истине, то сама идея истины не могла бы зародиться в нашем сознании.

Поэтому выражение «подобосущие истине» (гомиусия³⁷⁸), наиболее точно выражает идею частичной причастности истине, вне чего истина была бы абсолютно недоступна разуму и сама истина была бы вне-разумной. Но выражение «неразумность истины» убивает само понятие истины, равно как неистинность разума убивала бы само-понятие разума. Разумность истины предполагает истину разума.

Дело тут не только в том, что наш разум не может примириться с идеей неразумной истины. Но подобное понятие уничтожает сам смысл, приводит мысль к абсурду. Хорошо говорит об этой обязательности разумности для истины Гуссерль: «Это — в себе сущая идеальная сфера, истины которой самоочевидны и обязательны для людей, ангелов и зверей, независимо от того, сознаются ли эти истины или нет»³⁷⁹.

Истина не может быть абсурдом. И когда Тертуллиан утверждал обратное: «Credo quia absurdum» — «Верю, ибо это абсурд»³⁸⁰, то он имел в виду высшую истину веры, которая непостижима для разума, но бытие которой (высшей истины) при этом соподрозумевалось.

Но если не может быть неразумной истины, то, с другой стороны, сама идея разума предполагает существование иррационального, подобно тому как свет мы видим лишь на фоне тьмы — сплошной свет был бы столь же «невидим», как и тьма, хотя ощущался бы психологически «светлой тьмой».

Из математики мы знаем, что понятие рациональных чисел предполагает понятие чисел иррациональных, как трансфинитных, так и трансдефинитных. Идея бесконечности также непостижима рационально, хотя она категорически требуется нашим разумом, подсказываясь как логикой пространства, так и логикой времени (идея вечности).

Идея иррационального требуется логикой разума в двух основных смыслах: как темный фон разума и как то «материнское лоно», из которого произрастает свет разума. Так, всякое ощущение темно для разума, пока не будет осознано в свете разума. Так, материя представляется для разума непроницаемой, «темной», пока мы не сведем материю к началам разумности. Шеллинг хорошо говорил о том, что разум сам для себя первично непроблематичен, ибо сам проникаем, и что именно существование «темной» материи есть главная проблема разума³⁸¹. Итак, ощущение и материя суть примеры понятия иррационального в этом первичном смысле темного фона разума.

Но идея разума требует иррационального и в другом, более глубоком смысле. Так, наш разум требует понятия Абсолютного, которое в то же время нереализуемо в мысли — подобно нереализуемости идеи бесконечного. Г. Спенсер в свое время обстоятельно разобрал категории непостижимости идеи Абсолютного (см. его «Основные начала»), Ибо идея Абсолютного требует совпадения противоречий, «*coincidentia oppositorum*»³⁸², совместить которые наш разум отказывается, так как это требовало бы разрушения основных логических законов тождества, противоречия и исключенного третьего. Поэтому можно

³⁷⁸ омиусия (омиусия), подобосущие — богословский термин времен ари-анской ереси; ариане противопоставляли принцип «подобосущности» Бога Отца и Бога Сына принципу «единосущности» (омойусия), который был провозглашен в Никейском символе веры. Подробнее см.: Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. М., 1994, т. IV, с. 72–85.

³⁷⁹ Husserl E. Logische Untersuchungen [см. прим. 50 на с. 893].

³⁸⁰ См. прим. 181 на с. 882.

³⁸¹ См.: Шеллинг Ф.В. Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 2, с. 113.

³⁸² Совпадение противоположностей (лат.) — термин Николая Кузан-ского.

сказать, что мы не можем жить ни с идеей Абсолютного, ни без нее. В этом смысле идея Абсолютного сверхразумна, и эту сверхразумность следует отличать от вне-разумности темного фона разума. Царство разума есть царство середины, под которой — темная бездна до-разумного Непостижимого и над которой — светлое небо сверхразумного Непостижимого.

Идея Абсолютного непостижима, но требуется разумом именно в качестве своей непостижимости. Глубокое обоснование и блестящее выражение этой идеи можно найти в книге С. Франка «Непостижимое». Но если Абсолютное непостижимо, то истины христианского откровения (догмат о Троице, Боговоплощение) непостижимы, так сказать, во второй степени. Ибо эти истины недедуцируемы из разума, хотя и могут быть частично осмыслены разумом. Киркегор называл религии, основанные на идее Абсолютного Божества, «религиозностью “А”», и религии, основанные на парадоксальном вхождении вечности во время, — «религиозностью “Б”», утверждая абсолютную иррациональность (в духе Тертуллиана) последней, высшей формы религиозности. Если идея Бога в известном смысле «врожденна» человеку, то догматы христианского откровения могут быть усвоены только через мистический опыт³⁸³. Не занимаясь в пределах этой книги богословием, мы не будем, однако, углублять эту тему.

Итак, разум сам по себе не абсолютен, хотя подводит нас к тайне Абсолютного. Это означает отнюдь не относительность разума, но лишь его экзистенциальную ограниченность. Идея Абсолютного лишь гносеологически требует идеи относительного как своей логической «пары». Понятая же в онтологическом смысле идея Абсолютного со-парна идее конечности. Так, когда мы утверждаем, что познаваем лишь мир явлений, Абсолютное же непознаваемо, то мы в эти суждения вкладываем гносеологическое значение и не в силах указать точной границы этих сфер. Если же мы утверждаем, что, скажем, законы планиметрии относительны, так как они являются частным случаем законов сфереометрии, то мы употребляем термин «относительный» в смысле частного, ограниченного знания, то есть употребляем этот термин в онтологическом смысле.

Во всяком случае, несомненна онтологическая срединность разума, его неспособность проникать как в «нижнее», «темное» иррациональное, так и в высшее, «светлое» Непостижимое, при его способности сознавать наличие обеих иррациональностей.

Между тем идея свободы в строгом смысле этого слова включает в себя абсолютоподобие. Свобода порождающая, она есть «causa sui» — «причинность из себя»³⁸⁴. Свобода в этом смысле сугубо иррациональна и, следовательно, не может быть исчерпана и измерена разумом. В этой врожденной иррациональности свободы — онтологическое осуждение идеи «разумной свободы». Свобода сама заключает в себе «монаду Абсолютного». Свобода, повторяем, изначально, несводима ни к чему другому, кроме себя. Если человеческое творчество требует материала, то оно все же не исчерпывается никаким материалом, оно всегда привносит нечто категориально новое в бытие. Свобода — творческая родина бытия, его изначальный источник. Свобода не есть само Абсолютное уже потому, что Абсолютное не терпит ничего вне себя, кроме творимой Абсолютным свободы. Продукты же свободы уже вне свободы. Но свобода — абсолютоподобна, в ней есть нечто от Абсолютного.

Разум частично причастен Абсолютному, свобода — сама абсолютоподобна. Рассудок не в силах постичь идею свободы и даже не осознает ее непостижимость. Даже когда рассудок пытается утверждать свободу, он, в сущности, ее убивает, так как свобода не укладывается в прокрустово ложе категорий рассудка. Гениальная диалектика несовместимости рассудка со свободой дана в «Записках из подполья» Достоевского: «Ведь

383 Kierkegaard S. Philosophische Brocken.

384 Точнее: причина самой себя (лат.) — термин Спинозы.

если хотенье столкнется когда–нибудь с рассудком, то ведь уж мы тогда будем рассуждать, а не хотеть, собственно, потому, что ведь нельзя же, сохраняя рассудок, хотеть бессмыслицы и, таким образом, зазнамо идти против рассудка и желать себе вреда»³⁸⁵. Далее, приходя к выводу, что вполне рассудочное хотение убивает свободу, Достоевский восклицает: «Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы до сумасшествия, — вот это–то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теория разлетаются к черту»³⁸⁶.

В противоположность рассудку целостный разум способен сознавать мистерию свободы, ее неподвластность себе. Но этим самым разум отрицательно постигает свободу. Мало того, именно в сознании неподвластности свободы разуму разум может найти исходный пункт для овладения свободой через конфронтацию ее с миром ценностей. Разум может быть ценным посредником овладения свободой, просветления ее. Вообще, разум есть посредник Истины, а не ее авторитарный орган.

Разум истинен, но не мочен. Свобода мочна, но сама по себе еще не истинна, она нуждается в просветлении ее светом истины. Хорошо об этом своеобразном соотношении между разумом и свободой говорит философ Юркевич: «Разум есть правительственная и владычествующая сила, но не рождательная»³⁸⁷.

Всякая попытка разума прямо овладеть свободой, подчинить себе свободу через отрицание ее изначальности заранее обречена на неудачу. Всякий призыв к «разумности» неизбежно наталкивается на инстинктивное, иррациональное сопротивление свободы. Павлов говорит даже о «безусловном рефлексе свободы». Педагоги хорошо знают на практике, (хотя забывают в теории) об этом императиве свободы, противящейся всем разумным «уговариваниям». Свобода просветляется лишь со своего свободного согласия. Это отнюдь не значит, что всякое вразумление свободы обречено на неудачу и что не нужно приводить разумных доводов против иррациональных капризов воли. Наоборот, это вразумление создает ту «культуру воли», о ценности которой мы уже говорили выше. Но не нужно забывать, что разумные доводы не суть «ultima ratio»³⁸⁸, что они — только посредники для самопреодоления воли.

Это приводит нас на новых путях к старому различению двух свобод: иррациональной, изначальной свободы произвола и истинной свободы свободного подчинения себя логике высших ценностей.

Первая свобода — иррациональна, вторая — сверхрациональна. Первая свобода «непроницаема» для разума, во второй, «истинной» свободе есть категориальный момент разумности. Но разум сам по себе не может просветить темную свободу. Он может лишь, повторяем, играть роль посредника между миром абсолютных ценностей и темной бездной изначальной свободы.

³⁸⁵ Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12–ти тт. М., 1982, т. 2, с. 420.

³⁸⁶ Там же, с. 419.

³⁸⁷ См.: Левицкий С. Об одной забытой полемике // Грани, № 19.

[Точная цитата из статьи П.Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека»: «Ум, как говорили древние, есть правительственная и владычественная часть души... Но правительственная и владычественная сила не есть сила рождательная...» (Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990, с. 101).]

³⁸⁸ Последний довод (лат.).

Истина идеи разумной свободы — в том, что в свободе есть разумность. Ложь идеи разумной свободы в том, что в ней есть нечто большее, чем только разумность. Рациональное подчиняет себе иррациональное, когда само рациональное подчиняется сверхрациональному.

Б. Вышеславцев в своей книге «Этика преображенного Эроса», оригинально переосмысливая учение о свободе Н. Гартмана, хорошо говорит о том, что императив практического разума может привести к сублимации аффектов и страстей, но бессилён сублимировать произвол, этот иррациональный корень свободы. Сублимация произвола достигается лишь через «призыв» (Aufforderung) мира абсолютных ценностей, обращенный к свободе. Призыв не пытается нарушить автономию свободы, но только помогает свободе найти себя самое.

Поскольку разум есть восприимчив (но только — восприимчив) абсолютных ценностей, постольку разум есть категориальный посредник между высшим Непостижимым и низшим Непостижимым. В посредничестве разума — правда идеи разумной свободы. Но когда этот посредник возводится в ранг высшей авторитарной инстанции, то он не может преуспеть в своей миссии, и тогда вся архитектура здания разумной свободы взрывается изнутри автономией изначального произвола.

О СОВРЕМЕННОМ КРИЗИСЕ

Чтобы понять сущность кризиса нашей эпохи, который есть в глубине кризис личности, необходимо прежде всего учесть, что именно в европейской культуре произошло раскрепощение личности, сознание ее суверенности. Почва для этого была подготовлена христианским учением, поставившим душу человеческую «выше царств земных». Но историческая Церковь, добившаяся господствующего положения в эпоху средневековья, подчиняла личность церковной опеке, как бы считая ее неспособной самой справиться с проблемами жизни. Поэтому раскрепощение личности, начавшееся в эпоху Возрождения, проходило под знаком оппозиции притязаниям Церкви на полноту опеки над личностью. Борьба за свободу личной совести, за право свободного исследования и свободы выбора жизненного пути являются главными моментами этой борьбы личности за свою автономию. Протестантизм родился вовсе не только как реакция на коррупцию католической церкви, на ее внутреннее обмирщение, но также как революция личности против теократического идеала. Коррупция католической церкви только ускорила этот процесс, да к тому же коррупция эта была вскоре преодолена изнутри иезуитским орденом.

Протестантизм освобождал личность для светского делания, давая, однако, этой деятельности религиозное освящение. Он более, чем католицизм, подчеркивал трансцендентность Божества, тем самым ослабляя чувство божественности Космоса.

Тем самым все более утверждалась идея бесконечности мира — в противовес средневековой идее конечности мира. Только Бог для средневекового человека обладал предикатом бесконечности. И эта бесконечность мира воспринималась как манящий горизонт, как побуждение пафоса исследования. Мир стал предлежать человеку как свободный простор, ждущий своих Колумбов и колонизаторов.

В плане хозяйственном эта эмансипация личности и открытие мира как потенциально бесконечного объекта овладения дала либерализм — утверждение права и благодетельности свободной конкуренции. Личность в плане экономическом стала мыслиться как суверенная особь, обладающая неограниченным правом частной собственности, правом заключения сделок и договоров. Либерализм, собственно говоря, явился не чем иным как проекцией индивидуализма на социально-экономическую область. В центре мировоззрения либерализма стоит именно личность (не общество), имеющая естественное право на овладение своей долей мира. Мир как объект возможного овладения мыслится потенциально бесконечным. Эта идея мира как безграничного объекта, предлежащего субъекту, является метафизическим фоном либерализма. Идея свободной конкуренции основывается, в

частности, на предпосылке, что «всем хватит икеста», что каждый, приложивший свое усилие, свою творческую инициативу, будет вознагражден.

Идея суверенитета личности, ее неограниченной экспансии, противоречила, конечно, теократическому мировоззрению Средних веков с ее подчинением государства церкви. Поэтому государственная власть на Западе склонна была тогда поддерживать нарождавшийся либерализм. Вообще, интересно заметить, что в ближайшие за Ренессансом века государство скорее утверждало, чем ограничивало личную свободу, в частности свободу мысли. Лейбницу, например, удавалось печатать свои, на тогдашний взгляд чересчур свободомысленные, книги при поддержке курфюрста Вильгельма, при оппозиции со стороны церковных кругов. А Декарт предпочел уехать в Швецию, где покровительство королевы Христины защищало его от церковной реакции. Времена подавления личности государством придут позднее...

Все же поскольку и государственная власть в то время сохраняла по инерции значительную долю средневекового мироощущения и поскольку высшие сословия стремились сохранить, доставшиеся им отчасти по наследству от Средних веков привилегии, постольку и либерализм имел свои трения с монархическими государствами. Даже в Англии, классической стране либерализма, эти трения были весьма заметны в конце XVII и в начале XVIII века.

В России же либерализм воспринимался как «вольнодумство», и даже когда значительная часть русской интеллигенции прониклась либеральными веяниями (в первой половине XIX века), правительство видело в «либеральничании» опасного врага.

Либерализм, однако, побеждал, ибо соответствовал чаяниям эмансипирующегося среднего сословия. Тем не менее для полной победы либерализму не хватало стихийного революционного динамизма. В самом замысле либерализма личность мыслилась соединенной с обществом скорее механически, чем органически. Либерализм приводил к отрыву личности от общественной стихии и поневоле делал ставку на «сильнейших». В сущности, мировоззрение либерализма было аристократическим, в смысле аристократии наиболее преуспевающих, хотя находилось в оппозиции к сословному аристократизму. В либерализме не хватало пафоса «общего дела» именно потому, что он делал упор на суверенную личность.

Роль такого общественного бродила с тем большим успехом начала выполнять зарождавшаяся демократия. В центре социального мироощущения демократии стоит «народ», понимаемый как совокупность низших его слоев («демос»), но иногда (в американском варианте), обнимающий собой всю нацию. Демократию знали и античные времена, но свой главный идейный заряд современная демократия получила от «просветительных» идей французских энциклопедистов, в свою очередь обязанных многим Локку. Основа демократии — идея суверенитета «народной воли», мыслившейся существенно единой. В случае несогласия большинства с меньшинством это меньшинство обязано подчиняться большинству.

В сущности, в начале XIX века не было резкой грани между демократией и либерализмом. Они шли в основном рука об руку, ибо у них был общий враг — феодальный строй, идея монархии.

Родиной либерализма была Англия, тогда как родиной демократии стала Франция и в особом, наиболее удачном ее варианте — Америка, Французская революция была более демократической, чем либеральной. Соответственно «народная воля» здесь довлела над свободной личностью. И Французская революция дала первый в истории пример того, как легко народная воля анонимизируется и становится демагогическим орудием порабощения народа властным меньшинством. Народная воля была во Французской революции поставлена выше закона, и потому стала незаконной. Однако во Французской революции были и положительные достижения, ибо она опиралась (не в пример русской), на реальные интересы «третьего сословия». Она была революцией патриотической, в противоположность интернационализму первоначального русского коммунизма. Благодаря же Наполеону

революционная стихия относительно скоро вошла в свои берега. «Кодекс Наполеоникум»³⁸⁹ был возрождением идеи права, что позволяло легализовать положительные достижения революции.

В Англии либерализм постепенно «демократизировался», во Франции демократия «либерализировалась», в результате чего в середине XIX века получился новый социальный сплав — либеральная демократия. Период ее господства совпал, и не случайно, с периодом наибольшего цветения европейской культуры, кризис которой стал обнаруживаться лишь в XX столетии. Так или иначе, к моменту вступления социализма на историческую сцену он имел двух врагов: монархизм и либеральную демократию, причем эта последняя рассматривалась социалистами как переходная ступень от «феодалного» к «социалистическому» строю³⁹⁰.

Важно еще раз подчеркнуть, что то, что в наше время разумеется под словом «демократия», представляет собой, в сущности, демократизированный либерализм (в американской Декларации прав этот перевес либерализма выражен особенно ярко). В тройственных лозунгах демократии — «свобода равенство, братство» ударение решительно падает на свободу и гораздо меньше на «равенство» (кроме равенства перед законом), «братство» же играет здесь роль скорее лозунгового придатка, чем «идеи–силы».

В социализме, наоборот, ударение падает на «равенство», под свободой разумеется «независимость от антинародной власти» и меньше всего — свобода личности. Братство же здесь понимается практически как солидарность в борьбе народа за свои права, а не как общечеловеческое братство.

Либеральная демократия оказалась сильна в тех странах, где сильно было чувство законности (как в англосаксонских странах), и слабее всего в тех странах, где идея законности в силу исторических условий недостаточно укоренилась в сознании масс (например, во Франции и особенно в России).

В Англии или в *Соединенных* Штатах положительное право основывается, как известно, на традиции, на прецедентах, то есть на «обычном праве», которое, в свою очередь, опирается на «естественное право», в то время как на континенте преобладание получило гражданское право, основывающееся на априорных юридических положениях. Характерно что правовая философия цвела больше на континенте, в то время как в практике *англосаксонские* страны имели *несомненное* преимущество над континентальными странами.

Либеральная демократия имела несомненные великие достижения: правовые гарантии личной неприкосновенности, решительное утверждение права частной собственности, систему «тайных, явных и равных» выборов с их общепринятой теперь выборной техникой, уважение победившим большинством прав меньшинства, признание прав юридического лица за общественными объединениями, наконец, свободу слова, печати, собраний и т. п. Все эти идеи, за достижение которых было пролито столько крови, считаются в настоящее время социально–правовыми аксиомами, и даже воинствующий коммунизм, нарушающий эти права на каждом шагу, платит тем не менее лицемерную дань этим идеям, лживо утверждая наличие всех этих прав и свобод в СССР и странах–сателлитах.

³⁸⁹ «Кодекс Наполеона» был создан в 1804 г. В основу его положены римские «инструкции» — элементарные учебники римских юристов (Гая, Павла, Уль–пиана и др.), в которых дается систематический обзор действующего права.

Согласно Гегелю, Кодекс Наполеона «подтвердил» свободу собственности, которую «французы быстро обрели благодаря революции» (Гегель. Философия права. М., 1990, с. 463). См. также: Зои Р. Институции. СПб., 1908–1910. Вып. 1–2.

³⁹⁰ О соотношении демократии и социализма см., например, в брошюре Н.И. Бухарина «Теория пролетарской диктатуры» (1919), где этому вопросу специально посвящена глава «Крах демократии и диктатура пролетариата» (Бухарин Н.И. Избранные произведения М., 1988, с. 13–19).

И если теперь либеральная демократия или рухнет у нас на глазах, или спешно перестраивается, то вина лежит здесь не на самих «Правах человека и гражданина», а на том, что изменилась психосоциальная подпочва, что пробуждение масс к сознательной исторической жизни и развитие индустриальной цивилизации создают угрозу этим правам, отрицать которые теоретически могут в настоящее время *лишь* троглодиты...

С точки зрения нашего XX века, XIX век может теперь казаться утраченным раем. В самом деле, от наполеоновских войн до Первой мировой войны (более ста лет) Европа не знала катастрофических военных потрясений. Крымская война не коснулась Европы непосредственно. Войны между Австрией и Италией, между Австрией и Францией носили местный характер³⁹¹.

Самым крупным военным событием XIX века, омрачившим относительное благополучие того времени, была франко-прусская война 1870–1871 годов. Но и эта война, перевернувшая политическое равновесие Европы и посеявшая семена Первой мировой войны, была все же потрясением местного характера. Воевали все же лишь армии, хотя и крупные, а не почти все боеспособное мужское население, как это стало правилом в XX веке.

В плане социально-политическом революции 48-го года оставили после себя долго не заживавшие раны на социальном теле Европы. Но хотя революции эти были подавлены, все же они, несомненно, способствовали социальному прогрессу. Права низших сословий на Западе постепенно признавались более и более. С конца же XIX века, после реформы марксизма Бернштейном и Каутским, рабочее движение влилось в легальные рамки профсоюзов, и сами социально-демократические партии Запада начали незаметно для себя внутренне обуржуазиваться. С 1871 по 1914 годы Европа не знала ни одного крупного военного или социального потрясения, которое означало бы коренную ломку старого быта. Индустриальная революция протекала довольно эволюционно, и, на внешний взгляд, могло казаться, что ничто не предвещает близких катастроф.

И на фоне этого относительного благополучия вдруг две разрушительные мировые войны и две еще более разрушительные социально-политические революции за каких-нибудь тридцать лет³⁹²... и грозный призрак атомно-водородной тотальной войны или покорение мира коммунизмом в недалеком будущем.

Можно, грубо говоря, наметить три главных фактора, сыгравших решающую роль в этой «трагедизации» мировой истории.

1. **Индустриальную революцию**, преобразившую лик земного шара и, наряду с баснословной автоматизацией способов продукции, направленную в немалой степени на изобретение сверхразрушительных орудий уничтожения.

2. Выход масс на авансцену истории, и в связи с этим пробуждение массовой психологии, столь легко переходящей в массовую психопатологию — в массовые одержимости и психозы.

3. Пробуждение к жизни и развитие тоталитарных идеологий, (коммунизма, национал-социализма), успех которых в наш век прогресса мог бы почитаться анахронизмом, если бы не был фактом³⁹³.

Первый фактор (индустриальная революция), сам по себе не может считаться одной из главных причин кризиса. Ведь наука и техника могут с одинаковым успехом нести как вред

³⁹¹ Имеются в виду Австро-итальянская (1848–1849), Австро-итало-фран-цузская (1859) и Австро-итальянская (1866) войны, из которых последние две являлись этапами объединения Италии, завершившегося в 1870 г.

³⁹² Имеются в виду революция в России в 1917 году и приход к власти в Германии национал-социалистов в 1933 году.

³⁹³ См.: об этом: Вышеславцев Б. Кризис индустриальной культуры [Нью-Йорк, 1953].

человечеству, так и служить на его пользу. Современная техника произвела не только атомные бомбы, но и телефон, радио, телевизор, она создала удобства, о которых нельзя было мечтать и королям позапрошлого века.

Однако индустриальная революция стимулирует развитие скорее механической цивилизации, чем органической культуры (тезис Данилевского и Шпенглера), Духовная культура все менее «котируется» в наш машинный век. Ибо механическая цивилизация легче усваивается, чем подлинная культура. Она требует больше внешней привычки, чем духовного воспитания. Технически цивилизованный человек может быть (и нередко бывает) дикарем в культурной области. Он может превратиться в гориллообразного робота с атомной бомбой в руках. Беда здесь, разумеется, не в самом развитии техники, а в нарушении равновесия между культурой и цивилизацией, что приводит к внутренней варваризации при сохранении декора внешней цивилизованности.

Второй важный фактор — выход масс на авансцену истории — также сам по себе не заключал бы в себе беды³⁹⁴. Если массы приобщаются к благам материальной и духовной культуры, тем лучше для масс и для самой культуры. В наше время стало возможным создание «вселенской» культуры, тогда как в прежние эпохи «культуртрегерами» было лишь незначительное меньшинство.

Чтобы избежать недоразумений, подчеркнем, что под «массами» мы отнюдь не понимаем «народ», или большинство народа, или «низшие классы» народа. В духе современной социологии масс, социальной психологии мы считаем, что любая общественная или национальная группа из дифференцированного общественного целого может стать «массой» в порядке коллективной одержимости. В немецком языке для этого имеется соответствующее слово: «Vermassung»³⁹⁵.

При этом мы имеем в виду не естественные в своем роде массовые порывы или взрывы энтузиазма или паники, повышенное национальное или даже партийное самосознание. Общественная жизнь, по-видимому, невозможна без группового или национального самоутверждения и без некоторых его эксцессов. Речь идет здесь о более или менее длительных состояниях массового психоза, подстегиваемого «рессентиментом». Под «рессентиментом» понимается повышенно-эмоциональный комплекс, движимый главным образом мотивами зависти и мести за свою реальную или воображаемую неполноценность, или коллективная мания величия, подобная гитлеровскому варианту фашизма. Макс Шелер вслед за Ницше справедливо придавал такое решающее значение для массовой психологии комплексу «рес-сентимента»³⁹⁶, который он тщательно отличал от нормального духа соревнования.

Главная же беда заключается в том, что массовая психология, вызванная к жизни пробуждением масс, характеризуется упрощенным мышлением (только черные и белые краски) и крайностями: апатией, легко переходящей в крайнюю возбудимость, нетерпимостью, садизмом (стремление найти «козла отпущения»). Склонность к панике сочетается тут с порывами самопожертвования («на миру и смерть красна»). Массовое подсознание патологично в большей степени, чем подсознание индивидуального невротика. Так, массовый энтузиазм легко переходит в массовую истерику. Если человек, страдающий манией преследования, опасен, ибо у него легко вырабатывается агрессивно-маниакальная

³⁹⁴ Ortega y Gasset *The rebellion of the masses*. [См. прим. 359 на с. 918].

³⁹⁵ Букв.: превращение в толпу, массу, «омассовление».

³⁹⁶ От фр. *ressentiment* — злоба, неприятие. Основа «морали рабов», по Ф. Ницше (см.: Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 424–429, 703–704; подробный комментарий К.А. Свасьяна — там же, с. 784–786). М. Шелер посвятил анализу «рессентимента» специальное исследование: *Vom Ressentiment im Aufbau de Moralen. Abhandlungen und Aufsätze*. Leipzig, 1915. Bd. 1.

реакция, то тем более опасна масса, одержимая, например, шпиономанией.

И в прежнее время можно было при особых *условиях* стать невинной жертвой озверевшей толпы. В наше время еще страшнее масса, организованная «вождями», которые искусственно разжигают человеконенавистнические инстинкты. Психология «толпы» является лишь частным случаем массовой психологии, где стихийный садизм толпы уступает место организованному садизму³⁹⁷.

Одним словом, массовое подсознание архаично. Оно регрессирует, психологически говоря, в каменный век. Поэтому с выступлением масс на сцену истории вождями становятся гениальные демагоги, эти «великие упрости́тели», по словам Буркхарда³⁹⁸.

Тоталитарные идеологии (третий фактор) идут навстречу этим подсознательным, а нередко и сознательным чаяниям масс и амбициям «вождей». Тоталитаризм, психологически говоря, есть порождение массовой психопатологии и питается от ее темных корней.

Тоталитарные идеологии нашего времени обладают специфическими чертами. Во-первых, эти идеологии **научообразный мифичны**. Они научнообразны, ибо «научность» получила в наш век авторитет критерия истины, так что современным идеологиям приходится маскироваться под «научность». В то же время они мифичны, ибо одушевлены иррациональным мифом (миф о скачке из царства необходимости в царство свободы в марксизме, миф об избранной расе в национал-социализме, миф об абсолютном государстве в фашизме и т. д.). Оговоримся, что слово «миф» необязательно является синонимом дурной неразумности или суеверия. Высшие истины могут быть возведены лишь в форме мифа, который является метафизическим суждением, где метафизический, сверхчувственный субъект связан с чувственным, символическим предикатом. Мифы о сотворении мира, о грехопадении, о воскресении принадлежат к мифам высшего порядка, где Непостижимое, Несказуемое выражается в символическом повествовании. Но когда мифы выходят из присущей им религиозной области и «секуляризуются», претендуя на непогрешимость, это является признаком их недоброкачественности. Во всяком случае, смешение мифичности с «научностью», которое столь характерно для современных тоталитарных идеологий, не идет на пользу ни науке, ни религиозной мифологии и представляет собой профанацию обеих.

Современные тоталитарные идеологии, конкретнее говоря, неизбежно носят «массовождистский» характер. Современные тоталитарные идеологии **коллективистичны**. Они льстят массам, которым они обязаны своей популярностью и которые являются их проводниками и опытным полем их применения на практике. А так как массы не могут жить без организации и без организующих — без «вождей», то тоталитарные идеологии не могут обойтись без славословия вождям, все равно — единоличному диктатору или «коллективному руководству».

Далее, мифология тоталитарных идеологий неизбежно построена на светлых и черных красках — категория «врагов народа» в них играет еще большую роль, чем та, какую играл дьявол в фанатически понятом христианстве. Поэтому тоталитарные идеологии больше призывают ненавидеть, чем любить. Тоталитарные идеологии призывают к борьбе, принципиальной, беспощадной, в которой «враги народа» должны быть рано или поздно искоренены и стерты с лица земли, хотя в то же время они нуждаются в этих врагах как в стимулах ненависти и козлах отпущения.

С этим связана неизбежная **атеистичность** современных тоталитарных идеологий. Этот атеизм необязательно выражается в прямой форме. Гитлер, например, по-видимому, искренне верил в «свое» провидение. Но во всяком случае, они атеистичны по своему безбожному духу отрицания вечности, отрицания образа Божьего в человеке. Тоталитарные идеологии неизбежно носят «антихристов» характер, хотя бы они на словах «признавали»

³⁹⁷ Reiwald P. Vom Geist der Massen. 1946.

³⁹⁸ Burkhard. Force and freedom.

Бога.

Мы отнюдь не утверждаем, что тоталитарные идеологии являются лишь «надстройкой» над индустриально–массовым базисом. Это было бы «психологизмом» — сведением духовного мира (в данном случае духовного с морально–отрицательным знаком) к эпифеномену над экономическо–социальным (массовым) базисом. Идеи не творятся человеческим гением, но лишь «открываются» им. Но во всяком случае, индустриальная революция и «восстание масс» сыграли роль благодатной почвы для внедрения в массы тоталитарных идеологий. Микробы тоталитаризма нашли в современных массах благодарную «питательную среду».

Из перечисленных трех факторов (индустриализм, массовость, тоталитарность идеологий) именно тоталитарная идеология является главенствующим фактором. Ибо и индустриальная революция, и даже массовая психология могли бы, теоретически говоря, приобрести иной, человечески приемлемый облик, если бы их не возглавляла тоталитарная идеология.

Но здесь возникает «роковой» вопрос: почему же человеческая идеология либеральной демократии оказалась столь слабой, что не смогла — на Востоке по крайней мере — противостоять натиску бесчеловечных идеологий тоталитаризма? Почему идеология свободы потерпела столько позорных поражений от идеологии рабства?

Ближайшие причины этого были уже намечены нами: тоталитарные идеологии (особенно марксизм) больше отвечают потребности в индустриализации жизни. Ведь на первый взгляд государству легче проводить индустриальные проекты в гигантских масштабах. Идеал «технократов» — мир как сеть планомерно организованных гигантских «фабрик» — как будто лучше всего осуществим при наличии единого планирующего центра, т. е. государства.

Вторая причина, также отмеченная нами, заключается в том, что тоталитарные идеологии лучше всего отвечают — благодаря своей прямолинейности и «упрощенческому» характеру — примитивному мышлению масс.

Но главная причина успехов тоталитаризма заключается в том, что либеральная демократия лишена той целостности и той обращенности ко «всему» человеку, которыми характеризуются тоталитарные идеологии. Либеральная демократия не мобилизует духовных сил человека, слишком доверяя мифу о врожденной неспорченности человеческой природы. Либеральная демократия хорошо отвечает разумной сфере в человеке, но она слепа к иррациональным силам в человеческой природе — как в низшем значении (массовое подсознание), так и в высшем (недооценка религиозной сферы).

Либеральная демократия как бы говорит индивиду: ты свободен, но она воздерживается от ответа на вопрос: ради чего я свободен? Единственный ответ на вопрос о смысле свободы для большинства людей: для вящего удовлетворения моих потребностей. Но так как для большинства потребности сводятся к материальному благополучию, то цивилизация, построенная на выработке средств удовлетворения этих чувственоматериальных потребностей, неизбежно будет носить материалистический характер и не будет стимулировать духовные силы человека. В такой материальной цивилизации затухает сам огонь свободы. Когда же теряется идея самоценности свободы, то перестают цениться и блага духовной культуры. К тому же так как стимулируемая такой материализованной цивилизацией «борьба за существование» дает победу сильнейшим, а их всегда меньшинство, то в недрах такой цивилизации всегда найдется достаточное число неудачников или просто беспочвенных интеллектуалов, которые будут мечтать о лучшем строе. Тоталитарные идеологии всегда смогут вербовать себе сторонников из всех этих категорий — начиная от неудачников или прямых жертв несправедливости, от людей «дна», до неудовлетворенных неприменимостью своих сил интеллектуалов. Практика показывает, что наиболее фанатичные сторонники тоталитаризма вербуются среди низших и высших слоев. В Германии, правда, национал–социализм был поддержан именно средним слоем, но это оттого, что в веймарской Германии само среднее сословие было «деклассированно»,

равно как и в силу национальной окраски гитлеризма.

Перечислим вкратце главные из стимулов, толкающих многих на путь тоталитаризма.

1. Многим может представляться, что в плане экономическом тоталитарное хозяйство способно лучше направлять народное хозяйство, ибо «сверху власти виднее».

2. В плане социально-экономическом тоталитарному государству как будто легче бороться с безработицей, почти неизбежно возникающей в условиях современной техники. В плане социально-психологическом тоталитарное государство легче может давать массам ощущение своего «места» в общегосударственном «деле». В тоталитарном государстве нет места «неприкаянной свободе», тоталитарное государство лучше отвечает потребностям «массовой психологии», инстинктивно ищущей направляющей руки. Технократы и «люди с улицы» в тоталитарном государстве как будто должны чувствовать себя «на месте», тем более что тоталитарные диктаторы не скупятся на слова лести в адрес «среднего человека».

Конечно, за все это тоталитарное государство требует послушания и не может не ограничивать свободы духовного творчества и свободы мысли. Духовная элита не может не быть против тоталитарного государства, и духовная культура здесь неизбежно снижается. Но не лучше ли, спрашивают многие, «сытое довольство» и благоустроенность большинства, чем та духовная анархия и то социально-экономическое неравенство, которые царят в государстве либерально-демократическом?

Мы нарисовали выше утопию «благоустроенного» тоталитарного государства. Однако исторические примеры опровергают эту утопию. В Советском Союзе нет и тени того «сытого довольства», ради которого некоторые теоретики тоталитаризма готовы были пожертвовать духовной свободой. Наоборот, в СССР царят коллективная нищета и коллективное бесправие. Если в СССР нет классов в старом смысле слова, то там произошло новое расслоение общества, с новыми привилегированными группами: высшие партийцы, выдвиженцы, знатные люди, орденосцы... Массовый террор аппарата МГБ достиг при Сталине чудовищных размеров, в лагерях рабского труда томилась двадцатая часть населения. Пос-лесталинская эпоха «коллективного руководства» внесла смягчающие коррективы в эту мрачную картину, но не изменила ее по существу.

Гитлеровская Германия конца тридцатых годов (до войны) была ближе к утопии умеренного тоталитаризма с «сытым довольством» для масс, с ликвидацией безработицы и с весьма тонким слоем страдавших от духовного гнета тоталитаризма. Но в процессе войны гитлеровский режим обнаружил свой бесчеловечный лик, еще неясно проступавший в довоенные годы. Но и в тридцатые годы ликвидация безработицы была достигнута ценой превращения страны в вооруженный лагерь: вне ставки на тотальную войну гитлеровский режим не имел бы смысла.

Одним словом, антитезис либеральной демократии оказался гораздо хуже всего тезиса. Но это не значит, что тезис был хорош и что все зло пришло извне. Фашизм и национализм — сами суть порождения кризиса либеральной демократии — кризиса, который они остро чувствовали. Фашизм и национал-социализм — порождения грехов либеральной демократии, и защищать незыблемость либерально-демократического строя — значит усиливать потенции, неизбежно ведущие к тоталитаризму того или иного типа.

Тем более что либеральная демократия фактически перерождается и перестраивается в наиболее передовых странах. Чистокровная либеральная демократия в стиле XIX века представляла бы собой в наше время анахронизм или утопию³⁹⁹.

Если западные демократии (посредством поддержки большевизма) победили силой фашизм, то именно потому, что они предоставили государству неслыханные прежде полномочия, что демократия сумела перестроиться на военный лад.

На европейском континенте Франция и Италия — страны, еще держащиеся за

³⁹⁹ Об утопических элементах в идеологии либеральной демократии см.: Mannheim C. *Ideologie und Utopie* [Идеология и утопия Н Манхейм К Диагноз нашего времени. М., 1994, с. 7–276].

либеральную демократию, — представляют собой образец национального разложения с растущим экономическим неравенством, с чехардой министерских кабинетов, с многомиллионной «пятой колонной», с непониманием истинного положения со стороны демагогизированных масс.

Исключение составляют англосаксонские демократы и возрождающаяся Западная Германия. Эти страны нашли мудрый компромисс между либеральной демократией и «духом времени», требующим хотя бы частичной национализации промышленности и бдительного ока государственного контроля над народным хозяйством. Современный «капитализм» есть своего рода «социал-капитализм», или «народный капитализм», где капитал расплывается по массам. Фактически Великобритания, Соединенные Штаты и Западная Германия учли уроки социализма и фашизма, не впад при этом ни в социализм, ни в фашизм. Они на практике восприняли необходимость контроля над хозяйством, не убивая частной инициативы, а направляя ее по безопасным руслам. Они стоят на страже «рыночного хозяйства» именно потому, что охраняют это хозяйство от чрезмерных притязаний монополий. Эти государства разными путями идут навстречу экономическим чаяниям масс. Одна система прогрессивного налогового обложения, при которой миллионеры вынуждены отдавать государству иногда до 90 процентов своего дохода, является прямым вызовом прежним экономическим догмам либеральной демократии. Ведь здесь подвергается значительному ограничению экономическая свобода личности, пусть хищнической.

Настоящими собственниками в современном капитализме являются не индивиды, а акционерные общества, гигантские концерны, которые охватывают все более широкие слои средних и высших классов. При таком положении вещей капитал имеет тенденцию скорее расплываться по карманам весьма значительного меньшинства, которое может перейти завтра и в большинство. Эта тенденция и не снилась Марксу, учившему о неизбежности концентрации капитала в руках привилегированной «сотни семейств». Весь этот процесс можно уподобить «прививке тоталитаризма», защищающей от заболевания подлинным тоталитаризмом.

При этом основные демократические свободы, и прежде всего духовная свобода, остаются неприкосновенными, в то время как от традиционно либералистического «laissez faire, laissez passer»⁴⁰⁰ и от неограниченной свободы конкуренции остались рожки да ножки.

Фактически современные передовые демократии не являются либеральными (по крайней мере, в традиционном смысле этого слова). Они, собственно, еще не нашли своего имени. «Социал-капитализм» и «народный капитализм» являются попытками описать эту новую и, скажем прямо, благодетельную формацию общества.

Фактически передовые западные демократии все больше приближаются к идеалу «welfare state»⁴⁰¹, как бы ни боялись этого слова в странах, все еще считающих себя по инерции твердыней капитализма. В условиях этого «государства благосостояния» становится все меньше почвы для массовых психозов, ибо основные чаяния масс здесь в основном удовлетворяются.

Это дает нам повод еще раз вскрыть «психометафизику» либеральной демократии.

В либеральной демократии общество понимается механически: как сумма индивидов, а не как сверхличное коллективное целое. Но так как общество по своей природе обладает сверхличной реальностью, то непризнанная сила общественной стихии все же прорывается, но не как симфонические «мы», не как «коллективная личность», а как коллективная безличность, как «массовая психология». — Непризнанная общественная стихия, не направленная по каналам, прорывает плотину идолов индивидуализма, и тогда в наводнении коллективизма тонет живая личность. Тогда наступает «коллективизация душ», которая

⁴⁰⁰ См. прим. 357 на с. 918.

⁴⁰¹ Государство всеобщего благосостояния (англ.).

предшествует коллективизации собственности, и она гораздо страшнее последней, ибо разбушевавшаяся коллективистская стихия выгоняет личность из насиженного гнезда личной свободы и личных прав. Будет ли этот коллективизм носить коммунистический или фашистский оттенок — относительно второстепенно. Важно, что либеральная демократия с ее культом вне-этического индивидуализма готовит себе гибель в своих собственных пределах: зловещие силы тоталитаризма зреют как право на эгоизм и на бескультурие. В недрах несублимированной свободы зреют и ждут своего часа силы рабства. Эмбрионы тоталитаризма таятся в подполье либеральной демократии, и эмбрионы эти, питаясь всеми пороками непросветленной свободы, быстро обрастают агрессивным телом.

Так в недрах свободы имманентно порождаются силы рабства, ждущие лишь своего часа, чтобы при благоприятных внешних условиях найти своего «вождя» и разрушить то здание, в стенах которого они выросли⁴⁰².

Оговоримся: было время, когда еще сравнительно недавно либеральная демократия сама соответствовала «духу времени». Тогда, также изнутри, рушился и гнил феодальный строй. Тогда личность «секуляризовалась», ибо вместо подлинной теократии феодализм осуществлял ложное, насильственное лжеподобие теократии. Тогда была эпоха борьбы — как в плане личном (борьба за индивидуализм), за проявление личностью ее земных талантов, за право на наслаждение здешней жизнью, так и в плане политическом: тогда было еще в мире «достаточно места», и идея бесконечности манила, а не пугала, как теперь.

Но теперь наступает конец «нового времени» («Das Ende der Neuzeit»)⁴⁰³. Экспансия личности дошла до того предела, где начинается ее рассеивание в безвоздушное пространство, ее распад. Мир теперь все больше переполняется, в нем осталось мало «свободных мест», политическая и экономическая экспансия становится геополитически невозможной. Горизонт бесконечности замкнулся — даже в науке идея конечности мира получает все больше прав гражданства. Но когда нет больше места для экспансии, то насущно необходима гармонизация — тогда не экспансия, а интенсификация становится единственным направлением развития человечества.

Личность снова должна найти свой потерянный центр, общество должно солидаризироваться. Если личность и общество не поймут этого «категорического императива времени», то личности грозит порабощение, а обществу — «коммунизация», что, в сущности, одно и то же.

В наше время, когда произошло «обобществление личной судьбы» (Бердяев), личность больше не может позволить себе роскошь эгоистического отъединения от общества. Как в «мире нет больше островов», так в мире нет больше замков с висячими мостами, где личность могла бы отсиживаться* от разбушевавшихся общественных стихий. Гордая английская поговорка «Мой дом — мой замок» перестала соответствовать действительному положению вещей, ибо давление общественногосударственной сферы сделало стены этого замка проницаемыми. Личность не обладает больше неограниченным правом заключения договоров и сделок, ибо все эти договоры и сделки существенно ограничены теперь публичным и государственным правом. Невозможно стало теперь запросто путешествовать — не говоря о том, что «путешествие» в страны «железного занавеса» стало привилегией немногих журналистов; получить визу даже в страны свободного мира — далеко не простое дело. Дипломы одной страны не признаются в других странах, даже если образовательный ценз в этих странах много ниже. Квалифицированному рабочему, не состоявшему в тред-юнионе, чрезвычайно трудно получить работу; человек, не состоящий ни в политической партии, ни в какой-либо профессиональной организации, оказывается

⁴⁰² Sheen R The Communism and the conscience of the West. 1949.

⁴⁰³ См. книгу Romano Guardini «Das Ende der Neuzeit» [Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990, № 4].

«без связей». Рабочие и служащие всех стран платят львиную долю своего дохода в государственную казну, не говоря о прочих почти обязательных взносах. Это относительное обобществление личности неизбежно и оправданно в условиях индустриально-кассовой культуры, но противоречит прежним догмам индивидуализма и либерализма.

Словом, общественная стихия, даже и не бушующая, а пущенная по безопасным каналам, отрывает от личности кусок за куском ее прежние неотъемлемые права, ограничивает и сужает сферу ее личной свободы.

В таком обобществленном мире нежнее гордое право на «дом-замок», а скромное право на интимный уголок может показаться пределом мечтаний. Сама жизнь идет в направлении социализации, хотя и не в том смысле, в каком этого хотелось бы социалистам.

Поэтому же прежний идеал «полного и многостороннего развития личности» оказывается неосуществим, и культ личности в наше время психологически невозможен. Поэтому-то пышное цветение индивидуальностей, столь характерное для XIX века, особенно первой его половины, отошло теперь в область неповторимо-бывшего. Дело теперь идет не столько о том, чтобы развить свою личность, сколько о том, чтобы сохранить свое индивидуальное лицо в обезличивающем потоке общественной стихии. Первым еще можно пожертвовать — «многосторонне и гармонически развитая личность» в наше время оказывается утопической роскошью. Сохранение же второго (своего лица) есть категорический императив личного и человеческого достоинства, и этот «минималистский» идеал еще достижим. Если бы он стал недостижимым, цивилизация потеряла бы право на эпитет «человеческая».

Все это значит, что нам надо отречься от горделивого идеала личности как эгоистического и эгоцентрического атома. Личность должна быть понята не только сама по себе, но в ее первичном отношении к общественному целому. В личности «я» должно органически сочетаться с «мы», иначе это «мы» превратится в безликое коллективное «оно», в ядовитом растворе которого растворится и «я».

Возрождение религиозного сознания может быть единственным путем к обретению личностью утерянного духовного центра и, стало быть, единственным путем к сублимации безликого коллектива в соборное общественное целое, в над личное «мы». Ибо через любовь к Богу мы любим ближнего, и через перенесение духовного центра личности в религиозную сферу открывается единственный путь к «соборизации» человечества. Соборность, солидарность есть единственное спасение от демонов коллективизма и «массовождизма».

Это означает, что мир начинает сознавать порочность путей как индивидуализма (лежащего в основе либерализма), так и коллективизма (лежащего в основе тоталитаризма). В наше время как индивидуалистической культуре с ее культом личности и недоучетом общественной стихии, так и культуре коллективистской с ее социально-экономическими достижениями, сводимыми на нет удушением свободы и установлением бесправия, приходит конец.

Будущее принадлежит не индивидуализму и не коллективизму, а персонализму, где вековой конфликт между личностью и обществом имеет шансы быть разрешенным на основе утверждения свободы при императиве служения свободы ценностям сверхличного и сверхобщественного порядка — прежде всего ценностям религиозно-моральным.

Конфликт между личностью и обществом может быть разрешен только исходя из надличной и надобщественной сферы высших ценностей, в духе вознесения к которым и служения которым надлежит воспитывать человечество. Это, конечно, длительный и тернистый процесс, требующий своего действительного преломления в различных, относительно автономных сферах практической деятельности (в экономике, в социальном законодательстве и пр.). Обещающие начала такого развития даны в новейших тенденциях общественного развития в наиболее передовых странах свободного мира.

Так или иначе, один из главных корней современного кризиса — в ложном понимании свободы (индивидуализм) и в отрицании свободы (коллективизм). Трагедия современности есть в глубине своей трагедия свободы, не осознавшей своей подлинной природы.

Мы надеемся поэтому, что данная книга, где автор пытался по мере своих скромных сил найти философские пути истинного самоопределения свободы, движется в русле духа времени в лучшем смысле этого слова.

СТАТЬИ РАЗНЫХ ЛЕТ

КЛАССИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОЖИЯ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Бытие Божие — прежде всего предмет религиозной веры, а не отвлеченной мысли. Мы верим в Бога прежде всего потому, что этой веры требует наше сердце, потому что иначе для религиозных людей жизнь лишается своего высшего смысла. И обратно, потеря живой религиозной веры — под влиянием ли тех вопиющих несправедливостей и прямого зла, которыми бывает полна наша жизнь, или под влиянием иных причин, — когда мы теряем веру в Бога, жизнь начинает представляться нам бессмысленным кошмаром, «диа-воловым водевилем» (пользуясь выражением Достоевского).

Правда, для очень многих людей, может быть даже для большинства, вопрос не стоит так трагически. Такие люди — позитивисты или агностики (независимо от того, доводят ли они свой агностицизм до степени сознательности) — такие люди равнодушны к вопросу о бытии или небытии Божьем. Нередко в чисто головном плане они считают себя верующими, но еще чаще — неверующими. В сущности, этот роковой вопрос не причиняет им мучений и бессонных ночей. Подобное религиозно-равнодушное умонастроение очень распространено в нашу эпоху. Хорошо говорит об этом психоаналитик Эрих Фромм: «Верит или не верит человек нашей индустриальной цивилизации в Бога — с психологической точки зрения не составляет особой разницы. В обоих случаях современный человек большей частью не занят вопросом о Боге или о смысле собственного существования. Подобно тому как любовь к ближним была заменена безличной социальной корректностью — так и Бог превратился в анонимного директора Вселенной, директора, который «завел» (раз и навсегда) машину Вселенной. В этом гигантском механизме каждый играет отведенную ему роль, но с самим Директором ни у кого нет никаких личных отношений».

Добавим, что для тех, кто всерьез переживает вопросы о бытии Божьем, как вопросы жизни и смерти, нередко неизбежны колебания и сомнения. И такие сомнения в одном своем важном аспекте естественны. Сомнения нередко суть симптомы ищущей мысли, признаки духовных исканий. Такие сомнения в корне отличны от сомнений, вытекающих из скептицизма и цинизма, когда сомнение возводится чуть ли не в добродетель и в догму. Что же касается честных сомнений, то, как говорил блаженный Августин, «сомнение есть сомнение ради истины». Иначе говоря, лучше сомневаться, чем слепо принимать на веру те или иные догматические положения. Но бесконечно лучше верить, чем сомневаться.

Но цель этой статьи — не разоблачать лжеверие или религиозное равнодушие. Моя задача главным образом в изложении и критике традиционных доказательств бытия Божия. Попутно же я уделю внимание и критике догматического атеизма.

Я начну с того, что вера и знание — две глубоко различных области. Научное знание опирается на опыт и на определенные рациональные методы подхода к явлениям природы и истории. Философское мировоззрение опирается прежде всего на умозрение, на способность интеллектуального анализа и синтеза явлений в их целом. При этом философское мировоззрение должно не противоречить научным данным, а по возможности подтверждаться ими. Для философии мало одного знания. Философия требует также мудрости, которая не дается одним знанием.

Но религия, повторяю, требует прежде всего живой религиозной веры, которая в каком-то смысле есть такой же дар небес, как даром является художественный или иной талант. Существенное отличие заключается здесь только в том, что религиозный талант сердца может быть благоприятен (при наличии искреннего стремления). Религиозная вера зависит столько же от собственных усилий сердца, сколько от благодати Божьей. В связи с этим мне хотелось бы привести краткую выдержку из «Братьев Карамазовых» Достоевского.

В разговоре с Хохлаковой старец Зосима говорит:

«Доказать тут нельзя ничего. Убедиться же можно. — Как? — Чем? — Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить наших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться в бытии Бога и в бессмертии нашем. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уже несомненно уверуете, и никакие сомнения даже и не возмогут войти в душу Вашу. Это испытано, это точно».

Но если религиозная вера, научное знание и философская мудрость лежат в сугубо различных плоскостях, значит ли это, что между ними — пропасть, не заполнимая никакими усилиями человеческого ума? Многие верующие действительно так думают. Многие считают, что не нужно и даже опасно умствовать о бытии Божьем (раз это является исключительно делом религиозной веры). Уповать на Бога, любить по возможности близких, делать (в рамках наших возможностей) добрые дела, молиться почаще, ходить в церковь и исполнять ее таинства — вот, по мнению многих, в самых общих и неполных чертах, главная задача верующего человека.

И нужно сразу признать, что во взгляде этом есть большая, даже львиная доля истины. Ведь далеко не все, а скорее меньшинство способно к постановке в рациональной форме проклятых вопросов бытия, прежде всего вопроса о смысле человеческой жизни. Немногие ощущают потребность мыслить о началах и концах, о конечной цели вещей. Но все же есть немало верующих, которым близки такие вопросы, верующих, которые даже мучаются ими и стремятся примирить веру и знание в высшем синтезе. Недаром одно из классических определений человека — «хомо сапи-енс» мыслящее существо. С этими оговорками приступим теперь к самой теме.

В раннем христианстве не существовало рациональных доказательств бытия Божия, хотя именно в первые века после Рождества Христова были сформулированы основные догматы и был заложен фундамент богословия. Мало того, один из ранних христианских богословов, знаменитый Тертуллиан, написал свою знаменитую тираду, где содержались крылатые слова: «Верю, потому что это — абсурд. У блаженного Августина, жившего в V веке, мы находим целостную систему христианской философии, включая зародыш будущих доказательств бытия Божия.

Но самые традиционные доказательства бытия Божия были сформулированы значительно позднее — начиная с XI века и особенно в XIII веке, главным образом творцом католического богословия Фомой Аквинским. Подобные доказательства стали возможны лишь на почве средневековой схоластики. В наше время слово «схоластика» имеет скорее отрицательный смысл, и в самом деле, в схоластике было слишком много рационализма и софистических рассуждений. Но не забудем, что средневековая схоластика явилась школой рационального мышления для Европы вообще. Она была гимнастикой пробудившегося ума, и без схоластики вряд ли был бы возможен позднейший расцвет европейской философии начиная с Бэкона Верулам-ского и Декарта.

В те времена (средневековье) доказательства бытия Божия казались столь же очевидными, сколь в новейшее время кажутся многим рационалистические доказательства атеизма.

Изложим хотя бы вкратце несколько схоластических доказательств бытия Божия. При

этом я скажу лишь несколько слов о первом по времени из этих доказательств — о так называемом «онтологическом», то есть метафизическом, доказательстве, выдвинутом еще в XI веке Ансельмом Кентерберийским. В этом доказательстве Ансельм, исходя из наличия в человеке идеи Бога, путем ряда софистических рассуждений, заключает утверждением бытия Божия. Представим себе, говорит Ансельм, что Бога нет. Тогда идея Бога как наисовершеннейшего Существа была бы лишена одного из главных признаков совершенства — конкретного существования. Между тем мы условились, что Бог есть наисовершеннейшее Существо. А совершенное Существо, лишённое одного из признаков совершенства — существования, было бы менее совершенным, чем совершенное Существо, существующее лишь в идее.

Явно софистический характер этого «доказательства» в наше время вряд ли вызывает сомнения, хотя это и «благочестивая софистика». Совсем другой, и неизмеримо более убедительный характер носят доказательства бытия Божия, выдвинутые в XIII веке творцом католического богословия, святым Фомой Аквинским. Фома привел пять доказательств. Они делятся на логические и космологические. Логическими доказательствами мы можем здесь пренебречь — они малоубедительны для современного ума. Но космологические доказательства Фомы Аквината до сих пор заслуживают внимания.

Доказательства эти основываются не на остроумной игре абстрактными понятиями (как у Ансельма), а на вдумчивом наблюдении над природой и человеком.

Первым доказательством Фомы является доказательство от *первопричины*. В мире каждое событие порождено другим событием, являющимся причиной первого события. Каждая предшествующая причина, говорит Фома, еще более обусловлена предшествующей. Получается цепь причин, уходящая далеко в прошлое. Но цепь эта потенциально бесконечна. Между тем наш разум требует «причины причин» — Первопричины, породившей мир. Таковой Первопричиной и является Бог. Иначе осталось бы навеки непонятным, кто сотворил небо, землю и человека.

Этот аргумент кажется многим непроверяемым, и в течение нескольких веков он считался наиболее классическим. Смертельный удар этому космологическому доказательству нанес Иммануил Кант. В своей «Критике чистого разума» Кант провел фундаментальное различие между «вещами в себе», с одной стороны, и миром явлений — с другой. По Канту, мы можем познавать лишь мир явлений — внешних и внутренних — мир, воспринимаемый нашими органами чувств, данные которых подвергаются затем систематизации нашим рассудком посредством рационального анализа и синтеза. Но мир «вещей в себе», составляющий сущность и основу мира явлений, непознаваем. Он не укладывается в прокрустово ложе категорией нашего рассудка. Поэтому к «вещам в себе» неприменимы наши рациональные категории, в том числе и категория причинности. Мы можем — и должны — применять категорию причинности лишь к миру явлений. Мы не имеем права применять эту рациональную категорию, равно как и другие категории, к «вещам в Боге». Между тем Бог есть основная «вещь в себе». В силу этого аргументация Фомы Аквинского, более чем законная по отношению к миру явлений, не должна применяться к «вещам в себе». Религиозная истина, по Канту, составляет исключительно предмет веры. Он сам говорил, что «сузил и расчистил область разума с тем, чтобы дать больший простор вере». Даже если не разделять всех деталей гносеологии Канта, его критика космологического доказательства остается, по моему мнению, в силе.

Второе космологическое доказательство оперирует аргументами от цели и основывается на наличии целесообразности в природе и в человеке. Всякая вещь, говорит Фома, имеет свое предназначение и свой «raison d'être»⁴⁰⁴. Так, без мира растительного был бы невозможен мир животный, и все органы животных устроены так, что служат определенной цели — восприятию пищи, утолению жажды и вообще удовлетворению

404 Смысл, разумное основание (*фр.*).

жизненных потребностей.

То же относится и к телу и душе человека. Разум дан нам для мышления и для того, чтобы мы могли разумно устраивать нашу жизнь. Злоупотребления нашими органами чувств и нашим разумом так же не доказывают их нецелесообразности, как игра с огнем не доказывает вреда огня.

Низшие цели служат при этом для достижения целей высших. Мы едим, чтобы существовать и мыслить, а не наоборот. Существует, таким образом, иерархия целей и средств. Но и эта иерархия должна иметь свое завершение. Низшие цели служат, повторяем, для достижения высших. Но наивысшей целью является служение Богу. Только тогда наша жизнь приобретает разумный смысл. Следовательно, высшей целью бытия, или «целью целей», является Бог.

Это доказательство до сих пор звучит довольно убедительно для многих верующих и мыслящих людей. И в нем есть несомненное зерно истины, испорченное чересчур рационалистическим подходом.

Как доказал Кант, категория целесообразности еще более субъективна, чем категория причинности, и поэтому ее с еще меньшим основанием можно применять к миру «вещей в себе», то есть к сущности вещей. Но главное заключается в ином. Дело в том, что наряду с несомненной целесообразностью в природе и в человеке имеется и немало не-и даже антицелесообразного. Ограничиваясь человеческим миром, достаточно указать на болезни, особенно на те, которые имеют паразитический характер, например рак. Кроме того, люди слишком часто пользуются своим разумом, чтобы быть, по выражению Гёте, «самым зверским из всех зверей». Новейшие достижения науки и техники, как это хорошо известно, слишком часто используются для разрушительных целей (вспомним хотя бы атомную и водородную бомбы).

Многие вожди используют современные возможности социальной техники для водворения или укрепления тоталитарного режима, советского или китайского образца. О том, какие преступления совершаются в этих странах в направлении удушения свобод и морального калечения человеческих жизней, излишне говорить.

У Достоевского Иван Карамазов поднял бунт против Бога из-за вопиющих примеров злой воли в мире и говорил, что грядущая мировая гармония не стоит ни единой слезинки замученного ребенка. В наше время пролилось и еще проливается неисчислимое количество невинных слез и крови.

Так что тезису Фомы (наличие целесообразности в природе и в человеке) противостоит не менее сильный антитезис (слишком явное наличие злой воли и массовых или индивидуальных преступлений). По всем этим причинам аргумент от целесообразности может быть подвергнут серьезному сомнению.

Перейдем теперь к последнему классическому доказательству бытия Божия, выдвинутому Декартом и называемому «антропологическим». Это антропологическое доказательство представляется наиболее убедительным, хотя все же не вполне достаточным. Ход мыслей Декарта приблизительно таков.

Человек есть существо весьма уязвимое, телесно и душевно, и в моральном отношении далекое от совершенства. Как известно, Декарт — автор знаменитого философского положения: «Я мыслю, значит, я существую». Но фундамент его философии по ограничивается этим тезисом. Сознывая себя, свое «я», говорит далее Декарт, я одновременно нахожу это «я» несовершенным. И я сам как существо несовершенное не мог бы изобрести эту идею. Следовательно, остается предположить, что Господь Бог вложил в нас идею Себя одновременно с сотворением человека. Это подкрепляется и библейским текстом, где говорится, что Бог вдунул в человека душу и Господь Бог создал человека по образу и подобию Своему. Следовательно, заключает Декарт, Бог существует.

Нужно сразу признать, что это декартовское доказательство (отчасти предвосхищенное еще блаженным Августином) — наиболее серьезное из всех. Оно заставляет нас, по выражению Платона, «повернуть глаза внутрь души» и глубоко задуматься о загадке нашего

«я». Недаром Паскаль, ученик Декарта, спрашивал: «Где же наше «я», если оно не находится ни в теле, ни в душе?» В глубине же нашего «я» Декарт находил идею Бога.

Здесь более чем к чему-либо иному применимо знаменитое изречение Августина: «От внешнего — к внутреннему и от внутреннего — к Высшему!»

Как же расцениваются все эти традиционные доказательства бытия Божия в современной философии? Употребляя выражение «современная философия», я, разумеется, имею в виду далеко не все современные учения. Философия, если она свободна, всегда представляла собой пеструю картину учений и мировоззрений. Я имею в виду главным образом тех современных философов, которые не ограничиваются одной методологией или теорией познания и которые развили метафизические учения. Разумеется, я не имею также в виду современных материалистов — агностиков или атеистов. Даже такой тонкий агностик, как Бертран Рассел, или такой утонченный атеист, как Жан Поль Сартр, будут в данном случае вне поля моего внимания.

Я имею в виду таких глубоких и тонких мыслителей-идеалистов или религиозных философов, как Анри Бергсон, Макс Шелер, Тейяр де Шарден, Норберт Уайтхед, а из русских — Лосского, Франка, Бердяева, Вышеславцева и некоторых других.

Однако в целях упрощения проблемы я не буду следовать ни одному из этих мыслителей индивидуально. Я постараюсь органически суммировать их точки зрения — разумеется, в моей собственной редакции. Но здесь я должен, так сказать, провести некий стратегический обходной маневр. Я имею в виду необходимость остановиться на том, что можно назвать критикой догматического атеизма, ибо моя тема (критика доказательств бытия Божия) тесно связана с попытками доказать Его небытие.

Из так называемых доказательств правоты атеизма наиболее распространен аргумент от материального характера природы и Вселенной — аргумент, материалистический по существу, разделяемый, однако, не только философскими материалистами, но и многими (хотя далеко не всеми) философски нейтральными учеными.

Аргумент этот сводится к таким соображениям. Основой природного бытия является материя, состоящая, как еще не так давно полагали, из мельчайших частиц (атомов). Даже когда атом был разделен на электроны и протоны, все равно эти микрочастицы мыслились как материальные по существу. Во всяком случае, по взгляду материалистов, из бесчисленных комбинаций сцеплений и расцеплений атомов, электронов и протонов каким-то чудесным, но строго детерминированным способом зародилась когда-то органическая жизнь. Между прочим, это соображение (о возникновении жизни из мертвой материи) сомнительно даже с точки зрения чистого материализма. В самом деле, каков объективный шанс того, что из миллиардов в миллиардной степени объективных вероятностей возникла такая счастливая комбинация атомов, которая произвела живую клетку, способную к тому же к размножению и развитию?

Всякий специалист по теории вероятностей скажет, что вероятность эта ничтожна, точнее — исчезающе мала. Какова вероятность того, что, играя в кости, я шесть раз подряд выкину шестерку? Это, положим, еще не исключено. Но какова вероятность того, что, выкидывая кости сотни, тысячи, миллионы раз подряд, я все-таки буду всегда выкидывать шестерку? Ясно, что такая вероятность невероятна. Примем теперь во внимание, что в вопросе о возникновении жизни нужно предположить, метафизически говоря, что субъективно-случайная, хотя объективно-закономерная игра атомов приведет к такой комбинации и в таком порядке, что произведет органическую жизнь? Французский математик и один из пионеров теории вероятностей Курно вычислил, что вероятность такой их комбинации будет равняться одной бесконечно малой величине, помноженной на другую бесконечно малую величину, то есть, практически говоря, будет равняться нулю.

Но серьезные философские аргументы против атеизма далеко не исчерпываются одним этим соображением, подкрепленным современной теорией вероятностей. Дело в том, что открытия и гипотезы новейшей физики сильно подорвали крепость материализма, еще в не столь далеком прошлом представлявшейся неприступной. За последние десятилетия в

области физики произошла своего рода революция, наличие которой не отрицается и марксистами. Достаточно вспомнить хотя бы теорию относительности Эйнштейна, в частности его учение о кривизне пространства, — гипотезу, впервые выдвинутую Лобачевским.

Далее необходимо указать на теорию квантов, отцом которой является немецкий физик Макс Планк. Теория квантов была развита далее известными немецкими физиками Гейзенбергом и Шредингером. Как известно, «квант» означает мельчайшую единицу энергии, которая, по этой теории предшествует материи и ее порождает. Изучение явления радиации, и особенно с позиций квантовой теории, подорвало доверие к прежним представлениям о материи как о непроницаемой субстанции. Современная физика, наоборот, полагает, что материя есть лишь сумма сгустков энергии.

Гейзенберг ввел в физику идею так называемого «принципа неопределенности», согласно которому изменения, происходящие в микрочастицах материи, можно предсказать лишь приблизительно, а отнюдь не точно. Есть некий порог, за которым вступает в силу «принцип неопределенности», — за ним материя как бы «исчезает», превращаясь в нематериальную энергию, или, наоборот, нематериальная энергия превращается в материю обычного типа.

Но нас интересуют сейчас не те или иные частные аспекты современной физики. Это — дело специалистов. Нас интересует философская сторона вопроса, те выводы, к которым склоняют достижения современной физики. И нужно сказать: во-первых, открытия современной физики сильно подорвали материализм — как механический, так и диалектический. Ибо материя, повторяем, оказалась при ближайшем рассмотрении сгустками энергии.

Некоторые физики, например, французский физик и философ де Бройи, утверждают, что материя вообще «исчезла» под микроскопами и другими еще более утонченными физическими приборами. Закон сохранения материи и энергии (вместе взятых) остался в силе. Но закон сохранения материи — опровергнут! Философский вывод отсюда — нематериальный характер той пра-энергии, из которой образуется материя. И этот вывод отнюдь не льет воду на мельницу материализма.

Во-вторых, согласно «принципу неопределенности» Гейзенберга, эта праэнергия не обнаружена и не обнаружима в пространстве. Как это известно физикам, нельзя одновременно установить местонахождение материальной микрочастицы и ее скорость. Это означает, обобщая говоря, утверждение наличия вне-или сверхпространственной энергии, равно как и наличие спонтанных изменений в недрах материи. А это, в свою очередь, опять-таки означает надматериальный, то есть духовный, характер пра-энергии, хотя дух здесь находится на низшей стадии своего развития.

Таким образом, современная физика несовместима с материализмом и укрепляет скорее идеалистическое мировоззрение, хотя и не всякого толка. А философский идеализм всегда носит — явно или скрыто — религиозный характер.

Скажем теперь несколько слов о философских выводах современной физики в области другой проблемы — происхождения Вселенной. Существует несколько гипотез относительно происхождения Вселенной. В интересах краткости мы изложим лишь одну. Упрощая действительное изложение этой проблемы, можно сказать следующее.

Согласно взгляду довольно многих философов, Вселенная существовала вечно, так же как вечно существует материя. Этому взгляду придерживаются, как известно, марксисты. Но и Аристотель, отнюдь не бывший материалистом, также учил о том, что наш мир не имеет начала и конца во времени.

Согласно же другому, противоположному, взгляду, наш мир был сотворен Богом и, следовательно, имеет начало во времени. Мир был сотворен Богом из ничего, причем это «ничто» нельзя понимать как какой-то сырой, бесформенный материал. «Ничто» тут нужно понимать почти буквально — как отсутствие всякого бытия.

Что же может сказать на эту тему современная наука, особенно физика? Заранее нужно

оговориться, что физика не имеет однозначного ответа на этот вопрос. Мы остановимся, однако, на одной из гипотез, пользующейся в настоящее время наибольшей популярностью.

Наша Вселенная, как это научно доказано, постоянно расширяется. Галактики удаляются друг от друга с невероятной скоростью. Из этого факта естественно напрашивается предположение, что когда-то, в далеком прошлом, Вселенная была меньше по размерам, чем теперь. Доводя эту мысль до крайнего предела и повернув время как бы вспять на миллиарды лет, мы получим, что в непредставимо далеком прошлом Вселенная была «собрана» в очень небольшом объеме пространства. Некоторые ученые полагают (на основании ряда серьезных доводов современной физики) что эта крошечная, но заряженная страшной силой бывшая Вселенная была не чем иным как огромным атомом. Этот пра-атом когда-то «взорвался» атомным взрывом. Взрыв этот по своей мощности в миллиарды раз превосходил самые сильные атомные и водородные взрывы, экспериментально устраиваемые в наше время. Сила этого пра-взрыва была такова, что она дает о себе знать и по сейчас. Этим взрывом объясняется и факт дилатации расширения Вселенной.

Но на вопрос, что же или кто же явился причиной этого пра-взрыва, у ученых нет ответа. Некоторые западные философствующие физики высказывают предположение, что этот заряженный страшной силой пра-атом был создан Богом. Причем в этом пра-атоме уже были заложены потенции жизни.

Другие физики идут еще дальше и утверждают, что современная Вселенная родилась не из атома, а из нематериальной энергии, из «квантов», которые затем «материализовались». Но и эти физики высказывают мысль, что прапричиной появления этой нематериальной энергии был Бог. Иначе, говорят они, происхождение Вселенной осталось бы непонятным чудом.

Бог есть Дух, рассуждают далее эти физики, включая известного английского физика и философа Джинса. И, будучи Духом, он породил нематериальную, то есть духовную, энергию, которая начала затем «материализовываться». В процессе этого превращения нематериальной энергии в различные формы вечно изменяющейся материи появились и пространство и время в их теперешнем состоянии. Ибо, добавляет Джинс, по учению Эйнштейна, пространство и время существуют не сами по себе, а в тесной связи с различными формами материальности (одно из положений теории относительности).

Для нас важно то обстоятельство, что эта научная гипотеза о происхождении Вселенной не только не противоречит христианскому учению о сотворении мира, но является как бы эмпирическим подтверждением религиозной метафизики христианства.

На естественный вопрос о том, что же было до появления пра-атома или пра-энергии, наилучший ответ можно найти у великого христианского мыслителя блаженного Августина. Именно у него, хотя он, конечно, не имел ни малейшего понятия о строении Вселенной.

По учению Августина, само время было сотворено вместе с миром. Этот пункт особенно важен в том отношении, что если принять его, то сам собой отпадает вопрос о том, что было до сотворения мира. Ибо этот вопрос предполагает существование вечного времени, которого, по учению Августина, не было до сотворения мира.

Не существует — добавим от себя — вечного времени. Время — временно. Была вечность и будет Вечность! Другое дело — что современный человек обычно не имеет времени для Вечности.

Что же касается вопроса о том, что будет после того, как наш мир кончится, то тут можно привести евангельские слова о том, что когда наступит царство Бо-жие, то «времени больше не будет».

Но пойдем дальше. Кроме материалистических псевдодоказательств небытия Божия и позитивистских утверждений о том, что нам не дано знать, существует ли Бог или нет, есть еще одна, модная в настоящее время разновидность атеизма. Я имею в виду модный лозунг: «Бог умер». Об этом мне хотелось бы сказать несколько слов.

Говоря в плане объективном и логическом, утверждение, что Бог был, но умер, не выдерживает сколько-нибудь серьезной критики. Если Бог существует, то он — вечен,

значит —бессмертен и не может умереть. Если же Бога нет, то он тоже не может умереть, ибо как может умереть то, чего нет?

Если атеизм — роковое заблуждение, в котором есть, однако, своя логика, то утверждение «Бог умер» — явная бессмыслица, нелепость. Но если лозунг «Бог умер» философски несерьезен, то он в высшей степени показателен в психологическом плане. Ибо Бог действительно умер в сердцах слишком многих современных людей. Многие в наше время теряют свою веру. Ввиду этого психологически точнее было бы сказать, что такие люди убивают Бога в своем сердце — убивают свою совесть и образ Божий в себе. По этой причине утверждение «Бог умер» следовало бы заменить выражением: «Бог убит». Убит в сердцах многих современных людей.

Многие в наше время как бы снова распинают Христа. Эта тема заслуживала бы специального рассмотрения. Но мы упомянули о ней лишь для полноты картины современного атеизма. Теперь вернемся к основной нашей теме.

Мы сказали, что в бытии Божьем можно убедиться на основании чего-то большего, чем философские рассуждения. Никакие рациональные аргументы, какими убедительными они нй казались бы, не могут подорвать глубокой религиозной веры. И обратно, никакие рациональные доводы, даже если бы они были ясны как день, не могут сделать верующего из закоренелого атеиста.

Выскажем несколько дополнительных соображений. Мы говорили о том, что рационалистические доказательства бытия Божия являются самообманом рассудка, хотя в этих доказательствах и угадывается нечто от истины. Познавательный путь к Богу не так прост и легок, как это казалось в свое время схоластикам. Схоластики были правы, однако, в том, что наш разум обладает идеей Абсолютного, а Абсолютное есть метафизический псевдоним Господа Бога.

Я сказал: «Наш разум обладает идеей Абсолютного». Однако в то же время мы не можем себе представить — даже мысленно, — *что* такое Абсолютное Бытие — подобно тому как не можем представить себе бесконечности, несмотря на то что наш разум требует идеи бесконечного, хотя бы как фона конечности. Это — антиномия (то есть неизбежное противоречие).

Получается положение, по которому (правда, совсем по другому поводу) древнеримский поэт Катулл высказал свой поэтический афоризм: «Не могу жить ни с Тобой, ни без Тебя».

Так или иначе, я хочу еще раз подчеркнуть не-отмыслимость, неискоренимость идеи Абсолютного Бытия. И все попытки утверждать идею относительного («все, дескать, относительно») без фона Абсолютного несостоятельны ни логически, ни психологически. Отрицание Абсолютного неизбежно приводит к абсолютизации относительного. Как сказал немецкий философ Макс Шелер, «человек верит или в Бога, или в идола». Здесь хочется привести еще и мысль Владимира Соловьева. «Относительное, — говорил Соловьев, — по смыслу своего понятия должно к чему-то ст носиться. Но к чему же может относиться относительное, как не к Абсолютному?» Это — глубокие и мудрые слова. Но это вовсе не означает доказательства бытия Божия — по крайней мере в традиционном смысле понятия «доказательство». Это — скорее рациональное подведение к утверждению бытия Сверхрационального. Или, иначе говоря, разум приводит нас к порогу веры, но сам по себе не в силах переступить этот порог.

Подлинная вера всегда представляет собой скачок из области рационального в область Сверхрационального. В подлинной вере всегда есть элемент «благодати», «осенения», равно как и момент иррационального выбора.

Мне хотелось бы привести еще одно, заключительное соображение. Как атеисты, так и некоторые догматически настроенные верующие склонны, как мне представляется, к одной ошибочной крайности: к ы рыванию непроходимой пропасти между верой и знанием.

Различие здесь, конечно, заключается в том, что атеисты верят в научное знание и считают религиозную веру пережитком мифологического образа мышления. Те же

верующие, которые на основании наличия веры, нередко вполне искренней и глубокой, относятся с пренебрежением к философской мысли, характеризуют все интеллектуальные рассуждения как «вредные умствования».

Это прежде всего объективно неправильная установка. Субъективно же говоря, подобная установка только льет воду на мельницу атеизма. Ибо если бы между верой и знанием лежала такая непроходимая пропасть, если бы вера и знание исключали друг друга, то тогда атеисты могли бы сказать (как они часто и говорят): наше научное знание не подлежит сомнению и оправдывает себя хотя бы практическим расцветом техники. Зачем же верить в те «абсурды», которые предлагает нам религия?

Такие лица, повторяю, забывают о том, что в наше время наука и философия — не столько враги веры, сколько ее союзники. В борьбе с воинствующим атеизмом утверждение о несовместимости веры и знания — все равно, со знаком плюс или минус — только помогает косвенно атеистам. Наша эпоха нуждается больше всего в гармоническом синтезе веры и знания. И философская мудрость может быть в этом великом деле связующим звеном.

В наше время слова Тертуллиана: «Верю, потому что это — абсурд» — тезис, основанный на смешении иррационального и сверхрационального, не только неверен, но и вреден. Зато тем большее значение приобретает обратный тезис, выдвинутый в свое время Ансельмом Кентерберийским: «Верю, чтобы понять».

Как все реки впадают в конце концов в море или в океан, так и наша мысль впадает в конце концов в океан Абсолютного. Наша мысль по своей природе не успокаивается на относительном, а требует и ищет Абсолютного. Но и сердце наше обуреваемо страстями всевозможных качеств и оттенков, пока не находит, наконец, Источник и Высшую Цель всякого бытия, пока не преисполнится любви к Богу.

При этом в уме ищущего, вернее, в его подсознании уже смутно предносится образ Взыскуемого. Говоря словами блаженного Августина, «Ты не искал бы Меня, если бы Ты не нашел уже Меня в глубине твоего сердца».

«Не успокаивается сердце наше, пока не находит покой в Тебе, о Господи».

ГУМАНИЗАЦИЯ ПСИХОАНАЛИЗА

(Об учении Виктора Франкла)

Я буду говорить в этой статье главным образом о трудах д-ра В. Франкла, представляющих собой новое слово в психоанализе. Но ввиду того, что основателем психоанализа является Зигмунд Фрейд, мне придется сначала сказать несколько общих слов о фрейдизме. Иначе остался бы непонятным новаторский вклад в психоанализ Франкла.

Хотя первые пионерские труды Фрейда появились в конце прошлого и начале этого века, его учение вышло на широкую арену и завоевало себе успех только вскоре после первой мировой войны. «Подсознание» стало модным словом, и сексуально-ориентированное толкование снов было особенно популярным («А вы знаете, что ваш сон значит по Фрейду?*)»).

Но успех фрейдизма был в значительной мере заслуженным. Вся современная психотерапия выросла из открытий Фрейда. И хотя за последующие десятилетия появилось много «поправок» к Фрейду, все же его влияние носило преобладающий характер. Психоанализ стал применяться не только в психотерапии, но и для объяснения ряда явлений культурной жизни, в особенности в области искусства и литературы.

В двадцатых годах сам Фрейд написал предисловие к немецкому изданию «Братьев Карамазовых». В этом предисловии он утверждал, что ключ к разгадке этого гениального романа заключается в «Эдиповом комплексе» (подсознательном желании убить отца и стать на его место). Психоанализ проник — па короткое, правда, время — и в советское

литературоведение. Так, Ермаков «разоблачил» в довольно большом труде скрытый «анальный» эротизм в произведениях Гоголя. (Так что новейшая книга С.Карлинского о Гоголе идет по проторенному уже пути.) Вскоре, однако, фрейдизм был объявлен в СССР вредным буржуазным учением, оказывающим развращающее влияние на молодежь.

В рамках настоящей статьи было бы неуместным излагать сущность психоанализа, да и большое число читателей имеет об этом какое-то — пусть приблизительное — понятие.

Подчеркнем лишь пансексуализм Фрейда (главная сила подсознания — сексуальное влечение, проходящее через оральную и анальную стадии, прежде чем достичь зрелого, «генитального периода»). Правда, обычно фрейдисты пытаются парировать это «обвинение» ссылкой на то, что учение Фрейда построено на дуализме «либидо» и «цензуры сознания». Однако Фрейд не посвящает анализу сознательного «я» и сотой доли того внимания, которое он обращает на сексуальность в ее многочисленных символических проявлениях. По мнению Фрейда, как только пациент поймет скрытую сексуальную природу своих неврозов, он осветит свое подсознание светом сознания и сделает первый важный шаг на пути к излечению.

Подчеркнем также тенденцию фрейдизма к «объяснению снизу» — его стремление свести все высшие ценности культуры к надстройке над сексуальным базисом. Так, искусство оказывается у Фрейда производным от сновидений, смысл которых — «замаскированное исполнение желаний» (в конечном счете, разумеется, сексуальных). Мораль выводится Фрейдом из «табу» — запретов, налагаемых сознанием на подсознание. И религия, которую Фрейд называет «одной иллюзией», есть, согласно его учению, проекция в бесконечность пресловутого «Эдипова комплекса».

Сам Фрейд любил повторять, что его учение завершает круг развенчания человека, развенчания, характерного для науки последних веков. Так, Коперник доказал, что Земля — не центр мироздания, а вращается вокруг Солнца, которое, в свою очередь, является одной из бесчисленных звезд Вселенной. Далее, Дарвин доказал, что человек — не творение Божие, а есть продукт эволюции природы и произошел из низших по отношению к нему форм животного мира. И наконец, он, Фрейд, доказал, что «человек — не хозяин в своем собственном доме», что им скрыто владеют силы подсознания.

Вскоре у психоанализа Фрейда появился сильный конкурент — «индивидуальная психология» Адлера, согласно учению которого главной движущей силой души является не столько сексуальность, сколько столь же стихийное «стремление к самоутверждению». Но — аналогично Фрейду — Адлер также «выводит» все высшие ценности из «стремления к самоутверждению».

Против этой «игры на снижение» (как он выразился) первым выступил Карл Юнг, бывший вначале учеником Фрейда и восставший затем против своего учителя.

Приведу два главных возражения Юнга. Во-первых, говорит Юнг, Фрейд настолько расширяет понятие сексуальности, что под него подходит чуть ли не всякое проявление жизни. Идя дальше, Юнг утверждает, что сексуальность — лишь одно из основных проявлений жизненного порыва, понятие которого (не без влияния Бергсона) он кладет во главу угла своей системы. И, во-вторых, высшие формы психики — мир культуры и религии — хотя и вырастают из жизненного порыва, но принципиально несводимы к надстройкам над ним. И как нельзя сказать, что плоды, скажем, яблони являются «надстройками» над ее корнем, подобно этому трактовать высшие формы психики как производные от ее элементарных проявлений — значит, исказить их сущность. Сублимация, говорит Юнг, есть не только полуиллюзорное утончение психики, но реальное превращение низших ее форм в формы высшие.

Юнг постулирует далее существование «коллективного подсознания» как слоя более глубокого, чем личное подсознание. Это коллективное подсознание, утверждает он, с одной стороны, архаично, с другой же — содержит высшую мудрость, утерянную сознанием. При всей этой критике Юнг отдает должное Фрейду как гениальному психологу, открывшему подсознание.

И вот только на фоне Фрейда и Юнга можно оценить все значение новейшего направления в психоанализе, которое его автор, Виктор Франкл, назвал «лого–терапией» (от слова «логос» — высший разум). Сам Франкл принадлежал в начале своей деятельности к «младшему поколению» психоаналитиков. Теперь ему 72 года, но Фрейд и Юнг уже давно в могиле. Виктор Франкл, как и Фрейд, — венский еврей, чудом уцелевший в гитлеровских лагерях смерти. В настоящее время он наиболее видный и популярный психоаналитик, часто посещающий США и имеющий здесь многочисленных последователей. Нет сомнения, что после Фрейда и Юнга Франкл — самая авторитетная фигура в психоанализе.

Д-р Франкл написал много трудов. Но, пожалуй, наиболее значительные его труды — это «Доктор и душа» («От психотерапии к логотерапии») и «Бессознательный Бог».

Д-р Франкл, бывший вначале правоверным фрейдистом, в ходе своей лечебной практики пришел к заключению, что большой процент неврозов и психозов вызывается вовсе не нарушениями половой сферы и не комплексом неполноценности, а утерей чувства смысла своей индивидуальной жизни (так, из более двух тысяч опрошенных студентов университета Джона Хопкинса в Балтиморе более семидесяти процентов ответило, что причиной их внутренних затруднений является потеря чувства осмысленности их жизни).

Исходя из этого факта, он постулировал, что помимо сексуальности и стремления к самоутверждению, в человеческой душе важное место занимает «воля к смыслу». Его главный метод заключается в том, чтобы помочь пациенту снова обрести утерянный им смысл с Вооп жизни. «Психоанализ говорит о «принципе наслаждения», индивидуальная психология — о стремлении к самоутверждению. Но где мы слышим о том, что наиболее глубоко вдохновляет человека? Где обитает внутреннее стремление сделать нашу жизнь наиболее осмысленной, реализовать как можно больше ценностей — то, что я называю «волей к смыслу»?»

Добавим к этому, что сам В.Франкл в отличие от Фрейда — верующий человек. И хотя он признает, что в ряде случаев пациенты находят утраченный ими смысл жизни не на религиозных путях, все же в большинстве случаев причиной их неврозов или психозов является утеря ими веры в Бога. При этом д-р Франкл отнюдь не стремится навязать пациентам свою веру в Бога. Он направляет на религиозный путь лишь тех пациентов, которые уже внутренне подготовлены пойти по такому пути. Поясним примером то, что Франкл называет «волей к смыслу». Он приводит случай, когда во время пребывания в гитлеровском концлагере двое его коллег по несчастью, заключенный и заключенная, склонялись к самоубийству, говоря, что они «больше ничего не ожидают от жизни». На это Франкл ответил: «Не правильнее ли было бы спросить, *чего* жизнь ожидает от вас?» Этот вопрос поразил обоих, и в ходе дальнейших бесед оба они отказались от мысли о самоубийстве и дождались освобождения.

Подобно тому, продолжает Франкл, как неудовлетворенное сексуальное влечение может привести к неврозу, — неудовлетворенное стремление к смыслу жизни может также привести к неврозу особого рода, который он называет «экзистенциальным неврозом». Это есть * внутреннее опустошение» — невроз, возникающий от неудовлетворенности духовных запросов человека.

Предоставим слово Франклу:

«Ответственность и свобода образуют духовную сферу в человеке. Современный человек, однако, чуждается всего духовного, и в этом — причина того нигилизма, который так часто упоминается и так редко определяется. Фрейд, как передают, однажды в разговоре воскликнул: «Человечество, всегда знало, что оно обладает духом. Моя же задача заключалась в том, чтобы показать силу инстинкта в человеке». Но я сам считаю, что современное человечество пресытилось инстинктами. В наше время более важно напомнить человеку, что он обладает духом, что он — духовное существо».

Одна из главных оригинальных сторон учения Франкла заключается в его указании на то, что духовное начало в человеке не исчерпывается его сознательным аспектом, что духовные побуждения, включая совесть, первично бессознательны, хотя явная их

манифестация, конечно, предполагает их осознание. До Франкла в психоанализе считалось, что только влечения, исходящие из инстинкта, могут быть подсознательными. Понятие же «духовного бессознательного» — нововведение Франкла. И конечно, это «духовное бессознательное» как небо от земли отличается от подсознательных влечений, корнящихся в инстинкте. Формальное различие здесь тонко, но существенно: действие подсознания на сознание можно охарактеризовать как внутреннее *давление*, действие же «духовного бессознательного» выражается в форме *«призыва»*.

Подсознательные мотивы руководятся лишь фрейдовским «принципом наслаждения», духовные же призывы — стремлением к миру сверхличных ценностей. Они побуждают человека исполнить свое назначение, найти индивидуальный смысл своей жизни.

И здесь Франкл обращает внимание на чрезвычайно важное свойство духовных феноменов в человеке — *трансцендентность*. Особенно это видно на феномене совести, голос которой не исходит из нашего «я», а говорит, обращаясь к «я». «Я не могу быть служителем своей совести, если я не буду ощущать совесть как феномен, трансцендентный для человека». Встреча с Богом, говорит далее Франкл, не исчерпывается нашим психологическим состоянием, хотя бы самым возвышенным. Она есть встреча с самим Богом.

Подобно тому как наше сознание может «вытеснять» (любимый термин Фрейда) наши подсознательные влечения, оно может вытеснять также наши высшие духовные побуждения. Но это отрешивание от всего духовного может привести к весьма опасным последствиям. «Если мы подавляем ангела в себе, он может превратиться в демона».

Франкл вовсе не считает, что его учение («логотерапия») должно заменить собой традиционный психоанализ. Для лечения неврозов фрейдовские или — еще лучше — юнговские методы остаются в силе. Но он считает, что более сложные и глубокие типы неврозов, происходящие от ощущения «экзистенциальной пустоты», могут быть преодолены только намеченными им методами «логотерапии». «Деневротизация человечества требует неогуманизации психотерапии».

Франкл не только в высшей степени успешный психотерапевт и психолог, но и философски широко образованный человек. В его трудах можно найти немало ценных ссылок на тех современных философов, которые признают и утверждают духовное начало в человеке, например на Макса Шелера, Ясперса, Габриэля Марселя и иных.

Один из выдающихся современных немецких психиатров д-р Филлингер охарактеризовал учение Франкла как «самый смелый, ясный и многообещающий шаг в психоанализе со времен Фрейда». Здесь Филлингер явно недооценивает Юнга, который первым в психоанализе положил начало преодолению «профа-национального комплекса», владевшего Фрейдом. Но, учитывая это добавление, с характеристикой Филлингера можно согласиться.

Виктор Франкл — реформатор фрейдизма и завершитель дела Юнга.

Русская эмиграция по смыслу своей судьбы всегда была антикоммунистической. Мало того, в противостоянии коммунизму заключался едва ли не главный смысл ее существования. Были ли это бывшие деникинцы или врангелевцы, высланные ученые и писатели или та часть интеллигенции, которая успела бежать от красного нашествия, или советские граждане, инстинктивно подавленные на Запад, чтобы избежать красной Немезиды, косившей правых и виноватых, — несмотря на первоначальные трения между первой и второй эмиграцией, антикоммунизм объединял их всех.

С приходом третьей эмиграции положение изменилось. О, конечно, большинство «третьих» также пострадало от античеловеческого режима, установившегося в СССР. И многие «третьи» заполняют страницы эмигрантских газет описанием гнета, который они претерпели или наблюдали в Советском Союзе. О, конечно, все они — за человеческие права, попираемые жестокой пятой «там». Но на слове «антикоммунизм» большинство из них как бы поперхиваются, и сравнительно немногие из них объявляют себя принципиальными антикоммунистами. Некоторые из них — и наиболее видные — гордо

заявляют, что они — не антикоммунисты, а антитоталитаристы (например, весьма уважаемый и ценимый мною писатель В.Максимов). Но тут, логически говоря, одно из двух: или они считают советский режим нетоталитарным строем (но вряд ли это так), или же хотят сказать, что они против всякой диктатуры, идет ли она слева или справа. Второе, конечно, вероятнее (но тогда логичнее было бы сказать: мы — антикоммунисты и вообще антитоталитаристы). Но какая же «диктатура справа» угрожает России? Русский фашизм? Его нет в природе. И кто в будущей России захочет брать пример с южноамериканских военных хунт? Обновление русской монархии? Но монархический образ правления был не тоталитарным, а лишь авторитарным.

Поэтому за отсутствием конкретного прототипа «правого тоталитаризма» (Гитлер — то давно мертв) понятие «антитоталитаризм» остается абстрактной алгебраической формулой, неспособной быть живой объединяющей силой. Тогда как понятие «антикоммунизм» обладает весьма конкретным содержанием. Но антикоммунизм как идея и как лозунг все же для большинства «третьих» почему-то психологически неприемлем.

Некоторые из «третьей волны» утверждают, что советский режим и коммунизм — вещи различные. Коммунизм, говорят такие эмигранты, может быть, и неплохая идеология, но вот советский режим плох уже тем, что в нем не осуществлены идеалы коммунизма. (Этим я не хочу сказать, что большинство «третьих» — за «настоящий» коммунизм, не осуществленный еще в природе. Я лишь клоню к тому, что сама идея коммунизма не возбуждает в них особого отталкивания.)

И тут мы вплотную подходим к вопросу о сущности воплощенного коммунизма. Коммунистическая идеология тем и злоносна, что при попытке ее осуществления неизбежно получается «шигалевщина», предвиденная Достоевским в «Бесах»: тут власть из ранга средства для осуществления цели (насильственного равенства) превращается в самоцель при делении общества на две неравные половины — господ («новый класс») и рабов, лицемерно называемых «свободными советскими гражданами». Из свободы тут выхолащивается ее суть — свобода выбора, и сама свобода используется лишь в качестве лозунговой приманки. Все это является следствием богоборческого атеизма, стремящегося выхолостить образ Божий в человеке, превратить его в послушного социалистического робота (причем социализм превращается в собственную карикатуру). Логика или, если угодно, диалектика этих злых метаморфоз была в свое время блистательно продемонстрирована Бердяевым и некоторыми другими родственными ему философами XX века. И я лишь на поминаю об этой «диалектике зла».

Вообще, сущность большевизма как атеистической религии и, следовательно, как воплощения метафизического зла на земле можно понять, лишь исходя из религиозных основ. Поэтому атеисты, даже и отвергающие советский режим, видят здесь лишь трагическую ошибку, а не следствие злой воли.

А так как большинство русских неозападников (представленных главным образом, но не исключительно «третьей волной») стоит на безрелигиозной позиции, то становится понятным, почему они, тайно или явно, все еще мечтают о «социализме с социалистическим лицом». И если бы советский режим не нарушал собственных же законов (что он делает почти постоянно), то, думается, такой законопослушный советский режим был бы вполне приемлем для большинства из «третьей волны». В отличие от этого для подлинных антикоммунистов даже такой «чистый» советский режим был бы неприемлем, так как он не предусматривает возможности перехода власти к какой-либо другой партии, кроме коммунистической, и так как он в лучшем варианте воздерживался бы от закрытия храмов, но по-прежнему, терпя «отправление культа», не допускал бы «религиозной пропаганды», то есть открытых выступлений в пользу религии. Есть много других «так как», но в этой краткой статье, посвященной защите антикоммунизма, мы воздержимся от дальнейшего перечисления.

В свете всего этого становится понятным, почему относительное большинство «третьих» (в сотый раз по вторую — далеко не все они), даже отвергая теперешний

советский режим, все жн не реша^г.'ч или стыдит—с я объявить себя антикоммунистами. Некоторые из них при этом говорят, что они не хотят очутиться в одной компании с Гитлером, который ведь тоже был антикоммунист. В этом контраргументе правильно лишь одно: что антикоммунизм не может быть самодовлеющим принципом. Здесь необходимо какое-то «за», а не только «против». И этим «за» могут быть лишь религиозные ценности, или по крайней мере ценности этические, или ценности свободы (демократия). Гитлер же, как известно, был против религии и морали, а также против демократии. Именно поэтому существительное «антикоммунизм» должно быть восполнено прилагательным («христианский», «этический», «демократический» и т. д.). И если, скажем, я заявляю себя христианским антикоммунистом, то я не оказываюсь в одной компании с Гитлером.

Но, с другой стороны, если вы вычеркнете «антикоммунизм» из политического кредо эмиграции, то вы встанете на путь распада русской эмиграции. Антикоммунизм играет роль объединяющей скрепы русской эмиграции, ибо на этом лозунге могут сойтись и монархисты, и демократы, и солидаристы, и вообще все принципиально отвергающие советскую власть. Поэтому я считаю отказ от антикоммунизма признаком духовной капитуляции перед коммунизмом, даже если такие анти-антикоммунисты не отдают себе в этом отчета.

Слыша слово «антикоммунист», многие представляют себе человека, одержимого слепой ненавистью ко всем коммунистам и стремящегося к их искоренению. Нет сомнения, что таких антикоммунистов — достаточное количество. Но подлинный антикоммунист должен ненавидеть саму идею коммунизма и бороться с этой идеей идейными же средствами, противопоставляя разрушительной и аморальной идее коммунизма творческую и морально полноценную идею. К силе же подлинный антикоммунист должен прибегать лишь в самых крайних случаях.

Что же касается конкретных коммунистов, то подлинный антикоммунист должен стремиться просветить их умы и души светом морально-положительной идеи, то есть в конечном счете идеей, озаренной светом христианства. И он должен помнить, что в каждом коммунистическом Савле дремлет христианский Павел. Многие из современных диссидентов были ранее коммунистами, пока не прозрели. Сам Солженицын принадлежит к их числу. Поэтому к коммунистам нужно относиться без предвзятой ненависти, ибо во многих коммунистах тлеют искры и потенции человечности. Разумеется, это не относится к заматеревшим коммунистам, души которых безнадежно погружены в духовную тьму. Но имеется достаточное количество коммунистов, не потерявших человечности даже вопреки своей бесчеловечной идеологии.

В духовном мире существует закон, согласно которому душа человеческая приобретает форму одушевляющей ее идеи. Именно поэтому борьба должна вестись против самой идеи коммунизма и лишь во вторую очередь — против самих коммунистов, многие из которых являются коммунистами больше по имени, чем по существу. Эта истина с трудом усваивается на Западе, ибо прагматический Запад, как правило (правда, с исключениями), не верит в силу идей. Но и такие прагматисты не могут отрицать того факта, что данная идея, если она овладевает душой человека, становится очень даже действенной силой, с которой никак нельзя не считаться.

Многие наши западники считают, что для духовной борьбы с коммунизмом вовсе не нужно прибегать к христианству и вообще к религии. Для этого достаточно, говорят они, противопоставить бесчеловечной идее коммунизма гуманистические идеалы демократии. Но такие архидемократы обычно забывают, что сама идея равенства людей (перед Богом) — христианского происхождения. Равенство людей перед законом есть отблеск равенства людей перед Богом. Правда, демократия в наше время секуляризировалась, она соблюдает нейтралитет в борьбе между атеизмом и религиозностью. Современная демократия оторвалась от своего христианского источника, что видно хотя бы из того, что в демократии ударение приходится на свободу в ущерб равенству и особенно — братству.

Демократия есть система свободы, она создает социальный аппарат, при помощи

которого можно регулировать свободу, соблюдая в то же время равенство перед законом. Демократия по своей природе формальна, ибо она не предписывает, каким содержанием будет наполнена демократическая форма. В этой формальности и сила, и слабость демократии. Но без духа, одушевляющего демократию, — без духа терпимости, уважения к свободе других — демократия неизбежно вырождается в чисто формальный социальный обряд. (Хотя в советском тоталитаризме нет ни на йоту демократии, здесь соблюдается видимость некоторых элементов демократии: выбор — где не из чего выбирать, суд — где юридические соображения подчинены политическим мотивам, и некоторые прочие атрибуты, лишённые содержания.) Демократия (подлинная) предохраняет от земного ада, и в этом — её непреходящее значение. Но демократия, выхолостившая из себя свои духовные основы, не может исполнять своего высокого назначения — быть гарантом неприкосновенности и достоинства личности, духа терпимости и уважения к свободе других, о чем мы уже говорили.

А дух демократии восходит к гуманизму. Гуманизм же, как любил говорить Киркегор, — это «единственное, что у нас осталось от христианства». Христианство есть религия Богочеловечества. И только пока демократия подспудно питается этим источником она и может исполнять свое назначение. Но чем более демократия абсолютизирует человеческое, забывая о божественном, тем более в ней иссыхают и родники человечности.

Это, конечно, уже особая тема, не укладывающаяся в рамки этой статьи, в которой я хотел лишь подчеркнуть необходимость духовного обоснования демократии. Но вернемся к теме антикоммунизма.

В среде западной интеллигенции распространен взгляд, согласно которому хорошо быть некоммунистом, а вот быть антикоммунистом — предосудительно. Так могут мыслить люди, не затронутые непосредственно злом коммунизма, которые наблюдали это зло со стороны.

Но людям, чьи семьи и страны непосредственно пострадали или страдают еще от коммунизма, одного отмежевания от коммунизма мало. В таком положении находятся все выходцы из покоренных коммунизмом стран (не говоря уже о подъяремном населении), и в первую очередь — русская эмиграция. Для нее быть против коммунизма (а не только вне его) — значит быть против главного зла, угрожающего теперь всему миру. А к злу, особенно если оно затрагивает непосредственно вас, этически нельзя относиться нейтрально. Вообще, нейтральность к добру и злу не только этически порочна, но не уберегает отстранившегося от борьбы против зла. Ибо именно коммунистическая идея — главный рассадник зла на нашей планете. И наличие инстинктивного отталкивания от коммунистического зла автоматически превращает просто некоммуниста в антикоммуниста.

Если русская эмиграция, несмотря на наличие разномыслия в ней, все еще существует как некое политическое целое, то это именно благодаря ненависти к коммунистической идее. В отличие от этого в эмиграции из иных стран Восточной Европы принято валить все их беды на «русских», часто даже независимо от своих политических убеждений. Опять-таки я говорю не о всех выходцах из стран Восточной Европы, а об их большинстве. Это переключение ненависти с коммунизма на «русских», в частности на царскую Россию, представляет собой одно из плачевных явлений, мешающих истинной борьбе с коммунизмом. Да и в Америке нет ясного различия между «русским» и «советским», в чем виноваты обычно левонастроенные авторы учебников по русской истории, а также установившаяся ложная семантика.

Но поскольку подавляющее большинство русских эмигрантов видит источник зла не в самом русском духе, конечно, а именно в коммунизме, то нравственным долгом каждого русского эмигранта является по возможности активная оппозиция советскому режиму и породившей его идее, то есть к антикоммунизму. И я уже достаточно сказал о том, что имею в виду ненависть к злостной и зловредной идее коммунизма, равно как к активным носителям и распространителям ее, а не ко всем коммунистам без различия. Ибо, повторяю, многие коммунистические Савлы могут стать Павлами.

Быть антикоммунистом — значит в наше время быть против дьявола, против мирового зла в его нынешнем воплощении. И поэтому всем русским, а желательно и нерусским эмигрантам нравственно—императивно быть антикоммунистами.

О национализме до сих пор идут споры — является ли национализм преимущественно творческой, созидательной или реакционной, враждебной прогрессу силой. История не дает на этот вопрос однозначного ответа: бывали периоды, когда национализм способствовал объединению и консолидации сил народа, и бывали другие периоды — когда он приводил к акции внутри нации и к захватнической политике вовне. Так, немецкий национализм родился в начале XIX века как реакция на завоевания Наполеона и победы над Пруссией («Речи к немецкому народу» Фихте). Объединение Германии, ускоренное франко-прусской войной, было прогрессивным для Германии явлением, и движущей его силой был германский национализм. Но политика подавления других наций тогда Германию народностей (прежде всего гетто польков) была в этом аспекте реакционной. А о дальнейшем не хочется и говорить. Как общепринятое правило, национализм бывал положительным явлением, когда добивался освобождения от иноземного иго, и отрицательным, когда подавлял иные народы во имя единства и величия данной нации, а часто учреждал слишком авторитарный режим и у себя дома.

Но о русском или, если угодно, российском национализме говорить особенно трудно в силу некоторой неопределенности самого термина «русская нация». Во всяком случае, нельзя говорить о русском национализме в той же плоскости, в которой мы говорим об украинском, белорусском, грузинском, эстонском и иных национализмах — если брать в качестве примеров национальностей, населяющие теперешний Советский Союз. Только что перечисленные национализмы стремятся прежде всего к освобождению своих народов от советской власти, причем термины «советская» и «русская» здесь нарочито смешиваются. Но мы, русские, не можем утверждать, что наш народ находится под иностранным игом. Наш народ, конечно, не свободен, ибо находится под коммунистическим игом. Но коммунистическое иго не есть иностранное иго. Наоборот, русская национальность является в СССР господствующей как в силу своей численности, так и потому, что официальным языком на всей территории СССР является русский язык. Что русские живут в СССР экономически даже хуже, чем многие другие народности, — другой вопрос, хотя факт этот и показателен: в истории не бывало еще случая, чтобы господствующий народ находился в большей экономической нужде, чем другие, якобы «подыремное» народы.

Кроме этого, в самом понятии «русский» заключена некая двусмысленность: русский народ — в большей степени, чем другие народы СССР, — народ смешанной крови, хотя бы русская кровь тут преобладала. Редко в жилах любого русского не течет инородная кровь — украинская, белорусская, а то и татарская или мордовская. И тем не менее большинство этих лиц смешанной крови считают себя русскими. Мало того, русскими себя считают и многие украинцы, белорусы, даже татары, кавказцы и т. д. Русская культура, вообще говоря, обладает большой притягательной силой — большей, чем иные национальные культуры в СССР. Поэтому некоторые предлагают называть русскую нацию нацией «российской», что терминологически было бы и правильным, но что еще не вполне привилось. Характерно, что мы почти никогда не слышим термина «великорусский национализм». Ибо противопоставление Великодержавии Украине или Белоруссии чуждо русскому национальному самосознанию, чуждо синтетическому духу русской культуры. Я вовсе не хочу сказать, что с русской точки зрения украинцы и белорусы — тоже русские. Но я хочу сказать, что вполне можно быть—угнически украинцем или белорусом, по культуре же —русским. Но обратные примеры бывают реже.

Русский дух вообще имеет свойство вбирать в себя чужеродные элементы, ассимилируя их в духе русскости. В силу этого свойства русского народа варяжские дружины в Древней Руси, занимавшие вначале господствующее положение, довольно быстро слились с основным русским населением и забыли свой прежний язык. А сколько

было в Прибалтике «русских немцев» или «русских эстонцев» и т. д.? Вообще, национальная исключительность чужда русскому духу, и поэтому и русский национализм не имеет в себе того резкого разграничения на «наших» и «не наших», которое свойственно большинству других национализмов. И если большинство других национализмов нацелено против какого-либо традиционного «врага», то в русском национализме нет этой отрицательной нацеленности. В свое время врагами русских считались турки и шведы, потом — французы (наполеоновское время), еще позже — немцы. Но врожденной враждебности к этим народам в русском национализме все же не было, в то время как враждебность между французами и немцами, например, может считаться традиционной. Украинские самостийники, можно сказать, питаются своей враждой к «Московии», у поляков в крови — традиционное недоверие к немцам и русским и так далее. Ксенофобия чужда русскому национальному характеру. К иностранцам русские, как правило, относятся скорее с любопытством, чем с недоверием. И, как давно уже заметил Достоевский, русские более других наций способны перевоплощаться в дух иных наций и иных культур. Идея всечеловечности, высказанная тем же Достоевским, находит в русской душе особенно сильный отклик.

Все это сообщает русскому национализму особый, в известной степени наднациональный характер. *

Но все же напрашивается вопрос: хотя русский национализм не страдает узостью и нетерпимостью, которыми страдает большинство других национализмов, нужен ли национализм великим народам вообще и русскому народу в частности? Думается, что национализм великих народов должен был бы быть — и часто бывает — свободен от той шовинистической узости и обидчивости, которые большей частью характеризуют национализм малых народов. Ибо великие народы обычно свободны от комплекса национальной неполноценности. Но если национализм великих народов обычно не проявляется в острой форме — значит ли это, что им нужно стыдиться своего национализма? Гордость своей национальностью свойственна и англичанам, и французам, и американцам, и это вполне естественно. Национализм великих народов проявляется скорее в латентной, чем в остро выраженной, форме, и это только хорошо. Но он существует, иначе эти народы выродились бы.

Что касается специфически русского национализма, то нужно принять во внимание, что советская власть первые пятнадцать лет брала курс на интернационализм и клеймила всякое активное проявление русского самосознания как «великодержавный шовинизм». И это не могло не нанести русскому самосознанию глубокую травму, следы которой видны и по сей час. Если под влиянием угрозы внешней опасности советская власть в середине 30-х годов переменила в этом отношении вехи и стала делать ставку на «советский патриотизм» (читай — русский национализм), то это была псевдоморфоza, а не метаморфоza большевизма. Именно русский национализм (в расширенном смысле этого слова) спас советскую власть, уже трещавшую по швам в начале войны. Ставка эта оказалась настолько эффективной и беспронгрышной, что советская власть до сих пор носит национальное обличье. Как известно, реабилитированы были не только Дмитрий Донской и Александр Невский, Петр Великий и Суворов, но и некоторые генералы позднейшего времени, например Скобелев и отчасти Брусилов. Но духовная история России — ее верность православию, ее мученики за веру, ее религиозные мыслители — до сих пор замалчивается или грубо искажается.

Большевики взяли из русского имперского прошлого квасной патриотизм, но исказили лучшие достижения русской духовной истории. Поэтому русский национализм еще должен найти свое подлинное лицо. Отрицать же необходимость русского национализма ссылками на его «реакционность» и «ненужность» — значит делать задачу русского возрождения еще более трудной. Русский национализм не должен стать самоцелью — но от этого нас гарантируют наши лучшие духовные заветы и заложенная в русском национализме тенденция к всечеловечности. Во всяком случае, национальная идея должна быть подчинена идее вы-сшэйГа таковой может быть только идея религиозная.

В случае России религиозная идея заключается в православии. В писаниях Киреевского и Хомякова содержание православной идеи выражено с удивительной отчетливостью. Это — подчинение идей равенства и свободы идее братства, далее — дух смирения (в противовес западному горделивому индивидуализму) и восстановление земских соборов как средства выражения воли нации. Тут меня могут прервать указанием на то, что хотя из общего числа верующих православных в России большинство, все же в ней имеются весьма значительные группы сектантов — баптистов, адвентистов и других. Не явится ли проповедь православия при этом скорее разъединяющей, чем объединяющей силой? Не явится ли всенародная проповедь православия посягательством на права вышеупомянутых сектантов?

Это было бы так, если бы в будущей России права сектантов подверглись бы ограничениям. Но в будущей России законом должны быть обеспечены равные права для всех вероисповеданий. Баптистам и адвентистам (а также мусульманам, конечно) были бы предоставлены такие же возможности публичной проповеди своих конфессий, как и православным. Всем конфессиям в будущей России должен быть обеспечен благожелательный нейтралитет государственной власти (это значит практически, что государство не будет настроено благожелательно только по отношению к атеистам или сатанистам). Но православие наиболее глубоко отвечает религиозным запросам русского народа и характеру его религиозности. Лучшие русские мыслители — и Хомяков, и Лосский, и Бердяев, и о. Сергей Булгаков — творили в духе традиций православия. В силу всего этого, думается нам, из состязания вероисповеданий православие вышло бы победителем. Православие поэтому неизбежно станет ведущей духовной силой религиозно возрожденной Руси.

Русский национализм не может и не должен быть языческим. Он будет религиозным национализмом, и, говоря конкретнее, — национализмом православным. Эта ведущая духовная роль православия не может и не должна быть обеспечена никакими юридическими декретами — она будет подсказана самими фактами духовной жизни.

А как же быть с мусульманами, которых в России насчитываются десятки миллионов? — может быть, возразят некоторые. На это мы ответим, что при всем уважении к мусульманской религии и к правам мусульман мы не можем отказываться от ведущей роли православия из-за наличия значительного меньшинства мусульман. Вот если мусульманам удастся обратить большую часть русских в мусульманство — разговор будет другой. Но об этой чисто теоретической возможности всерьез говорить не приходится.

Интересный факт: в истории русской социальнополитической мысли чистокровный русский национализм почти не был представлен. Наши допетровские предки воодушевлялись идеей «святой Руси» (хотя исторически ее никогда не существовало), начиная с Петра Великого ведущей идеей стало «величие России» — величие главным образом военно-политическое. Но о философски оформленной идеологии русского национализма стало возможным говорить лишь начиная со славянофилов. Однако славянофилы видели призвание России в православии с его ведущими идеями братства и смирения. В славянофильском национализме национальная идея хотя и была утверждаема, однако была решительно подчинена идее религиозной. При Александре Первом, Николае Первом и Александре Втором династические интересы трона ставились выше интересов чисто национальных. Единственным периодом, когда национальная идея (в очень узком смысле понятия) проводилась в жизнь, был период царствования Александра Третьего. Именно при нем начала проводиться злосчастная политика русификации инородцев, доставившая России столько врагов. Но в области внешней политики, как известно, Александр Третий проводил осторожную оборонительную линию, в силу чего многие называли его «миротворцем». Николай Второй вначале продолжал политику своего отца, но впоследствии, под влиянием поражения в русско-японской войне и вынужденной

конституции, он также занял чисто оборонческую позицию в вопросах внешней политики. Первая мировая война была навязана России, а не явилась следствием мнимо агрессивной русской политики. И большинство русской интеллигенции увлекалось народничеством, позже социал-демократией, но лишь незначительная часть интеллигенции (правая) была настроена националистически.

В силу всех перечисленных примеров и факторов вряд ли русское национальное возрождение пойдет по путям внешнего империализма и внутреннего подавления прав других народов, населяющих бывшую Российскую империю (в случае освобождения от советского ига). Наоборот, больше шансов на то, что возрожденный русский (точнее, российский) национализм проявит терпимость по отношению к инородцам и будет проводить политику мирного сосуществования с иными государствами.

Может быть, спросят: а есть ли вообще нужда в возрождении русского национализма? Мы уже ответили, что русский национализм должен быть субординирован идее религиозной, что предохранит национализм от вырождения в самоцель. Национальное возрождение нужно России прежде всего потому, что русская национальная идея была сначала отрицаема и подавляема, а затем искажаема в практике советского режима. Такая великая нация, как нация российская, насущно нуждается в нахождении своего истинного лица, столь длительно искажаемого антинародной советской властью.

Вопрос же о том, продолжит ли Российская империя (под каким-нибудь иным названием) свое существование как свободный симбиоз ряда наций, или будущая Россия должна будет ограничиться пределами этнической русскости (то есть отказаться от имперской идеи), — вопрос особый, требующий специального обсуждения. Вопрос этот будет решаться будущими историческими событиями. У русского народа есть все данные, чтобы быть объединителем имперского содружества, прежде всего — дар терпимости к другим нациям. Но нельзя не считаться с тем печальным фактом, что многие из народов СССР свой заряд ненависти против советской власти некритически направляют против России и русских.

Русская национальная идея в этом смысле есть идея братства, братского сожительства народов, населяющих бывшую Российскую империю (за вычетом Финляндии, Польши, балтийских народов и мусульманских народов русской Средней Азии). И хотя с высшей точки зрения желательно, чтобы вообще все народы жили в духе братства, — не эта общая идея братства составляет содержание русской национальной идеи, а идея братства, которое сплотит народы России в одно целое, то есть исторического братства. Братство предполагает равенство. И в этом смысле все народы России должны обладать равными правами. Но воплощение братства предполагает, что один определенный народ принимает на себя роль собирателя и сплотителя того целого, что именуется Россией. Эту собирательную и сплотительную роль может сыграть только русский народ. При этом он не должен обладать никакими преимущественными правами. Перед законом все лица и все народности должны быть равны.

* * *

Не все вопросы могут решаться только законом. В силу того, что русский народ наиболее многочислен, что русский язык получил повсеместное распространение в пределах Российской империи, в силу синтетического характера русской культуры, обладающей большой притягательной силой, наконец, в силу исторических традиций русский народ будет играть преобладающую роль в будущем. Российском Содружестве.

О том, что эта преобладающая роль не должна навязываться силой и не должна означать какого-либо притеснения других народов, я уже достаточно говорил.

ДУША И МАСКА БОЛЬШЕВИЗМА

Большевизм является результатом попытки осуществить в России марксистское учение. Тем не менее нет сомнения в том, что русская революция пошла по пути Ленина, а не по пути Маркса и что сталинская тирания вызывает у старых большевиков сладкие воспоминания о «золотых днях» их прежнего лидера.

Несоответствие между обещаниями «Коммунистического манифеста» и действительностью сталинского олигархического и рабского государства достигло таких размеров, что многие западные марксисты считают, что Сталин «изменил» марксизму. Под маской марксизма, утверждают они, в сегодняшней России происходит бесшумная реставрация прежней автократии и российского империализма.

Мнение о том, что сталинизм является не чем иным как извращением марксизма, весьма популярно. В этом утверждении есть доля истины, но вывод, который из него делают, — будто бы мантия марксизма сохраняется незапятнанной, а виноваты во всем только сам Сталин да «русская душа» — является ошибочным. Подлинные факты игнорируются ради теории, основанной на ошибке. Эта ошибка заключается в предположении, что идеалы марксизма могут быть реализованы без попрания демократических свобод (за исключением короткого периода после революции) и что марксизм не противоречит гуманистической этике.

Сторонники этой теории забывают о том, что тезис о классовой борьбе и неизбежности диктатуры пролетариата был выдвинут Марксом. Тезис о том, что марксизм является теорией насильственного преобразования мира, был сформулирован Марксом, а также Энгельсом. Именно Маркс учил, что человек — всецело общественное существо, предназначенное историей для «коллективизации душ». Именно он проповедовал превосходство коллектива над индивидом, оправдывая будущее попрание индивидуальной свободы. Воинствующий атеизм и диалектический (то есть динамический) материализм составляют душу марксизма.

Элементы демократии у Маркса основаны на его убеждении в том, что диктатура пролетариата будет диктатурой большинства над меньшинством. Он не подозревал о перерождении диктатуры пролетариата в диктатуру над пролетариатом. Он был против прямого насилия над религией и свободной мыслью, но не как демократ, а как материалист и эволюционист; он был уверен, что религия и идеалистическая философия отомрут сами по себе после того, как общество будет построено на фундаменте обобществленной экономики.

Маркс хотел верить, что подлинная демократия и подлинный гуманизм восторжествуют в конце истории, когда будет построен коммунизм. Но, как известно, он считал, что коммунизм — это не идеал, в соответствии с которым должна быть преобразована действительность, а состояние, которое с логической неизбежностью будет достигнуто обществом в ходе классовой борьбы.

Иными словами, материалистическая концепция Маркса понижает и сводит на нет те элементы гуманизма, которые он допускал в свою теорию. А главное, Маркс с самого начала без сожаления приносил личность и свободу в качестве жертвоприношения на алтарь своей социальной утопии. Приносил в жертву не только тех, которые существуют в настоящее время, но и тех, которые будут всегда — и теперь и вбудущем. Духовные ценности уничтожаются во имя обещанного утопией процветания.

Сталинский режим является логическим выводом из социализма Маркса. Маркс породил Ленина, который, в свою очередь, породил Сталина. В сталинизме коммунизм пожинает практические плоды теоретических семян зла, посеянных сто лет тому назад «Коммунистическим манифестом». Бели в настоящее время встречаются марксисты, с гневом отрекающиеся от монстра, порожденного в недрах коммунизма, то это только доказывает, что они не ведали, что творили, что они не обладали достаточной последовательностью сделать все выводы из основной идеи марксизма: равенства в рабстве.

Они восприняли марксизм умом, но душой — не полностью.

Российский Восток отражает подлинное лицо марксистского социализма, тогда как на Западе оно все еще скрыто за ширмой ложных обольщений. Таким образом, гнев западного полумарксизма — это гнев Калибана, не желающего узнавать в зеркале свое собственное изображение. Если бы марксизм был только борьбой против капитализма, можно было бы признать его относительную правду. Но Маркс с самого начала страстно боролся с самими основами христианской культуры. Для сторонников марксизма это учение является новой религией и в качестве таковой требует «всего человека». В тоталитарном характере этой доктрины заключено семя тоталитарного режима, установленного в России Октябрьской революцией.

Сам Маркс обладал элементами инстинктивного гуманизма левого толка. Но его теории призывают к глубочайшему кризису и разрушению всех аспектов гуманизма. Ленинизм с его антигуманистической ненавистью, полным отсутствием терпимости выразил этот призыв откровенно и тем самым явился дальнейшим логическим шагом в развитии марксизма.

Доктрина Маркса была инспирирована революционным и мессианским духом. У Ленина же от этого мессианского духа осталось немного. Он воспринял марксизм как религию, в которую он слепо и догматически верил. Он не так был озабочен конечной целью, как практическими способами ее осуществления. Нетерпимый до бешенства, когда дело касалось материалистического основания марксизма, он оказался трусливо уклончивым и реалистичным, даже циничным в своей тактике. Он больше был склонен к разрушению старого, чем к созиданию нового мира. Полубог революции, он был гением разрушения, подстрекателем ненависти и мести. Его выдающаяся способность к демагогии играла роль мощного детонатора, который привел к взрыву силы социального ressentimenta, дремавшей в подсознании у народа. Как никто до него, он умел проникнуть в глубину самых низких инстинктов толпы, пробудить их и использовать в качестве революционного динамита. Основное различие между Февральской (демократической) и Октябрьской (коммунистической) революциями заключается в том факте, что первая была революцией народной, хотя народ и оказался неспособным сыграть в ней главную роль. Последняя же была революцией пролетарских масс, хотя эти массы составляли относительное меньшинство народа. Сила большевиков заключалась в их способности установить контакт с подсознанием народа. Они разбудили комплекс социальной неполноценности и призвали его к су пер компенсации. «Последние станут первыми» — в условиях политической безграмотности такие призывы производят страшный эффект.

«Они рабы, хотя и бунтовщики», — так высказался Достоевский о психологии непросвещенных масс. Ленину удалось найти выпускной клапан для бунтовщи-ческих элементов и вместе с тем стать тем вождем, которого они подсознательно жаждали. Это классический пример применения психоанализа Фрейда к социальной жизни. Благодаря ленинской демагогии и пониманию им психологии народных масс большевикам удалось захватить власть на гребне революционной волны и упорно цепляться за нее по сей день.

Несмотря на циничный реализм и максимализм политики Ленина и его последователей, несмотря на все их старания захватить и удержать власть, они все же верили в марксистскую утопию, построенную по научному чертежу. Они ввергли нацию в гражданскую войну, твердо веря, что необходимо пройти через кровавое чистилище, лежащее на пути в коммунистический рай. С этой точки зрения Ленина и его старую гвардию можно назвать «идеалистами зла».

Случай Сталина кажется совершенно иным. Можно было ожидать, что после того, как большевики захватили и упрочили свою власть они начнут строить коммунизм (сначала социализм), и в ходе этого строительства террор постепенно исчезнет. Тем не менее, как известно, сталинский террор возрастал по мере «строительства социализма в одной стране». Массовая коллективизация, индустриализация были буквально тотальным наступлением партии на народ. Большевики сами называют коллективизацию «революцией сверху», в то

время как Октябрьская революция была взрывом «снизу». Коллективизация была фактически революцией партии против народа. Террор достиг неслыханных размеров. Большевики всегда были тоталитаристами, но только при Сталине СССР превратился в тоталитарное государство в буквальном смысле слова: в государство, основанное и поддерживаемое тотальным принуждением и тотальным террором.

Тем не менее партийные кадры все еще оставались под обаянием идеи построения социализма в отдельной стране любыми средствами и любой ценой.

Когда «двадцатипятидесятники» насильственным путем заставляли крестьян вступать в колхозы и ликвидировали кулаков, эта атака сверху могла и провалиться, если бы не энтузиазм партийных кадров. Но, как это хорошо известно, партии самой вскоре после этого предстояло пройти через генеральную «чистку». Она была основательно очищена и превращена в послушного робота Политбюро.

«Идеалисты зла» исчезли, а на их место пришли «реалисты зла». Поколение партийцев, выращенное Сталиным, не только не имеет принципов и совести, как их все-таки имели их предшественники, но не верит уже и в конечную цель. В настоящее время от члена партии не требуется быть сознательным и убежденным коммунистом; от него требуется лишь одно: быть проводником генеральной линии Политбюро. Власть отныне не является средством, она — цель сама по себе: не власть класса или партии, а власть Политбюро, точнее говоря, власть сталинской автократии и правящего аппарата НКВД–МВД.

Преобладание политики над экономикой, провозглашенное Лениным, привело сначала к преобладанию партии над классом, над пролетарскими массами, а в конечном счете — к преобладанию Сталина над Политбюро. Партия давно уже превратилась всего лишь в аппарат, а не живой организм. Анонимный аппарат партийного насилия поглотил саму партию.

Развитие большевизма в России привело к подмене целей. Если прежде большевики стремились удержать власть, чтобы строить социализм, то теперь социализм превратился в способ сохранения их власти. Эту трансформацию можно назвать «гетерогенией идей». Для Ленина власть была прежде всего средством реализации его идей. Для Сталина тоталитарная власть — это конечная цель. Ленин опирался на революционный энтузиазм партийных кадров и гнев народных масс. Сталин пользуется железной партийной дисциплиной и системой всеобщей слежки и запугивания народных масс. Нация живет в условиях чрезвычайного напряжения, в атмосфере страха, испытываемого перед всем и, следовательно, перед вездесущим правительством. В настоящее время большевики руководят подсознанием нации и направляют его, не обращаясь к энтузиазму (который давно уже выродился в бессмысленный партийный лозунг), а используя страх, систему слежки и доноительства, увенчанную тотальным террором.

Страх этот — особого рода. Это не страх перед опаяющей ночью, грозящей извне; это тоталитарный страх, которым партия и партийные агенты пропитали нацию изнутри. Партия — это всемогущий и всепроникающий аноним, не имеющий четких границ, позволяющих опознать в ней врага. Партия требует от своих: членом и жертвой не только лояльности, но и активного хоть и рабского сотрудничества в области партийной политики. Ни один аспект культурной или повседневной жизни не остается без внимания. От семейной жизни до религии — все поставлено на службу усилению и расширению власти. Целенаправленная ложь заняла престол истины и должна носить маску истины. Пятилетние планы заменили вечность.

Даже те, у кого в руках власть, объята страхом. Страх знаком всем — от рядовых партийцев, которые боятся случайно уклониться от генеральной линии, до тех, кто находится на верхних этажах партийного аппарата. Очевидно, что этот страх является оборотной стороной мании власти. Большевики стремятся захватить и подчинить «всего человека», весь мир. Но тот, кто захватывает все, рискует и потерять все. Жажда власти ненасытна и всегда приводила к комплексу преследования. У тех большевиков, которые не очень осведомлены об узурпаторском характере их власти, комплекс преследования достигает неслыханных

масштабов. Прямым следствием этой мании является рождение мифов о врагах народа, саботажниках, шпионах и т. д., и т. п. Это напоминает порочный круг мания власти усиливает комплекс преследования, который, в свою очередь, подогревает манию власти. *Perpetuum mobile* страха движет всем аппаратом большевистской системы.

Люди, одержимые духом большевизма, живут в фантастическом мире, наполненном фикциями вроде тех, что мучают сумасшедших. Искаженные в результате этой мании идеи внедряются в реальность. Тем не менее в выборе средств, подходящих для реализации их целей, эти лунатики обнаруживают очень злой и реалистический цинизм.

Хорошо известно, что сумасшедшие порой обнаруживают невероятную изобретательность, остроумие и даже реализм в выборе средств для достижения своих безумных целей. Большевизм является опасной болезнью подсознания, а не сознания. Как таковое большевистское сознание сохраняет здравый смысл. Вот почему рациональные аргументы не в состоянии убедить людей, одержимых духом большевизма. И тем не менее конечная цель большевиков носит утопический характер, а мотивацию их действий определяет психоз. По этому поводу вспоминаются слова Бердяева: «Утопии, к несчастью, осуществимы. И, может быть, настанет время, когда человечество будет ломать себе голову над тем, как избавиться от утопий». Очевидно, это парадокс, и как таковой его нельзя понимать буквально. И тем не менее надо признать, что во имя утопии непрошенные спасители человечества создали режим, который подавляет, искажает душу индивидов в невообразимой степени. В свете этого факта большевизм предстает как карикатура на реализованную утопию.

Теперь мы подошли к главной проблеме: можно ли научный социализм Маркса рассматривать как утопию? Воздержимся от критики марксизма как социального и экономического учения. В этих его аспектах марксизму уже нанесены серьезные удары как современной наукой, так и самой реальностью. Классовая борьба на Западе не усиливается, совсем наоборот, социализм врос в капитализм, и пролетариат все больше и больше обуржуазивается.

Современные социалистические, в том числе и реформированные, марксистские партии пользуются заметным авторитетом среди рабочих. Необходимость полной ревизии материалистических оснований социальной философии становится все более очевидной для демократических марксистов. Органический плюрализм факторов социального бытия пришел на смену односторонней концепции материализма. Диалектический материализм с точки зрения эпистемологии есть не что иное как разновидность наивного реализма. С научной точки зрения его попытки объяснить все — ненаучны. Подлинная наука все больше приходит к осознанию своих границ. Развитие современной физики ведет к признанию нематериальной основы материи. Более того, диалектический материализм сам по себе является противоречием в определении, так как диалектика (то есть творческая эволюция) и материализм — вещи несовместные. Однако критика материализма не является темой этой статьи.

Здесь важно подчеркнуть, что успех марксизма может быть объяснен прежде всего тем фактом, что — :овершено аесознанно — з глазах его сторонников jh превратился в новую советскую) религию. Это религия, отрицающая вечную жизнь и загробное существование, но обещающая осуществление своих идеалов в ограниченные сроки земной жизни. Марксизм — это эелигия, основанная на материализме, это догматическая вера в осуществление добра прежде всего путем построения нового социального и экономического порядка, основанного на обобществлении средств производства и самого производства. Поскольку человек, согласно Марксу, есть существо социальное, социализация индивидов должна произойти тотчас же вслед за обобществлением экономических факторов. Индивид — это всего лишь продукт общественных отношений. Этот тезис придает всей теории Маркса характер утопии. Ибо человек — свободное существо, хотя по-уой и склонен быть рабом. Прежде всего человек — существо религиозное. Марксистская теория «всемирного преобразования»* стремится в будущем искорезить свободу и создать человека

с «материалистической и социалистической душой». Будучи теорией насильственного преобразования мира, марксизм в первую очередь является теорией насильственной переделки человека. Ввиду того что человеческая свобода инстинктивно противостоит основной теории марксизма, реализация этой теории возможна лишь путем насилия. Достоевский лучше чем кто-либо предвидел неизбежность вырождения социализма в диктатуру, в требование «миллиона голов» ради торжества этого погибельного заблуждения. Не Маркс, а Ленин и Сталин — пророки его.

От утопии до диктатуры — всего лишь один шаг. Каким бы парадоксом это ни казалось, любая попытка, направленная на реализацию утопии, не приближает ее, потому что утопии оказывает активное сопротивление человеческая свобода, которая инстинктивно противится прокрустову ложу марксистских схем; тем не менее, пока марксизм стремится к радикальному социализму, он имеет склонность к разделению человечества на два класса: тех, в чьих руках власть, и народные массы (объект грандиозного социального эксперимента).

Коммунистический эксперимент в странах Восточной Европы показал, что методы его сходны: будь то в странах-сателлитах или в Югославии Тито — и присущи не только одним российским коммунистам — подобно тому как симптомы холеры или сумасшествия не меняются в зависимости от расы или национальности. В своей недавней книге Артур Кёстлер затронул вопрос о коммунистической этике. На смену коммунисту Руоашеву, ученику Ленина, приходят Ивановы, коммунисты, выращенные Сталиным и всецело ему преданные. Сам Кёстлер видит зло в принятии идеи «цель оправдывает средства». К этому нужно добавить, что сама природа коммунистического идеала в виду его санкционированного имморализма неизменно приводит к тому, что любое средство разрешено. Нет средств, каких бы ни оправдал коммунизм ради цели окончательного построения коммунизма.

Марксистская теория отличается крайней рационалистичностью. Эта теория не признает иррационального ни в природном мире, ни в истории, ни даже в человеческой природе. Человек, по Марксу, это социо* экономическое существо. Вне своих социальных отношений, основанных на экономическом факторе, человек не существует. Исторический процесс оставался иррациональным до тех пор, пока мы не узнали от Маркса законы общественного развития. А как только человек усвоил эти законы, он обрел способность ускорять исторический процесс, который неизбежно обнаруживает тенденцию к коммунизму. Главным психическим фактором ускорения исторического процесса и окончательного построения коммунизма является, согласно Марксу, материальный интерес, основанный на международной солидарности рабочего класса и ненависти к «классовым врагам».

Тем не менее успеха марксизм добился благодаря совсем иному, чисто иррациональному фактору: благодаря религиозной вере в атеистический и рациональный идеал бесклассового общества. Главной движущей силой коммунизма оказывается социальная обида, основанная на зависти и жажде мести, — комплекс социальной неполноценности плюс стремление с лихвой компенсировать этот комплекс. Это совершенно иррациональная сила. «Первые станут последними, а последние — первыми». Но как только коммунизм достиг власти, террор превратился в его основное психологическое средство. Коммунистическая пропаганда не пользуется успехом по ту сторону «железного занавеса» (каким бы парадоксом это ни выглядело), ибо там люди знают ей цену по горькому опыту. Коммунистическая пропаганда в России даже и не рассчитывает на отзыв. Она ведется с той целью, чтобы постоянно и систематически обманывать население. «Ложь, повторенная тысячу раз, звучит уже почти как правда». Коммунистическая пропаганда в России оказывает влияние на сознание посредством трескучего самовосхваления, а на подсознание — с помощью страха.

Невыразительная, из «благих побуждений» устрашающая пропаганда внушает своим жертвам ряд иллюзий, провозглашая либо наличие несуществующего (например, «социализм в России уже построен»), либо отсутствие того, что есть в действительности (например, «в

СССР нет эксплуатации рабочего класса»). Никто не верит в эти фикции, но официально и публично каждый прикидывается, будто верит в них. Сама граница между правдой и ложью оказывается стертой (подобную ситуацию изобразил недавно Джордж Оруэлл в своем романе «1984»). «Правда» — это все то, что подчиняется линии Политбюро, в то время как настоящая правда жестоко преследуется.

Осуществление террора не прошло безнаказанно и для угнетателей. Террор поселил в их душах тайный страх, который проявляется вовне в виде усиления террора. Комплекс преследования побуждает искать новые и более эффективные средства усиления власти. Такая картина имеет мало общего с выше сформулированным психологическим тезисом о всеобщем материальном интересе.

В своем стремлении рационализировать человеческую душу большевики достигли противоположного результата: они сами стали жертвами иррациональных сил — мании власти и комплекса преследования. Иррациональные силы овладели большевизмом изнутри. Они хотели покататься на тигре, а теперь не могут слезть с него. Давно уже большевистская власть в завоеванных странах перестала опираться на энтузиазм, сейчас она держится на гипнозе страха и всемогуществе МВД. Может показаться, что этот фактор увеличивает власть большевиков, но на самом деле он разрушает ее изнутри.

Трагедия борьбы с большевизмом в действительности состоит в том, что вплоть до настоящего времени только те, которые испытали его лично на себе, проявляли желание и готовность бороться с ним. Но для большей части испытавших его на себе бороться с ним было уже слишком поздно. В настоящее время большевики стараются скрыть свое идеологическое банкротство и пробуют сыграть роль победоносной армии мировой революции. Правда заключается в том, что только нагнетание гипноза страха предотвращает революцию против красного правительства.

Кто-то может подумать, что большевистская практика создала режим, противоречащий принципам марксизма. Вместо социализма коммунисты построили «шигалевщину» Достоевского, «иерархический коллективизм» Оруэлла, то есть совершенную систему коллективного рабства. На самом же деле вырождение классического марксизма в сталинский деспотизм произошло в результате внутренней тенденции к деспотизму, заложенный в самой природе коммунистического идеала как абсолютно неосуществимой утопии. Поэтому идея марксистского социализма сама должна нести ответственность за весь трагический эксперимент большевистской диктатуры. Провал коммунизма и его неизбежное превращение в «большевизм» являются неотвратимым возмездием коммунистической утопии. Насильственная реализация утопии, задуманной с субъективно добрыми намерениями, неизбежно приводит к созданию объективной утопии зла.

По крайней мере в настоящее время ложь коммунизма очевидна для тех, у кого открыты глаза. Современный коммунизм больше не одержим своим прежним революционным энтузиазмом. Он правит исключительно при помощи террора и страха. Но страх — обоюдоострое оружие, и оно может обратиться против угнетателя. Доказательством этого является постоянно растущий страх среди кадрового состава коммунистического государства. Идеологическое и социальное банкротство коммунизма известно теперь всему миру. Понемногу возникают предпосылки новой революции — революции духа. Страх парализует ненависть, но в нем самом сохраняется потенциальная ненависть к рабству и любовь к свободе.

Другая практическая проблема борьбы с коммунизмом заключается в преодолении гипноза страха, в сублимации страха в ненависть к угнетателям и активную борьбу за освобождение. Коммунизм уже привел покоренные им народные массы в государство, где им нечего терять, обрести же они могут самое драгоценное из всех благ — свободу.

ПРИЛОЖЕНИЕ

СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ЛЕВИЦКИЙ

(Историко–биографический очерк)

С. А. Левицкий родился в семье потомственных русских моряков. Его дед П. П. Левицкий был адмиралом Российского флота, отец Александр Павлович, капитан 1–го ранга, был одним из первых русских подводников. В 1906 г. в Либаве (ныне Лиепая) был создан Учебный отряд подводного плавания, выпускником которого был и А. П. Левицкий. Позднее он внес некоторые технические усовершенствования в торпеды⁴⁰⁵. Здесь, в Либаве, 15 марта 1908 г. и родился С. А. Левицкий. В 1913 г. семья Левицких переехала в Ревель, где была в то время стоянка русского подводного флота и один из крупнейших в России заводов по строительству подводных лодок («Нобелессер»). В 1918 г. была провозглашена независимость Эстонии, в результате чего Левицкие оказались гражданами иностранного государства. В Эстонии прошла юность С. А. Левицкого, здесь он закончил гимназию. Один из его друзей вспоминал впоследствии: «Моя дружба с Сергеем Александровичем началась с детства. С Сережей мы встретились в 1922 году в Эстонии, куда эмигрировали наши родители. Он... ввел меня в ряды русских скаутов в Ревеле. Сережа происходил из старинной морской семьи, преисполненной традициями: перед дедушкой (адмиралом) в семье стояли чуть ли не на вытяжку. Сергей должен был знать (и знал!) названия всех кораблей русского военного флота. Он искренне возмущался, когда я не мог отличить дредноута от канонерки.

Всем нам, русским беженцам, жилось нелегко. Отец Сергея, капитан 1–го ранга, зарабатывал на прокормление семьи тем, что сопровождал игрой на рояле в кинематографе немые кинофильмы»⁴⁰⁶.

Когда молодому Сергею Левицкому пришлось выбирать себе профессию, перед ним открывались три пути: поступить в консерваторию и стать дирижером (он был очень музыкален, имел абсолютный слух и исключительную музыкальную память), стать математиком (еще в гимназии он поражал учителей своими математическими способностями) и наконец, он мог стать философом и литературоведом. В конце концов его выбор остановился на философии, и вся дальнейшая его жизнь показала, что он не ошибся в выборе.

Высшее образование С. А. Левицкий получил в Карловом университете в Праге. В 1922 году здесь был организован русский юридический факультет, который вскоре вошел в состав Карлова университета. Инициатором создания факультета был П.И. Новгородцев. Об уровне преподавания на факультете красноречиво свидетельствует его профессорско-преподавательский состав; назовем здесь лишь крупнейшие имена: П. Б. Струве, В. Ф. Тотомянц, Г. В. Вернадский, о. С. Булгаков, А. А. Кизеветтер, И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, Н. С. Тимашов, Г. В. Флоровский, А. А. Чуп–ров, С. И. Гессен, В. В. Зеньковский и др. В 20–х годах Прага была одним из крупнейших культурных и научных центров русской эмиграции, успешно соперничавшим с Парижем и Берлином. Число русских студентов, обучавшихся на юридическом факультете, временами доходило до 500⁴⁰⁷.

В студенческие годы наиболее глубокое влияние на С. А. Левицкого оказал его учитель Н. О. Лосский, о котором он впоследствии написал несколько статей и теплые

⁴⁰⁵ Трусев Г. М. Подводные лодки в русском и украинском флоте. л.: 1963, с.207).

⁴⁰⁶ Кислев В. , Прот. Памяти старого друга // Русское возрождение 1983, № 21. С. 204—20Г».

⁴⁰⁷ См. Ковалевский П. К. Зарубежная Россия. Париж, 1971.

воспоминания⁴⁰⁸. В Карловом университете Левицкий защитил докторскую диссертацию «Свобода как условие возможности объективного познания».

Тем временем на мир надвигалась вторая мировая война. В 1939 г. Эстония была присоединена к Советскому Союзу. Отец С. А. Левицкого Александр Павлович был арестован и посажен в тюрьму сначала в Таллине, а потом в Ленинграде, где его расстреляли за нескрываемые им монархические убеждения. Мать и брат С. А. Левицкого в 1941 г. были депортированы в Киров, где мать вскоре умерла.

Р> марте 1939 г. Чехословакия была оккупирована Гитлером. Н. О. Лосский вспоминает: «Философский факультет в Немецком Карловом университете был г гром лен. Профессор Утиц был удален как еврей. Профессор Краус, тоже еврей... полечил разрешение ; ^оте с секретарем уехать в Англию. Остался только профессор Отто, который «занимался не столько философией. сколько педагогикой. Он был поэтому в затруднении, как оценить диссертацию Сергея Александровича Левицкого о свободе воли как условия познаны тины Левицкий, мой ученик, был сторонником юеи гносеологии п метафизики персонализма. В своей диссертации он доказывал, что познающий субъект, критикуя суждение с целью отличить истину от лжи. должен быть независим от своей психико–физической организации и обладать свободой воли. Отто пригласил меня, чтобы посоветоваться об этой диссертации. и я вкратце изложил ему сущность ее. Когда в университете происходило торжество вручения докторантам их докторских дипломов, я пошел посмотреть на это зрелище. Три молодых человека стояли посреди зала — два немца и Левицкий. Один из немцев получил степень доктора за диссертацию «Пуританизм как источник английского лицемерия». Эта тема диссертации, дающей право на ученую степень, — великолепный образец падения науки в тоталитарном государстве»⁴⁰⁹.

Годы войны С. А. Левицкий с женой Марией Николаевной⁴¹⁰ провел в Праге, а весной 1945 г., когда в Чехословакию вошли советские войска, вынужден был покинуть страну, ставшую ему к тому времени второй родиной. В числе перемещенных лиц («ди–пио») он оказался в лагере в Менхегофе (под Касселем), который в первые послевоенные годы превратился во «вторую столицу» русской эмиграции (первой был Мюнхен). В годы войны С. А. Левицкий вступил в ряды НТС (Народно–Трудовой Союз), работавший в оккупированной немцами Европе в подполье. В эти же годы он начал собирать материалы для давно задуманной книги. В письме к В. Самарину от 6 апреля 1983 г. он писал: «Первые мои труды были написаны по–чешски и появились в чешских литературных и философских журналах. Например, «Достоевский и Киркегор» в журнале «Кварт» (1934 г.). В русской печати мои статьи начали появляться в «Посеве», кажется, в 1948 г. Из таких статей я особенно ценю «Трагедию отвлеченного добра» в «Гранях» от 1949 г.»⁴¹¹.

Первая книга С. А. Левицкого — «Основы органического мировоззрения» — вышла в 1947 году (на обложке указан 1946) в издательстве «Посев». В ней он стремился, по его собственным словам, «изложить систему органического мировоззрения возможно менее тенденциозно, предпослав конструктивной части изложение основных философских школ».

⁴⁰⁸ Патриарх русской философии (К 90 летию Н. О. Лосского) // Грани. 1960. 1960, №48; Место Н.О. Лосского к русской философии // Новый журнал 1965, №79; Воспоминания о Лосском // Там же. 1977. № 126.

⁴⁰⁹ Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопр. Философии. 1991. №12. С. 126—127.

⁴¹⁰ Мария Николаевна Левицкая получила степень бакалавра юридических наук в Тарту (Эстония) и степень магистра сравнительной юриспруденции в George Washington Law School. Много лет работала в отделе каталогизирования Библиотеки Конгресса США. Сейчас она на пенсии, живет в Нью–Йорке.

⁴¹¹ Самарин В. Русский философ (К 75–летию С. А. Левицкого) // Единение. 26. VIII. 1983. № 34.

«Книга, — пишет он далее, — рассчитана не на специалистов, но и не на профанов. Она обращена прежде всего к мыслящей интеллигенции»⁴¹². Как отмечает Р. Н. Редлих, книга «Основы органического мировоззрения» является «полноценным введением в философию солидаризма, больше того, своего рода методологическим наставлением к органическому образу мышления»⁴¹³.

Вспоминает М. Н. Левицкая: «Это произошло в беженском лагере Менхегоф в 1947 г. Из барака № 11 под названием «Сан-Суси» вышел в коридор усталый, но радостный Евгений Романович Романов, ныне возглавляющий НТС, и громко объявил: «Я только что прочел книгу Сергея Левицкого «Основы органического мировоззрения» и поверил в Бога!» Я была в это время в коридоре и подумала, что это лучший комплимент его книге»⁴¹⁴.

В 1949 г. С. А. Левицкий с женой и двумя детьми переехал в США, где сначала зарабатывал на жизнь преподаванием русского языка и литературы и где ему пришлось даже «поработать на физической работе, низко оплачиваемой». В 1955 г. радиостанция «Свобода» объявила конкурс на лучший труд, опровергающий и разоблачающий марксизм. В конкурсе приняли участие более двухсот ученых из разных стран мира. С. А. Левицкий получил по результатам этого конкурса особый приз и следующие десять лет работал редактором на радиостанции «Свобода». В эти же годы он становится постоянным сотрудником «Нового журнала», журналов «Мосты» и «Новое русское слово» (в журнале «Грани» он начал печататься еще до переезда в Америку).

В 1958 г. в Германии в издательстве «Посев» вышла лучшая и «главная» его книга «Трагедия свободы», предисловие к которой написал Н. О. Лосский, оценивший Левицкого как «достойного преемника той линии философии, начало которой положил Владимир Соловьев». С тех пор на Западе С. А. Левицкого считают — и с полным на то основанием — одним из главных идеологов русского «солидаризма» — направления социально-философской мысли, лежащего в основе политической программы НТС. Р. Н. Редлих, анализируя философское мировоззрение Левицкого, пишет, что «противостояние известных начал свободы и необходимости и солидарности и борьбы занимает в книгах Левицкого центральное место... С. Левицкого можно назвать философом-солидаристом не потому, что он член Народно-Трудового Союза с многолетним стажем, но прежде всего потому, что его анализ социального персонализма, свободы и солидарности входит в мировоззренческую основу российского солидаристического движения»⁴¹⁵.

«Начатки солидаристического мышления, — считает Р. Н. Редлих, — можно найти в России не только у Соловьева, но и у Хомякова и Киреевского, у народников, в мироощущении земских деятелей и «почвенников» конца прошлого и начала нынешнего века. Бесспорно, философия Вл. Соловьева немало дала Левицкому. Но он принимает ее главным образом в направлении развития, приданном ей С. и Е. Трубецкими и С. Франком, взгляды которых он своеобразно сочетает с персонализмом своего учителя Лосского»⁴¹⁶.

В мировоззрении предшественников Левицкого важно не упустить одну очень существенную черту. Почти все они прилагали массу усилий, чтобы не допустить в России бездумной абсолютизации проникавших в нее западных идей — явления, которое приобретало на русской почве чрезмерные масштабы: вспомним хотя бы, как окариатурил в

⁴¹² *Левицкий С. А.* Основы органического мировоззрения. // Посев. 1947. С. 3—923;

⁴¹³ *Редлих Р. П.* Последний или первый? // Посев. 1993. № 6, С. 87.

⁴¹⁴ * Из письма М. И. Левицкой к автору этой статьи от 6. II. 1993.

⁴¹⁵ *Редлих Р. П.* С. А. Лшицкий — философ-солидарист. Франкфурт-на Майне, 1072. С. 11.

⁴¹⁶ Тим же. С. К.

свое время учение Ч. Дарвина «радикальный публицист» Варфоломей Зайцев. В конце концов та же участь постигла в России и марксизм, с той лишь разницей, что последствия абсолютизации этого «отвлеченного начала» оказались страшнее. Произошло это несмотря на неоднократные предупреждения Вл. Соловьева, несмотря на страстную проповедь Ф. М. Достоевского, несмотря на призывы авторов «Вех», а почему все-таки произошло — это уже вопрос другой. Эту существенную и благородную черту русской философии, которую можно считать традиционной, С. А. Левицкий воспринял настолько органично, что при чтении его произведений ее легко и не заметить. В статье «Душа и маска большевизма» он пишет, что хотя русская революция пошла «по пути Ленина», а не «по пути Маркса», тем не менее большевизм — закономерное порождение марксизма, ибо именно К. Маркс провозгласил тезис о классовой борьбе как движущей силе истории. По этому поводу Левицкий пишет: «Утверждение солидарности в качестве первичного фактора развития может вызвать возражения в форме указания на мощную роль факторов борьбы. Борьба за существование является как будто основным феноменом как природного, так и социального мира. «Война есть отец и царь всех вещей», — говорит Гераклит. «Противоречие есть душа развития», — вторит ему Гегель. Взгляд этот подкрепляется широкой популярностью культивирующих его учений — дарвинизма в биологии и марксизма в социологии, и нужно без обиняков признать, что в нем есть значительная доля истины. Ограничению подлежит лишь абсолютизация факторов противоречия и борьбы, которая столь характерна для марксизма. Ибо не они, сами по себе взятые, являются основными силами развития»⁴¹⁷.

Эта простая и, по-видимому, бесспорная мысль влечет за собой массу существенных последствий. Ведь что, по сути дела, означает знаменитый лозунг авторов «Манифеста Коммунистической партии»: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»? С точки зрения философии солидаризма, он означает ограничение или локализацию солидарности внутри одной социальной группы. Согласно же Левицкому, «борьба может существовать только там, где имеется налицо солидарность внутри борющихся групп». «Борьба возможна на основе солидарности, но не наоборот». И наконец, «борьба предполагает включенность обеих борющихся сторон в некое объединяющее их единство. Так, классовая борьба возможна лишь в пределах охватывающего эти классы общественного целого»⁴¹⁸.

Но Левицкий не оставляет свои выводы на уровне моральной проповеди и социальной декларации. Категорию солидарности он стремится онтологизировать, укоренить ее одновременно и в природе личности, и в социальном бытии.

«Социальное бытие, считает С. А. Левицкий, есть особая категория, особая область бытия. Подобно душевной жизни, бытие социальное невыводимо из бытия биоорганического, хотя и покоится на нем. Так называемые «фитосоциология» или «экология» имеют, правда, дело со своего рода сотрудничеством между растительными и животными организмами. Но взаимодействие это лишь с весьма грубыми натяжками может быть признано отдаленно аналогичным явлениям в человеческом мире. Уже факт существования экологии как особой науки, как особой ветви биологии, доказывает неподводимость под нее социологии человека, социологии в собственном смысле слова. Биологические законы действуют до известной степени и в социальном мире, но констатация этого факта мало что дает для понимания законов социальных.

Но социологию нельзя равным образом рассматривать как часть психологии. Разумеется, в социальном бытии есть своя психическая сторона, ибо социальное бытие возникает из взаимодействия между личностями. Однако сущность социальной жизни не исчерпывается ее психической стороной. Ибо главная черта социального бытия подсказывается ее междуиндивидуальным и междугрупповым характером. В социальном

⁴¹⁷ Там же. С. 16.

⁴¹⁸ Там же. С. 16—17.

бытии мы имеем дело со взаимодействием не только личностей, но и общественных групп, в то время как психология изучает индивидуальную человеческую душу. Это различие достаточно четко отграничивает социологию от психологии.

Бытие социальное и психическое не субординированы друг другу, но координированы друг с другом. Между ними нет иерархического соотношения. Оба вида бытия основываются на биоорганическом базисе, и над обоими возвышается духовное бытие.

Социальное бытие есть своеобразная реальность. Ее основная черта — взаимодействие между индивидами и социальными группами и между самими социальными группами. В этом своем качестве социология — самостоятельная, особая наука, право на существование которой дано особым характером ее предмета — социального бытия.

Социальные взаимодействия носят чрезвычайно сложный характер. В социальной жизни действуют многочисленные и многообразные факторы различного порядка, начиная от факторов чисто механических, биологических, психологических, собственно социальных и кончая факторами духовными. Всякая попытка вывести социальную жизнь из какого-либо одного фактора представляет собой предвзятость, приводящую к грубому насилию над социальными явлениями, представляет собой отражение упрощающей метафизики монизма. Научная социология может основывать свои построения лишь на плюрализме факторов, причем учет их должен сопровождаться стремлением понять социальную жизнь прежде всего из нее самой, из факторов собственно социальных, то есть из социальных актов и их проводников»⁴¹⁹.

Все вышеизложенное позволяет утверждать о С. А. Левицком, что он является философом с очень сильным «уклоном» в социологию. Стиль его мышления правильнее всего было бы определить как социологический. Разумеется, и философичность, и социологичность понимаются здесь не в предметно-онтологическом смысле, а как своеобразная «склонность» ума. В этом смысле «философичность» следует понимать как стремление рассматривать весь мир сквозь призму взаимоотношений Бога и человека, «социологичность» — как аналогичное стремление рассматривать действительность сквозь призму взаимоотношений общества и личности.

Личность. — по мнению С. А. Левицкого, — органически включена в общество как в органическое целое объемлющего порядка, подчиня часть своего бытия служению обществу. Вне этой включенности в общество само бытие личности неполно. Отношение между личностью и обществом в принципе есть отношения взаимолополения, а не изначального антагонизма, сглаживаемого лишь в порядке компромисса. С одной стороны, личность есть часть общества, в более глубоком смысле общество есть часть личности.⁴²⁰

Таким образом, философия и социология в мировоззрении Левицкого образуют единое органическое целое, хотя ошибкой было бы утверждать, что они сливаются до неразличимого единства (последнее вряд ли вообще возможно). Если воспользоваться математической аналогией, можно сказать, что социология и философия Левицкого представляют собой лист Мёбиуса. точки, принадлежащие в разрезе поверхностям-антиподам, оказываются точками единой поверхности, то есть в сущности, не антиподами, а продолжением друг друга. Этим своим свойствам мировоззрение Левицкого обязано тому своеобразному пониманию свободы, которое и делает его вполне оригинальным мыслителем.

Свобода является главной темой всего философского творчества С. А. Левицкого. Но если в его диссертации и первой книге (где свобода понимается как условие солидарности) понятие свободы имеет как бы прикладное значение, то в книге «Трагедия свободы» определяется одновременно и предметом изучения, и той своеобразной

⁴¹⁹ Там же. С. 18—19.

⁴²⁰ Там же. С. 32.

социально–философской призмой, через которую рассматриваются все остальные предметы. Здесь уже свобода превращается в проблему для самой себя: свобода есть условие свободы и одновременно несвободы в своеобразном философско–психологическом введении к «Трагедии свободы» «Проблема свободы воли» Левицкий всесторонне исследует основные «составляющие» идеи свободы: свободу действия, свободу выбора, свободу хотения. «Нет проблемы, — пишет он здесь. —которая бы уходила столь глубоко в метафизические высоты и имела бы в то же время величайшее практическое значение, чем проблема свободы воли. В этой проблеме, как в огненном фокусе, скрещиваются основные проблемы гносеологии, метафизики, этики и религиозной философии. С проблемой свободы воли, несмотря на всю ее сугубую теоретичность, невольно сталкивается рано или поздно каждый, коль скоро он задает себе вопрос о последнем основании наших поступков и мотивов»⁴²¹.

Затем следуют три части книги: «Гносеология свободы», «Онтология свободы» и «Патология свободы». Завершает книгу «Социально–историческое приложение», где понятие свободы имеет скорее прикладное, нежели самостоятельное значение. Здесь уместно будет хотя бы в нескольких словах сформулировать то основное содержание, которое вкладывает в понятие свободы Левицкий. Прежде всего он подвергает критическому рассмотрению все виды детерминизма: материалистический, психологический, теологический и логический. Не отрицая начисто ни один из них, Левицкий настаивает все же что свобода является неотъемлемым атрибутом как бытия, так и человеческой личности. «Свобода составляет внутреннюю природу «я», его сущность. Сознание «я» и есть самосознание свободы. Поэтому «Нормальное определение свободы формулируется следующим образом: свобода есть такое отношение субъекта его актам, при котором акты эти определяются в качестве решающей причины самим субъектом... Субъект здесь играет роль верховного арбитра, дающего свое согласие на акт и определяющего его целенаправленность»⁴²².

Если же, продолжает Левицкий, «понимать свободу исключительно в негативном смысле — как абсолютное отсутствие детерминизма, то необходимо признать, что никакое частное бытие не может быть свободным уже в силу своей обусловленности как предшествующим ходом событий, так и мировым целым... При негативном понимании свободы перед нами, следовательно, стоит дилемма: свобода присуща или Господу Богу, актом чистого произвола создавшего мир, или же небытию»⁴²³.

Поскольку же «путь гипостазирования небытия для нас закрыт», над свободой возникает реальная угроза превратиться или в иллюзию человеческого сознания, или в лучшем случае в чисто пассивную свободу выбора; это свобода «невесты» в выборе «жениха», выбор остается за ней, но сам «набор» женихов для нее «предопределен».

Остается, по словам Левицкого, «только один путь»: найти то, что обще бытию и небытию. «Этой сферой тождества бытия и небытия может быть только *возможность бытия*»⁴²⁴.

Вслед за Вл. Соловьевым Левицкий очерчивает сферу свободы категорией «сущего», а не категорией «бытия». «Только необъективируемый, т. е. подлинный, субъект–возможность может мыслиться свободным» «субъект и есть индивидуализированная сфера бесконечных возможностей, он есть «суйдая мочь бытия» (выражение С. Франка)».

Таким образом, формулирует свой окончательный вывод Левицкий, «свобода — в

421 Наст.изд. с.7.

422 Наст.изд. с.121.

423 Наст.изд. с.130–131.

424 Наст.изд. с.131.

сущем, а не в бытии. Бытие свободно лишь постольку, поскольку оно «может быть иным», то есть постольку оно не всецело «есть»... Выражаясь афористически, свобода предшествует бытию»⁴²⁵.

Только покончив все эти теоретические «расчеты» со свободой, Левицкий переходит в следующей главе к «патологии свободы». Здесь он подвергает специальному критическому исследованию концепции свободы у Хайдеггера, Сартра, Ясперса и Бердяева, рассматривает примеры так называемой «идололатрии свободы». Здесь он затрагивает проблемы политической свободы, судьбы демократии и тоталитаризма в современном мире и т. п.

«Свободу, — повторяет С. А. Левицкий завет Бетховена, — нужно любить «больше жизни». Но только через творчество, через служение ценностям, высшим, чем свобода, свобода исполняет себя и предохраняет нас от легиона демонов рабства, прикрывающихся масками свободы»⁴²⁶. В свободе он усматривает «шанс и риск творческого пути человечества». Большой интерес представляют те главы книги, которые посвящены проблемам творчества и творческого воображения. Здесь Левицкий опирается на идеи, высказанные еще А. С. Пушкиным (определение «вдохновения») неразвитые затем В. С. Соловьевым и В. И. Ивановым. «Специфика воображения заключается, — пишет Левицкий, — в том, что оно направлено не на «ставшее» бытие (как память) и не на «становящееся» (как чувственное восприятие, направленное на предметный мир), а на потенции бытия — на мир «сущего». Оно направлено не на вещи, а на образы вещей. И... воображение этих образов есть уже начало их воплощения в бытии, по крайней мере в моем бытии»⁴²⁷.

С 1955 по 1974 г. С. А. Левицкий преподавал русскую литературу и философию в университете Джорджтауна в качестве *emeritus professor*'а. По выходе на пенсию он много и плодотворно работал, в частности, над историей русской философской и общественной мысли — вообще он писал до конца своей жизни. В творческом наследии Левицкого (насчитывающем 4 опубликованные книги и более 300 статей) органически сочетаются лучшие черты русской философии и литературы. Его любимый писатель — Ф. М. Достоевский, любимые поэты — Ф. И. Тютчев и Б. Л. Пастернак. Друзья и вообще все знавшие Левицкого отмечают его чисто человеческое обаяние, характеризуют его как глубоко религиозного человека, никогда не впадавшего в соблазн неверия, свидетельствуют о его глубоких познаниях в области русской и мировой философии, отмечают его искреннюю любовь к музыке и поэзии. Разумеется, он был из числа тех идеалистов, которые «не умеют жить».

Умер Сергей Александрович Левицкий 24 сентября 1983 г. в одной из клиник Вашингтона от сердечного приступа и похоронен на кладбище Rock creek, секция 54²⁸.

Как уже отмечалось, большое место в наследии С.А. Левицкого занимает анализ творчества и отдельных произведений русских писателей. Одна из самых обширных глав в «Очерках по истории русской философской и общественной мысли» (Франкфурт-на-Майне, 1968) посвящена Ф. М. Достоевскому, в котором Левицкий усматривает «залог оправдания и возрождения русской культуры». Главная проблема Достоевского есть и главная проблема русской философии: проблема добра и зла. «В этом отношении, — считает Левицкий, — гений Достоевского, умевшего, как никто, видеть силы зла в мире, может принести большую духовную пользу современному миру. Ибо Достоевский призывает нас к духовному подвигу

⁴²⁵ Наст.изд. с.133.

⁴²⁶ Наст.изд. с. 312.

⁴²⁷ Наст.изд. с.

⁴²⁸ Georgtaunn Magasina. 1984. March–April. The Waschingtonn Post. 1983. Sept. 25. — P. 36.

катарсиса через объективацию и изживание зла». В статье «Владимир Соловьев и Достоевский» Левицкий пишет: «Именно Достоевский и Соловьев явились посмертными вдохновителями русского ренессанса»⁴²⁹. «Их объединяла прежде всего общность христианского миропонимания в период, когда большинство русской интеллигенции переживало увлечение материализмом и атеизмом»⁴³⁰. Ставя вопрос об «отражении Соловьева в творчестве Достоевского», Левицкий вслед за С. И. Гессеном отмечает, что «основная идея «Братьев Карамазовых» и соловьевской «Критики отвлеченных начал», в сущности, одна и та же: «церковь как общественный идеал» и критика основных соблазнов на пути осуществления этого идеала»⁴³¹.

Значительный интерес представляет статья С. А. Левицкого «Толстой и Шопенгауэр». Между обоими, считает Левицкий, была известная «конгениальность», что сказывается на отношениях Толстого и Шопенгауэра к смерти, половой любви, проповеди аскетизма и стремлении к нирване, но все же, по мнению Левицкого, следует говорить не о влиянии Шопенгауэра на русского писателя, а о «частичном отражении Шопенгауэра в творчестве Толстого»⁴³².

Из писателей XX в. внимание Левицкого особенно привлекали А. Белый и Б. Л. Пастернак. Творчеству первого он посвятил статью «Гениальный неудачник», в которой рассматривает его как «наиболее спорную и сумбурную фигуру русской литературы XX в.»⁴³³. Считая «Петербург» «самым лучшим и наиболее художественно выразительным из произведений Белого», Левицкий вместе с тем отмечает, что большинстве страниц, написанных Белым на философские темы, «представляет собой поток недовыношенных и недо рожденных мыслей»⁴³⁴. Тем не менее, считает Левицкий, «его творчество и его жизненный путь долго будут еще являться предметом изучения для историков, литераторов, философов. А. Белый — незабываем. Если его трудно любить, то нельзя не ценить и не помнить его»⁴³⁵.

Глубокий анализ романа Б.Л. Пастернака «Доктор Живаго» С.А. Левицкий дал в статье «Свобода и бессмертие». Роман Пастернака он расценил как «один из самых волнующих художественно–моральных документов нашей эпохи»⁴³⁶, а творчество писателя в целом как подтверждение правильности того направления, в котором развивалась русская философия да и вообще вся русская мысль с конца XIX в. «Путь Пастернака, — писал Левицкий, — от поэта, словесного виртуоза, от чистого искусства — к искусству религиозному»⁴³⁷. А «весь путь романа — от почти символических похорон матери Живаго, через страстотерп–ства

⁴²⁹ Новый журнал. 1955. №41. С. 209.

⁴³⁰ Там же с.205.

⁴³¹ Там же. С. 203.

⁴³² Новый журнал. 1969.кн.59. С. 213.

⁴³³ Грани 1965. №50. с.143.

⁴³⁴ Там же. С. 164.

⁴³⁵ Там же. С. 167.

⁴³⁶ Мосты. 1959. № 2. С. 225.

⁴³⁷ Там же. С. 229.

души, к порогу Голгофы — путь религиозно–символический». ⁴³⁸

Подводя итоги нашего краткого очерка, подчеркнем особо: С. А. Левицкий, с юных лет будучи оторванным от родины, до конца своих дней был и оставался русским мыслителем и писателем в высшем смысле этого слова. Весьма символично само название его неопубликованного романа, хранящегося ныне в его семейном архиве в Вашингтоне, — «Прошлое, которого не было».

С середины 80–х гг. труды С. А. Левицкого приобретают мировую известность и признание. Немецкий переводчик сочинений Левицкого Дитрих Кеглер, являющийся одновременно и горячим проповедником его идей в Германии, говорит, что через труды С. А. Левицкого «нашел подход к русской философии, философии единства и целостности, которая для западноевропейского аналитического мышления представляет вызов и обогащение» ⁴³⁹. В России имя и труды С. А. Левицкого пока еще мало известны. Хочется верить, однако, что настоящее издание его сочинений, будучи первым изданием на родине мыслителя, обеспечит имени С. А. Левицкого долгую и счастливую жизнь. На смену «прошлому, которого не было» придет будущее, которое никогда не кончится...

В заключение считаю своим приятным долгом выразить самую сердечную благодарность Марии Николаевне Левицкой, сообщившей мне очень много интересных подробностей о жизни и творчестве своего мужа, мечтавшего увидеть свои книги изданными в России. Ему не суждено было дожить до этого времени. Будем верить, что теперь его бессмертная душа радуется вместе с нами.

В. В. Сапов

⁴³⁸ Там же, с. 236.

⁴³⁹ *Из* стенограммы выступления в программе «Религия нашей жизни» радиостанции «Голос Америки» в сентябре 1988 г.