

Исследования по истории русской мысли

---

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ИСТОРИИ  
РУССКОЙ МЫСЛИ

ТОМ ТРИДЦАТЬ ТРЕТИЙ

---

Институт философии РАН

---

Адольф Лазарев

ЖИЗНЬ  
И ПОЗНАНИЕ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

---

Составление, общая редакция и вступительная статья  
К. В. Ворожихиной, примечания К. В. Ворожихиной,

И. И. Блауберг, И. Д. Джохадзе

Модест Колеров  
М о с к в а 2 0 2 5

УДК 1(091)(470)"18/19"  
ББК 87.3(2)53-8  
Л17

Рецензенты:  
д. филос. н. Н.А. Касавина, к. филос. н. Б.В. Межуев

Утверждено к печати  
Ученым советом Института философии РАН

Л17 А. М. Лазарев. Жизнь и познание. Собрание сочинений / сост., общ. ред., вступ. ст. К. В. Ворожихиной, примеч. К. В. Ворожихиной, И. И. Блауберг, И. Д. Джохадзе. М. : Модест Колеров, 2025. — 346 с.  
(Исследования по истории русской мысли. Т. 33.)  
ISBN 978-5-905040-00-9

ISBN 978-5-905040-00-9

## Содержание

Ксения Ворожихина. Экзистенциальный мыслитель Адольф Маркович Лазарев .....	5
H. A. Бердяев. Предисловие .....	30
<Рецензия на книгу:> <i>Ludw.&lt;ig&gt; Busse. Geist Und Körper, Seele Und Leib</i> .....	33
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	47
Прагматизм. Новое течение в области философии .....	55
[Примечания Игоря Джохадзе] .....	94
Философ «Божьей милостью» (По поводу смерти Вильяма Джемса) .....	104
[Примечания Игоря Джохадзе] .....	112
Философия Бергсона .....	115
[Примечания Ирины Блауберг] .....	159
Новый труд Бергсона (<Рецензия на книгу:> <i>Henri Bergson. L'Energie spirituelle. Essais et conférences</i> ) .....	165
[Примечания Ирины Блауберг] .....	174
Солнце Спинозы (По поводу 250-летней годовщины его смерти) .....	175
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	184
Философская судьба Вильяма Джемса .....	187
[Примечания Игоря Джохадзе] .....	218
Философия Льва Шестова .....	225
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	240

Лев Шестов (К его семидесятилетию) .....	243
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	248
<Рецензия на книгу:> «L'Athènes et Jérusalem»	
Льва Шестова .....	249
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	256
Философский замысел Жюля Лекье .....	257
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	279
Памяти Льва Шестова .....	283
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	288
Философия Льва Шестова и ее библейские мотивы .....	289
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	293
 Приложения	
<Рецензия на книгу:> Генрих Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий.	
Логическое введение в исторические науки .....	294
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	310
<Рецензия на книгу:> Николай Бердяев.	
Новое религиозное сознание и общественность .....	312
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	318
Современная немецкая философия .....	319
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	321
Из сборника «Памяти Абрама Юрьевича Доброго» .....	323
[Примечания Ксении Ворожихиной] .....	339
Указатель имен .....	341

---

## Экзистенциальный мыслитель Адольф Маркович Лазарев

Адольф Маркович Лазарев родился 23 мая 1872 г. в Киеве в семье Мордко Ицхок-Айзиковича и Ребекки Лазаревых. Он окончил юридический факультет Университета Св. Владимира и посещал знаменитую психологическую семинарию проф. Г. И. Челпанова, где познакомился с философами Н. А. Бердяевым, Г. Г. Шпетом, В. В. Зеньковским и Львом Шестовым, который к тому времени уже был автором нескольких книг. По воспоминаниям композитора и музыканта Г. А. Ловцкого, философию последнего Лазарев окрестил «сверхпсихологией» и впоследствии стал «усердным толкователем шестовской беспочвенности»<sup>1</sup>.

Челпанову удалось сформировать в среде студенчества и образованной публики повышенный интерес к философско-психологическим вопросам. Он стремился показать несостоятельность материализма, критикуя основные положения материалистического взгляда на природу психических явлений (представления о мышлении как «движении вещества», «продукте мозга», «свойстве материи») и подчеркивая, что существует коренное различие между психическими и физическими процессами: физическое протяженно, психическое — нет. Челпанов доказывал, что

психические и физические явления связаны только функциональной, а не причинной связью («эмпирический параллелизм»).

Из-за еврейского происхождения Лазарев не мог пойти по академической стезе и сделал успешную карьеру на финансово-банковском поприще. Философии он мог уделять лишь досуг, что крайне его тяготило. Работу в банке он совмещал с чтением лекций по современной философии в Киевском университете.

Первая публикация Лазарева, вышедшая в журнале Московского психологического общества «Вопросы философии и психологии», была посвящена книге немецкого психолога, философа и историка философии Людвига Буссе «Дух и плоть, душа и тело» (1903)<sup>2</sup>. Тема этой книги — психофизическая проблема — была близка к проблематике, обсуждавшейся на занятиях у Челпанова. В своей рецензии Лазарев рассматривает две позиции по проблеме соотношения психического и материального: психофизический параллелизм и психофизическое взаимодействие. Он показывает, как Буссе, становясь на позицию спиритуализма и идеализма, объясняет отношение души и тела через их взаимодействие, в то время как за психофизическим параллелизмом, по мнению немецкого философа, скрывается механистическая картина мира, в которой свобода воли, этические идеалы, религиозные устремления оказываются иллюзорными. Таким образом, заключает Лазарев, в отличие от гипотезы психического параллелизма, теория взаимодействия оставляет за духовной сферой право на существование.

Другой «челпановской» теме — односторонности естествознания и научного миросозерцания — посвящена статья-рецензия Лазарева на книгу Генриха Риккера «Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки», опубликованная в 1905 г. в журнале «Вопросы жизни»<sup>3</sup>. Лазарев отмечает, что история, которая является принципиально иной формой науч-

ного знания сравнительно с естествознанием, должна, согласно неокантианцу Риккерту, восполнить эту односторонность. Действительность, подчеркивает Лазарев вслед за Риккертом, дана нам как совокупность неповторимых индивидуальностей, конкретных и единственных в своем роде. Метод естественных наук предполагает устранение индивидуального и потому не способен ухватить действительность, в отличие от исторической науки, которая «расматривает действительность так, что при этом имеется в виду частное»<sup>4</sup> (исторические понятия сохраняют индивидуальное содержание). По Риккерту, психология не может быть основой «наук о духе», т. к. является наукой, оперирующей общими понятиями о душе, в то время как для наук о духе необходимо «понимание чужой конкретной жизни в ее конкретных проявлениях»<sup>5</sup>, и именно такое понимание способна дать историческая наука.

В 1907 г. выходит книга Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность», и Лазарев откликается на нее рецензией<sup>6</sup>, в которой отмечает симптоматичность произведения философа, свидетельствующего о глубоком кризисе современной культуры. Выход из этого кризиса, соглашается Лазарев с Бердяевым, возможен только один — религиозный, но не через возвращение старых форм духовности и церковного благочестия, а через религиозное творчество. Все формы культуры — социальная теория, искусство, философия, политика — сплетаются в религии, которая способна стать «живым средоточием духовной жизни» и основой целостного мировоззрения.

Особое внимание Лазарев уделяет бердяевской интерпретации мистического опыта как источника религии. В противоположность слепой хаотичной декадентской мистике, основанной на личных переживаниях, Бердяев утверждает объективную мистику, находящую оправдание у разума, — т. н. мистический реализм. Бердяев толкует мистику расширительно, видя в ней не исключительные переживания, но «изначальную стихию человеческого бытия»<sup>7</sup>,

соприкасаясь с которой человек «ощущает и сознает реальность иных миров»<sup>8</sup>. Мистика для Бердяева предполагает непосредственное общение с первоосновой бытия, устраниющее разрыв между субъектом и объектом, между познанием и бытием, преодолевающее ограниченность рационализма, с одной стороны, и иррационализма с другой, в сверхрационализме — учении о Логосе. Бердяев отстаивает религиозный универсализм и объективизм, полагая, что усиление субъективизма (в духе Шестова) ведет к утрате личности как объективной реальности, имеющей особое предназначение в истории. Наименее убедительной частью книги Лазарев считает учение о теократии, предполагающей «подчинение всего общественного строительства религиозному идеалу», — учение хотя и по-своему интересное, однако лишенное философской конкретики.

## «Жизненная драма» Уильяма Джеймса

Лазареву принадлежит одно из первых обстоятельных изложений философии Уильяма Джеймса в русских журналах<sup>9</sup>. В своей статье о «новом течении в философии», вышедшей в 1909 г. в «Русской мысли»<sup>10</sup>, он дает общую характеристику прагматизму, который, на первый взгляд, не привносит новых идей (критики указывали на близость прагматизма к эмпиризму, утилитаризму и волюнтаризму). Лазарев, однако, не склонен видеть в прагматизме безнадежный эклектизм. Он рассматривает контекст зарождения прагматистской традиции, описывает первые дискуссии прагматистов с представителями трансцендентализма, рационализма, идеализма. Согласно Лазареву, основными положениями прагматизма являются представления о том, что истина «не должна быть одной и той же для всех», что действительность не завершена и что человек творит истину и действительность. Подобно экзистенциальной философии, прагматизм исходит из индивиду-

ального и личного, а его жизненным импульсом являются конкретные переживания. Истинный творец прагматизма, по мнению Лазарева, — Уильям Джеймс, поскольку именно он (а не Ч. С. Пирс, на которого Джеймс ссылается, или Ф. К. С. Шиллер) применил прагматистскую максиму к вопросам религии. Это важно для Лазарева, поскольку, как он полагает, «действительный пафос» прагматизма лежит именно в религиозно-метафизической области.

Несмотря на то, что Джеймс, как он сам признавался, никогда не испытывал чувства присутствия Бога, не умел молиться и питал неприязнь к «церковной фразеологии»<sup>11</sup>, у него была, по мнению Лазарева, уникальная способность откликаться на чужой религиозный опыт. Джеймс стоял за живое переживание божественного и за любое проявление религиозности. В сумеречной сфере подсознательного «я», вероятно, более мощного у патологических личностей, американской прагматист находил истоки религиозного откровения и религиозного творчества. Расширяя поле для искания Бога, прагматизм, согласно интерпретации русского критика, зиждется, тем не менее, на непреклонном для него дуализме обыденного разума и иных — внерациональных — форм сознания. Джеймс, как и Шиллер, колеблется между иррационализмом и рационализмом, все же не порывая окончательно с последним.

От анализа идей Джеймса Лазарев переходит к рассмотрению личности прагматиста и его опыта: в статье о «философской судьбе» Джеймса он дает субъективный (и при этом, пожалуй, наиболее целостный в русской литературе) портрет мыслителя<sup>12</sup>. По жанру и духу эта работа Лазарева близка к «психологическому сыску» Шестова — в ней рассматривается биография философа и исследуется, как учение американского прагматиста выросло из его жизни. По мнению автора, философским вопросом, глубоко волновавшим Джеймса, был вопрос о свободе («как высвободиться из петель мирового детерминизма?») и о значении человеческой индивидуальности в мировом ходе вещей.

Ответ, который давали естественные науки, вел к пессимизму и не мог удовлетворить философа. К Джеймсу подкраилась мысль о самоубийстве: не является ли оно единственным свободным дерзанием личности? Целительной для него стала философия Шарля Ренувье, из которой он вывел первый принцип (о свободе) своего нового символа веры.

Отталкиваясь от идей французского философа, Джеймс пришел к заключению, что дух действует вне зависимости от материального принуждения. Он, подчеркивает Лазарев, боролся против безликого строя вещей: против законов природы, логики, необходимости, морали. Бездна, однажды разверзшаяся перед американским философом, на какое-то время заставила его отвратить взор от обыденного, эмпирического и практического мира, полностью вырваться из которого ему так и не удалось.

Лазарев находит «поразительное сходство» между pragmatismом и философией Шестова: «Те же страстные нападки на современный идеализм с его по преимуществу монистической тенденцией, та же догадка о том, что рационализм на самом деле служит только обыденным целям жизни, то же стремление к пересмотру всех понятий, принимаемых за незыблемые устои всякого миропонимания, та же попытка искать ответа на загадки бытия совсем в ином опыте, может быть и “ненормальном” перед судом обыденного сознания, та же непримиримость в отношении всякого рода теодицеи, то же сосредоточение внимания на проблеме зла, та же жажда познавания живого Бога и, как результат всего этого, учение о трагическом опыте и о философии этого опыта — “философии трагедии”»<sup>13</sup>.

## Анри Бергсон: философия как усилие

Одним из кумиров Лазарева был Анри Бергсон, над обзором идей которого он работал около пяти лет (1912–1917). По мнению Лазарева, французский философ (наря-

ду с pragmatismом) выражает общую антиинтеллектуалистскую тенденцию современной философии: автор «Творческой эволюции» убедительно показал ограниченность интеллектуализма, состоящую в том, что интеллект, оперирующий схемами, формулами и законами, безраздельно властвующими над статичным и завершенным материальным миром, не имеет возможности ухватить текучесть и духовное основание действительности. Лазарев подчеркивал, что Бергсон не призывал отказаться от интеллекта, неизбежно несущего на себе печать материальности и неспособного уловить изменчивость, но лишь указывал на его пределы, признавая его служебное, утилитарное значение. Согласно Бергсону, недостаточность рационального познания может восполнить интуиция, которая путем чувствования получает доступ к становящемуся и непрерывно изменяющемуся предмету метафизического знания.

В связи с изучением философии Бергсона Лазарев вновь обращается к психофизической проблеме. Анализируя представление Бергсона об антитетичности духа и материи, он предостерегает от трактовки его философии как дуалистической концепции картезианского типа — с двумя статическими субстанциями, «вещами» (*res*). Дух для Бергсона — не вещь, а творческий порыв, пронизывающий косную материю, которая является одновременно и препятствием, и стимулом для текучести духа. Таким образом, материя и дух представляют собой «два противоположных движения, из коих одно возникает в недрах другого»<sup>14</sup>. Согласно Лазареву, философия Бергсона предлагает такое видение мира, в котором бездушный, механистичный облик бытия рассеивается, словно призрак. Реальность, согласно Бергсону, — конкретна и подвижна, она представляет собой поток, устремленный вперед.

Проблема личности, т. е. вопрос о душе, сущность которой состоит в «непредвидимом» творчестве, по мнению Лазарева, занимает центральное место в философии Бергсона. Вместо психофизического параллелизма, считавшего-

ся оплотом идеализма, но в действительности приводящего к тому, что «душевная жизнь обращается в придаток тела, в бессильный эпифеномен»<sup>15</sup>, Бергсон возрождает платиновский взгляд на природу души и утверждает, что «душа объемлет тело»<sup>16</sup>.

Лазарев видит истоки философствования Бергсона в экзистенциальном усилии и напряжении, во внутренней катастрофе и психологической перемене, которые позволяют философу выйти за пределы обыденного мышления. Таким образом, Бергсон для Лазарева оказывается в ряду экзистенциальных мыслителей, философствующих на основе собственного внутреннего опыта, методом которых является самоуглубление.

Шпет предложил опубликовать статью о Бергсоне в философском ежегоднике «Мысль и слово», вышедшем под его редакцией, но Лазарев считал ее неподходящей, слишком «популярной» для специального философского издания. В письме 21 сентября 1916 г. Лазарев писал Шпету, что свою задачу он видел в том, чтобы «дать живой образ философа, выявить его душу»<sup>17</sup>; он признавался, что недоволен своей статьей, поскольку ему не удалось «пережить» то, о чем он пишет. Несмотря на сомнения Лазарева, его работа о Бергсоне была принята Шпетом и вышла в ежегоднике в 1917 г.<sup>18</sup>; в этом же выпуске приняли участие Шестов, Е. Лундберг, М. Гершензон, П. Блонский, сам Шпет и др.

В 1912 г. в начале своей работы над статьей о философии Бергсона Лазарев обратился к французскому философу с просьбой прислать его книги, недоступные в России. Спустя много лет Лазарев дважды встречался с Бергсоном в Париже, и они вели долгие беседы о природе философии<sup>19</sup>. В разговоре Бергсон указал ему на отсутствие книг о Джеймсе, по достоинству оценивающих философский гений американского pragmatista. Впоследствии Лазарев попытался восполнить этот пробел, однако не смог реализовать свой замысел в полной мере (в России по сей день не издано ни одной монографии о Джеймсе).

## Бенедикт Спиноза: «влюбленность в бытие»

В 1921 г. Лазарев эмигрировал. Жизнь философа за границей (в Берлине и Реймсе) отражена в его переписке с итальянским писателем и философом Джованни Папини, с которым Лазарев познакомился во время свадебного путешествия во Флоренции в августе 1913 г.<sup>20</sup> Папини привлекал Лазарева тем, что в молодости был сторонником pragmatизма, а в его ранних сочинениях прослеживалось влияние философии Джеймса и Бергсона. В письме к итальянскому философу Лазарев раскрывает причины своей эмиграции. 25 мая 1931 г. он пишет: «Я — русский беженец с конца 1921 года. Не стану углубляться в политику, но покинуть Россию было необходимо по двум причинам. Во-первых, полная невозможность материального существования. Во-вторых, узость, на мой взгляд, духовной жизни в России. Философия (кроме “диалектического материализма”) изгнана из русских университетов. Значит, я не мог ни продолжить курсы, которые я вел раньше, ни публиковать что бы то ни было. Я недостаточно силен и недостаточно философ, чтобы существовать как философ-одиночка. Кроме того, Вы, конечно, читали о борьбе “советов” против религии... и какими средствами?! Независимо от той или иной точки зрения на религиозные вопросы, я не мог дышать в такой атмосфере»<sup>21</sup>.

В письмах Лазарев и Папини обсуждают деятельность Русского философского общества, строят творческие планы, делятся идеями и переживаниями. Лазарев посвящает итальянского писателя в свои искания и ближайшие замыслы, раскрывает свое понимание еврейства: «Не помню, знаете ли Вы, что я — израэлит. Это означает, что у меня достаточно детских религиозных впечатлений, чтобы не удовлетворяться философской религиозностью, но и противостоять иудео-христианскому духу (я не слишком разделяю эти две вещи)»<sup>22</sup>. Религиозность Лазарева носит внекон-

фессиональный и глубоко личный характер; подобно Шестову, он не разделял Ветхий и Новый Завет.

Папини пишет Лазареву о своем интересе к философии Розанова и особенно — Федорова, а также говорит о весьма значительном влиянии Достоевского в Италии; он выражает свое восхищение сочинениями Шестова, которое не означает, однако, единства взглядов. Папини пишет: «Он (Шестов. — К. В.) кажется мне иногда очень глубоким, но одновременно слишком абстрактным, слишком “немецким”. Ницше был по-другому полон жизненными соками, кровью и поэзией. Шестов — это Иов, воспитанный талмудистами (стригущими волосы) и без надежды воюющий с безнадежностью. Но у него есть удивительная интуиция и философский пафос, которого сейчас почти никогда не встретишь. Розанов более конкретен, Бердяев более убедителен — но с Шестовым мы на вершинах, где воздух разрежен и трудно дышать»<sup>23</sup>. Итальянский мыслитель довольно хорошо знал творчество А. Ремизова, был лично знаком с К. Бальмонтом, Вяч. Ивановым, Д. Мережковским и З. Гиппиус. Он советовал Лазареву писать о неизвестных в Европе русских мыслителях — Соловьеве, Розанове, Федорове. В одном из ответных писем Лазарев говорит о сходстве Папини и Шестова, о сближающем их богоискательстве и бунтарстве: «Вы оба были мне дороги. Вы оба не любили проторенные дороги. Вы оба были страстными искателями, вы оба — бунтующие души, и в то же время — души, которые искали лишь Бога»<sup>24</sup>.

Сначала Лазарев с семьей, как и многие русские беженцы, остановился в Берлине, где вместе с Зеньковским принимал участие в организации Русского философского общества, а затем — с Бердяевым и др. — в деятельности Религиозно-философской академии. Вопросы, касающиеся работы философского общества, Лазарев обсуждал в переписке с Бердяевым, из которой мы узнаем, что дома у Лазарева собирались С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Д. М. Койген, а также Лев Шестов и С. И. Гессен<sup>25</sup>. В Париже и Берлине он выступал с лек-

циями о философии Бергсона, о религиозных исканиях в современной философии, а также сделал доклад о личности и творчестве Вальтера Ратенау. В письме к Папини 29 октября 1922 г. он сообщает о своей работе над научно-популярной книгой о Бергсоне для берлинского издательства «Огоньки». В целом, время жизни в Берлине было благоприятным для Лазарева; А. М. Ремизов, с которым мыслителя связывала многолетняя дружба, в рассказе «Кишмиш» («Мышкина дудочка») пишет, что Адольф Маркович «и в Киеве слыл книжником, а в Берлине ударился в философию»<sup>26</sup>.

Когда обстановка в Берлине стала нестабильной, Лазаревы хотели перебраться в Париж, но были вынуждены поселиться в Реймсе — в конце 1926 г. Лазарев устроился там начальником счетного отдела прядильной фабрики. Обосновавшись в Реймсе, Лазарев, с точки зрения материального достатка, достиг вполне устойчивого положения, однако «в отношении удовлетворения духовного голода все обстояло далеко не столь благополучно»<sup>27</sup>. 6 июня 1929 г. он пишет Папини: «... работа не по призванию поглощает меня, живет за мой счет, пьет мою кровь и разрушает душу, а я — я не живу»<sup>28</sup>. В письме Бердяеву (15 июня 1930 г.) он говорит о сиротстве своей жизни в Реймсе, крайней занятости в конторе и оторванности от философской среды. В этот период им была написана рецензия «Современная немецкая философия» о книге Г. Гурвича<sup>29</sup>, посвященной актуальной философии Германии (прежде всего — феноменологам Эдмунду Гуссерлю и Максу Шелеру, неокантианцу Эмилю Ласку, а также Николаю Гартману и Мартину Хайдеггеру), и статья «Солнце Спинозы», приуроченная к 250-летней годовщине со дня смерти философа (опубликована в парижском русско-еврейском еженедельнике «Рассвет», вышедшем под редакцией В. Жаботинского<sup>30</sup>).

Несмотря на то, что философские взгляды Спинозы не входили в круг интересов Лазарева, статья получилась удачной. Он рассматривал личность и творчество философа, подобно Шестову, в экзистенциальном ключе, одна-

ко взгляд на Спинозу у Лазарева совершенно иной. Если Шестов полагал, что Бог Спинозы — это не живой личный Бог, не Бог Авраама, не Бог Исаакова и не Бог Иакова, а Бог философов, насаждающий вселяющие ужас непреложные и неумолимые законы природы, то Лазарев отмечает, что, с одной стороны, спинозовский Бог действительно растворен в природе, тождественен бытию и является бесконечной субстанцией, но вместе с тем Он для философа представляет источник радости, спокойствия и ясности духа. Такое сочетание, согласно Лазареву, привело голландского мыслителя к бесконечной «влюбленности в бытие»; он пишет: «Никогда еще, кажется, не являла философия (поскольку речь идет о философии, а не о высочайших вершинах религиозного достижения) такого *приятия бытия*, такой не знающей сомнений преданности, верности бытию...»<sup>31</sup>. Шестов обвинял Спинозу в том, что он, подобно Сократу, учил резиняции, покорности общему ходу вещей, подчинению жестокой природной закономерности, к которым приводит умозрение-разум. По мнению автора книги «На весах Иова», Спиноза отрекся от всего человеческого, превратившись в человека-понятие, человека-идею. Но Лазарев уверен, что Спиноза говорил не об отречении, а о «величайшем покое души»<sup>32</sup>, о вечном радостном видении Бога, растворенного во всем существующем, и о вечной любви — *Amor Dei intellectualis* (интеллектуальной любви к Богу). «Любовь, — пишет Лазарев, — это заключительное слово философии Спинозы»<sup>33</sup>.

В Реймсе Лазарев работал над статьей о Джеймсе, которая, по его замыслу, должна была стать предисловием к научно-популярной книге, посвященной американскому прагматисту. Об этом Лазарев сообщал Папини в письме от 25 мая 1931 г., уточняя, что не является последователем философии прагматизма и его интересует скорее личность Джеймса, чем его идеи и прагматизм в целом: «Должен Вас предупредить, что я никогда не был прагматиком и сейчас не прагматик. Я думаю, что “прагматизм” Джемса больше,

нежели нынешний англо-американский прагматизм; что философия Джемса больше, чем его прагматизм, и, наконец, что сам Джемс крупнее, чем его философия. В своей статье я пытаюсь приоткрыть интеллектуальную драму Джемса — более того, драму всей его жизни»<sup>34</sup>. Лазарев акцентировал внимание на духовных поисках американского философа и видел в нем цельную душу, не способную удовлетвориться «религией философов», одновременно с этим считал его жертвой интеллектуализма, который препятствует обретению «Бога *in extremis*»<sup>35</sup>.

Статья вышла в журнале русской религиозной мысли «Путь»<sup>36</sup>, который редактировался Бердяевым. Из переписки Лазарева с Бердяевым мы узнаем об истории ее публикации. Когда очерк о личности и творчестве американского прагматиста поступил в редакцию журнала, он назывался «В. Джемс и современность», но автор решил изменить заглавие на более соответствующее содержанию — «Философская судьба Вильяма Джемса». Кроме этого, Лазарев просил Бердяева предпослать статье эпиграф из Рабиндраната Тагора<sup>37</sup>, который, по мнению мыслителя, «очень подходит, чтобы суммарно охватить и порывы, и скованность душ, подобных Джемсу»<sup>38</sup>. Просьба Лазарева была удовлетворена лишь частично: работа вышла под новым заглавием, однако без эпиграфа. Статья Лазарева о Джеймсе должна была появиться в 4 книжке международного философского журнала “Forum Philosophicum”, но ее выход не состоялся<sup>39</sup>. Перевод на французский язык выполнил А. Койре.

## Лев Шестов и Жюль Лекье: «верование в свободу»

Для чтения лекций по истории новейшей философии в Русском народном университете и во Франко-русском институте, а также для участия в бердяевских «воскресеньях», Лазарев периодически приезжал в Париж. В конце

1932 г., когда начались перебои в работе прядильной фабрики, он окончательно перебрался в столицу, чтобы начать поиски работы там (из письма к Папини от 25 ноября 1932 г.: «...мы, наконец-то, покинем эту провинциальную дыру, где мы так одиноки»<sup>40</sup>). В конце 1933 — начале 1934 г. благодаря помощи А. Ю. Доброго Лазареву удалось устроиться работать в банк. В этот период его отношения с Шестовым стали более тесными, а их общение приобрело более интенсивный и регулярный характер.

Шестов был для Лазарева одним из подлинных духовных вождей поколения. В письме от 28 мая 1930 г. сестре Шестова Ф. И. Ловцкой он признавался, что впервые прочитал «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» в трудную пору жизни, когда никакие книги не могли его интересовать: «И Шестов, только Шестов волновал меня. Нужно испытать иное такое, чтобы проблемы Шестова *почувствовать*. Словом, *тогда только Шестов мог родить отклик в моей душе\**. Это незабываемо!»<sup>41</sup>

Со временем Лазарев стал одним из ближайших и любимейших собеседников Шестова, участником нескончаемых философских диалогов и дискуссий, которые они нередко вели с глазу на глаз. Как отмечает В. Хазан, у Шестова была потребность в «интимных философских беседах», в «размышлении вслух вдвоем» с мыслителями, наиболее близкими ему по духу. Письма Лазареву он неизменно заканчивает приглашением: «Когда увидимся — потолкуем об этом»<sup>42</sup>; «О философии — поговорим, когда увидимся»<sup>43</sup>. Лазарев был идеальным партнером для такого разговора — «единомышленником, но не со-глашателем, а со-переживателем, тонко улавливавшим нить и ход шестовской мысли»<sup>44</sup>.

Переписка мыслителей, начавшаяся в берлинский период в 1925 г. и продолжавшаяся до смерти Шестова в 1938 г.,

---

\* «Кто не читал Шестова в *такие* минуты (дни, месяцы?!), мало понял Ш. <естова>, а кто читал хоть немного в такие минуты, знает в нем самое важное» (примечание А. М. Лазарева).

отличается крайней идеиной насыщенностью и содержательностью. На страницах писем Лазарев и Шестов обсуждают философские вопросы, делятся своими сомнениями и интуициями, дают оценки взглядам друг друга. Лазарев затрагивает различные аспекты шестовской мысли, акцентирует внимание на ее характерных особенностях: «Например, говорил Аристотель (?), что философия начинается с удивления. Мне кажется только, что обыкновенно философы скоро перестают удивляться <—> Nil admirati<sup>45</sup>. Слишком скоро. А Вы вот и начинаете διαφέρειν<sup>46</sup> (так, кажется?) и кончаете удивлением»<sup>47</sup> (18 сентября 1927 г.). В переписке с Шестовым Лазарев делится своими религиозными переживаниями: «Когда мне приходится иногда (редко!) в разговоре <...> давать себе отчет (попытаться формулировать), что я думаю о Боге <...> то по мере того, как я пытался вслушаться или взглянуться во внутреннее моей души, все формулы становятся чем-то “не то”, тают, и в конце концов я упираюсь в какую-то точку, ибо все бывшее широким, пока я только говорил, суживается по мере того, как я углублялся в себя, как конус от основания к вершине. И, однако, эта точка кажется мне пунктом, в котором заключено все то, что я считаю подлинно своим, моей жизнью, моей верой. М.<ожет> б.<ьть>, в этой точке на самом деле ничего нет, нуль <...> но таково мое ощущение»<sup>48</sup>.

В феврале 1936 г. Лазарев, готовясь к выступлению на собрании, организованном Русским академическим союзом по случаю 70-летия Шестова, писал философу: «Вчера впервые после долгого промежутка провел всю вторую половину дня — без перерыва до позднего вечера... с Вами, т. е. читал страницы и целые главы из Ваших первых книг. И как я был взволнован! Я думал, что я знаком уже достаточно с Вашим философским творчеством, когда сосредоточивал внимание на Ваших последних книгах. Но Бог мой — говорю Вам искренне — какая сокровищница мыслей как будто впервые открылась мне в “Шекспире”, в “Доб-

ре”, в “Достоевском”, в “Апофеозе”! <...> И между прочим, в “Апофеозе” не только независимо от Бергсона, но *до* него (я могу это установить хронологически), Вы уже вскрываете основной подлог интеллектуализма и называете вещи теми же именами, делаете те же сопоставления, которые так поразили меня, так пленили в “*Évolution créatrice*”»<sup>49</sup>.

Заседание, которое состоялось 14 марта 1936 г., началось со вступительного слова председателя союза П. Н. Милюкова; кроме Лазарева, прочитавшего доклад «О философии Льва Шестова», на заседании выступил Л. Леви-Брюль. Как отмечал Б. Фондан, Шестов первоначально отказывался присутствовать на чествовании, но в конце концов сдался, в том числе из-за участия Леви-Брюля. На следующий день Шестов пишет Лазареву: «...<не> терпится, хочется хоть несколько слов сказать Вам по поводу Вашего доклада: вчера столько народа было, что ничего сказать нельзя было. Очень Вам за него благодарен: Вы сделали все возможное, точнее, даже невозможное. В немногих словах рассказали совсем неподготовленной аудитории столько трудных вещей <...> И никогда я не чувствовал так наглядно нашу духовную близость. Видно было, что Вы говорили не только обо мне и за меня, но и о себе и за себя. Я бесконечно Вам благодарен за это, жму Вашу руку и обнимаю Вас»<sup>50</sup>.

Шестов постоянно подталкивал Лазарева к философскому творчеству, пытался стимулировать его активность и вселить в него решимость и уверенность. 11 августа 1926 г. он пишет: «...Вам нужно собраться с силами и рассказать обо всем, что Вы накопили в душе за долгие годы размышлений. Но нужно только быть решительнее — не столько оглядываться на то, что делаете»<sup>51</sup>. В очередной дружеской философской беседе Лазарев с Шестовым обсуждали диссертацию французского философа и писателя Жана Гренье «*La philosophie de Jules Lequier*» («Философия Жюля Лекье». Paris, 1936). Вскоре (23 октября 1936 г.) Шестов пишет: «Знаю, что Вы не послушаетесь меня, — но все же, выражаясь торжественно, считаю своим долгом сказать Вам,

что я думаю. По-моему, Вам нужно прекратить дальнейшие предварительные работы — и немедленно приступить к писанию статьи о Lequier. <...> Слушая Вас, я даже испытывал нечто вроде *jalousie du métier*<sup>52</sup>, как говорят французы, — так хорошо и значительно было то, что Вы говорили»<sup>53</sup>. Сначала Лазарев хотел написать рецензию на диссертацию Гренье, но впоследствии она разрослась в статью «Философский замысел Жюля Лекье». Так из бесед Лазарева и Шестова родилась работа, которой Шестов остался крайне доволен. Он говорил Фондану: «Статья у Лазарева о Лекье прекрасна. Он хотел порассуждать и обо мне, но я отговаривал его так сильно, как только было в моих силах. Я попросил его даже не упоминать моего имени. Сравнить Лекье с Кьеркегором, который очень известен, даже во Франции — это сильно... Те, кто знает меня, поймут. Важно было правильно поставить проблему!»<sup>54</sup>

В своей статье Лазарев отмечает, что главной проблемой французского философа была проблема свободы, которая была для него «первым началом» и первой истиной. Шагом к обретению этой первоосновной истины о свободе был ужас и отчаяние от сознания существования Необходимости, которая в действительности является лишь фантомом, созданным разумом; Лазарев пишет: идея Необходимости «есть страшный призрак, Ничто, принявшее облик Реальности»<sup>55</sup>. Власть Необходимости есть результат грехопадения, вкушения плодов с дерева познания: «В сознании, каким оно было до грехопадения, не было идеи Необходимости и власти ее»<sup>56</sup>.

Свобода человека для Лекье, отмечает Лазарев, укоренена в религиозной идее творения, она есть «прежде всего мощь, которую Бог в акте творения уделил человеку от своей мощи, от своего Божественного произвола»<sup>57</sup>. Лазарев подчеркивает, что идеи французского философа не могут быть поняты в отрыве от католического вероучения, несмотря на то, что отдельные положения Лекье (например, о том, что в акте творения Бог ограничил свою свободу

и мощь во имя свободы человека) расходятся с ним. Лекье определял свою философию свободы как христианскую или католическую по преимуществу.

Согласно Лазареву, Лекье понимал, что во имя окончательного «верования в свободу» придется пожертвовать собственным разумом. Осознание этого стало подлинной мукой для философа, поскольку отмахнуться от разума, всецело отдавшись чувству и воле, он не мог, так как он не был истинным «презирателем разума». Его записи свидетельствуют о том, как часто мыслителя покидала решимость борьбы с разумом, как он искал мира и согласия с ним, страстно желая в такие минуты, чтобы «разум и сердце, оба вместе были правы»<sup>58</sup>. Произвол пугал его — и богословие свободы начинало искать союза с рацией. Лекье признавал, что его борьба с разумом зачастую оборачивалась послушанием, а бунт против Необходимости — покорностью ей, и потому его мысль, проникнутая *“furor dialecticus”*, становилась трагически двойственной. Лазарев пишет, что Лекье, «раздвоенный между противоположными стремлениями в постоянных борениях»<sup>59</sup>, верил в то, что ход событий всегда можно сломить, не признавать и противопоставить ему свою волю; французский философ пытался «пробовать невозможное»<sup>60</sup>, наталкиваясь на непреодолимое, он верил в чудо, призывал Бога и ждал «чудесных возмещений, актов вмешательства Бога»<sup>61</sup>. Лазарев подчеркивает сходство жизненных путей, мыслей и даже слов Лекье с его современником — датским мыслителем Сереном Кьеркегором. Философов сближает и отчаяние, из которого вырастает их мысль, и критика спекулятивной философии, и опора на Священное Писание, и вера в «повторение», в возможность «неслыханных возвратов», и стремление создать философию на основе пережитого опыта — экзистенциальную философию.

Статью высоко оценил Леви-Брюль, он написал хлопотавшему за нее Шестову: «Статья г-на Лазарева, безусловно, за-

интересует читателя “Revue Phil.<osophique>”, и я благодарю Вас за то, что Вы мне на нее указали. Лично я не стал бы отводить столь значительного места мысли Лекье в истории французской философии, но признаю, что он заслуживает того, чтобы о нем написали, и г-н Лазарев делает это превосходно и на безупречном <французском> языке»<sup>62</sup>.

На статью, французский перевод («L'entreprise philosophique de Jules Lequier») которой был сделан Б. Шлёцером, отреагировал Гренье. Сразу после прочтения он отправил Лазареву письмо, в котором благодариł автора за интересную публикацию, согласился с «оценкой мыслей Ренувье и Лекье в отношении антиномии и напряженности, выявленных у Декарта и Лекье, о взаимосвязи между свободой и истиной у Лекье, о первоначалии свободы и о творческом акте»<sup>63</sup>; но вместе с тем ряд положений вызвал критику Гренье: «...я не верю, что для Л.<екье> первородный грех был действительно причиной необходимости; я считаю, что целью Л.<екье> была не “борьба с доказательствами”, а только ее отправная точка; я вижу, что он ближе к Хайдеггеру, чем к Кьеркегору. В любом случае, нельзя сказать, что он был чистым прагматиком или чистым экзистенциалистом. Он слишком верил в “истину”»<sup>64</sup>. Гренье благосклонно отнесся к статье Лазарева и вместе с Шестовым рекомендовал ее Леви-Брюлю; она вышла в бердяевском «Пути»<sup>65</sup> и в журнале Леви-Брюля<sup>66</sup>. Статья легла в основу доклада Лазарева «Проблемы свободы во французской философии XIX века», сделанного 29 мая 1938 г. на заседании Религиозно-философской академии, в дискуссии по статье принимали участие Бердяев, Вышеславцев и др. Сочинение Лазарева стало «авторитетным историографическим источником для последующего изучения философии Лекье»<sup>67</sup>. На нее ссылался в своей книге о Лекье известный французский философ Жан Валь<sup>68</sup>, с которым Лазарев был лично знаком.

В ноябре 1938 г. умер Лев Шестов. 18 декабря Религиозно-философской академией был устроен вечер памяти

ушедшего философа. С главным докладом выступил Бердяев («Основная идея философии Л. И. Шестова»), кроме того, на собрании выступили В. В. Зеньковский («Религиозные искания Л. И. Шестова»), М. Л. Цитрон («Философский темперамент Л. И. Шестова») и Лазарев («Духовный облик Л. И. Шестова»).

Статья Лазарева, написанная на смерть философа, вероятно, является самой проникновенной из его работ о Шестове. В ней Лазарев подчеркивает, что главной темой Шестова был вопрос об ужасах существования: откуда они и что они такое? У философа было «нестерпимое сознание ужасности всякой человеческой судьбы»<sup>69</sup>. Согласно Лазареву, особенность «духовной настроенности» Шестова состояла в том, что именно через «предельно трагическое и безнадежность приоткрывался ему некий просвет»<sup>70</sup>, и чем больше Шестов вглядывался в него, тем больше он убеждался, что то, что мы принимаем за истину, — не есть истина, а «наваждение, тяжкий кошмар, от которого нужно пробудиться»<sup>71</sup>. Рядом с отчаянием, с мыслью о безнадежности жила другая мысль — мысль о Боге, о подлинном творце истины, и тогда ему открывалось, что «на самом деле и человек, и жизнь, и весь мир овеяны свободой»<sup>72</sup>, поскольку миром правит Бог.

Лазарев написал пять статей о Шестове. Две из них — «Лев Шестов (К его семидесятилетию)» и «Философия Льва Шестова» — были изданы на языке оригинала и в переводе, три другие (рецензия на книгу «L'Athènes et Jérusalem», статья «Памяти Льва Шестова» и неоконченная работа «Философия Льва Шестова и ее библейские мотивы») — впервые опубликованы В. Хазаном в книге «Усердный толкователь шестовской беспочвенности».

Лазарев был религиозным экзистенциальным мыслителем и исследователем современной философии, который в значительной степени шел по стопам Шестова, применяя шестовский метод «странствования по душам» к жизни и творчеству своих героев — У. Джеймса, А. Бергсона, Льва

Шестова, в которых Лазарев видел прежде всего мыслителей экзистенциального типа; также его интересовала история экзистенциальной мысли (философия Ж. Лекье).

У Шестова и Лазарева много общего: интерес не к столько идеям, сколько к личностям философов, борьба за человека и его свободу, критика рационализма и интеллектуализма, религиозная направленность. Для Лазарева, как и для Шестова, философия была не умственным упражнением или знанием о первых и последних вещах, а исканием «единого на потребу», и в этом пункте, как писал Шестов Лазареву 14 февраля 1936 г., их пути скрестились<sup>73</sup>: «... могу сказать, что если бы заключительные слова к “Толстой и Ницше”<sup>74</sup> не были мной написаны, Вы бы их написали, особенно если бы Вы, как и я, принадлежали себе, а не банку, на который у Вас уходили лучшие силы»<sup>75</sup>. И, вероятно, это, а также крайняя скромность помешали ему сделать то, что он мог бы, — Лазареву принадлежит лишь одна книга: в 1948 г. вдова мыслителя Б. А. Лазарева<sup>76</sup> издала сборник его работ “Vie et connaissance” («Жизнь и познание»), состоящий из шести статей («La Philosophie de Léon Chestov», «L’entreprise philosophique de Jules Lequier», «La Philosophie de Bergson», «Le destin philosophique de William James», «Le pragmatisme», «Le soleil de Spinoza»), переведенных на французский язык Б. Шлёцером, с предисловием Бердяева<sup>77</sup>.

В этой книге публикуется расширенный вариант сборника «Жизнь и познание» из Бахметьевского архива (Bakhmeteff. Ms. 19), дополненный другими текстами мыслителя: рецензиями на книги Г. Риккера и Н. А. Бердяева, статьей «Современная немецкая философия» и мемориальным текстом из сборника «Памяти Абрама Юрьевича Доброго»<sup>78</sup>.

В квадратных скобках приводятся зачеркивания, отражающие первоначальный вариант текста, исправленный рукой А. М. Лазарева, в угловых — расшифровка сокращений или обозначение пропуска/утраты текста.

Ксения Ворожихина

## Литература

- «Усердный толкователь шестовской беспочвенности»: Адольф Маркович Лазарев. Письма. Статьи о Льве Шестове / сост., общ. ред., вступ. ст. В. Хазана. М.: Водолей, 2019.
- Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). Париж : YMCA-Press, 1949.
- Зеньковский В. В. Из моей жизни. Воспоминания. М. : Книжница, Дом Русского Зарубежья им. А. И. Солженицына, 2015.
- Ловцкий Г. Л. Лев Шестов по моим воспоминаниям // Границы. 1960. №45. С. 78–98; Границы. 1960. №46. С. 123–141.
- Нэтэркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917) / пер. и предисл. И. И. Блауберг. М. : Модест Колеров, 2008.
- Ремизов А. М. Собрание сочинений. Т. 10. Петербургский буерак. М. : Русская книга, 2002.
- Lazareff A. Vie et connaissance. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1948.
- Фондан Б. Встречи со Львом Шестовым / пер. Л. Эйделькинда. М. : Библиотека Михаила Гринберга, 2021.

## Примечания

- <sup>1</sup> Ловцкий Г. Л. Лев Шестов по моим воспоминаниям // Границы. 1960. №46. С. 125.
- <sup>2</sup> Лазарев А. М. <Рецензия на книгу:> Ludw. <ig> Busse. Geist Und Körper, Seele Und Leib // Вопросы философии и психологии. 1904. №72. Кн. 2. С. 250–262.
- <sup>3</sup> Лазарев А. М. <Рецензия на книгу:> Генрих Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки / пер. с нем. А. Водена. СПб., 1904 // Вопросы жизни. 1905. № 4/5. С. 242–254.
- <sup>4</sup> Там же. С. 246.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> Лазарев А. М. <Рецензия на книгу:> Николай Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность // Вопросы философии и психологии. 1908. №94 (IV). С. 544–548.
- <sup>7</sup> Там же. С. 546.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> Наряду с А. Балабаном, статья которого о прагматизме была опубликована в 1909 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» (Балабан А. Прагматизм // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 4 (99). С. 574–618).
- <sup>10</sup> Лазарев А. М. Прагматизм. Новое течение в философии // Русская мысль. 1909. №10. С. 109–135.
- <sup>11</sup> См.: Perry R. B. The Thought and Character of William James. Boston : Little, Brown & Co, 1935. Vol. II. P. 358.
- <sup>12</sup> Антонов К. М. Концепция религиозного опыта У. Джеймса в русской религиозной мысли первой трети XX в. // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 5. С. 91–111.
- <sup>13</sup> Лазарев А. М. Прагматизм. Новое течение в философии // Русская мысль. 1909. №10. С. 134–135.
- <sup>14</sup> Лазарев А. М. Философия Бергсона // Мысль и слово. <Вып.> I / под ред. Г. Г. Шпета. М., 1917. С. 206.
- <sup>15</sup> Лазарев А. М. Новый труд Бергсона (Henri Bergson. L'Energie spirituelle. Essais et conférences. 7-me éd. Paris : Alcan, 1922) // София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин : Обелиск, 1923. С. 185.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> «Усердный толкователь шестовской беспочвенности»: Адольф Маркович Лазарев. Письма. Статьи о Льве Шестове / сост., общ. ред., вступ. ст. В. Хазана. М. : Водолей, 2019. С. 359.

- <sup>18</sup> Лазарев А. М. Философия Бергсона // Мысль и слово. <Вып.> I / под ред. Г. Г. Шпета. М., 1917. С. 177–214.
- <sup>19</sup> См. письмо к Папини 25 мая 1931 г.
- <sup>20</sup> В 1913 г. Лазарев женился на «бердичевской мещанке» Блимме (Берте) Абрамовне Абловой (1889–1975). В 1919 г. у них родился сын Михаил.
- <sup>21</sup> «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». С. 135–136.
- <sup>22</sup> Там же. С. 161–162.
- <sup>23</sup> Там же. С. 148.
- <sup>24</sup> Там же. С. 141.
- <sup>25</sup> См. письмо Лазарева Бердяеву 12 апреля 1925 г.
- <sup>26</sup> Ремизов А. М. Собрание сочинений. Т. 10. Петербургский буерак. М. : Русская книга, 2002. С. 138.
- <sup>27</sup> «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». С. 46.
- <sup>28</sup> Там же. С. 130.
- <sup>29</sup> Лазарев А. М. Современная немецкая философия // Последние новости. 1930. №3466. 18 сентября. С. 3.
- <sup>30</sup> Лазарев А. М. Солнце Спинозы (По поводу 250-летней годовщины его смерти) // Рассвет. 1927. №17. 1 мая. С. 5–6.
- <sup>31</sup> Там же. С. 5.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> Там же. С. 6.
- <sup>34</sup> «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». С. 137.
- <sup>35</sup> Там же. С. 161.
- <sup>36</sup> Лазарев А. М. Философская судьба Вильяма Джемса // Путь. 1932. №35. С. 20–55.
- <sup>37</sup> «I am restless. I am a thirst for far away things. My Soul goes out in a longing to touch the skirt of the dim distance. O, Great Beyond, o, the keen call of thy flute. I forget, I over forget, that I have no wings to fly, that I am bound in this spot evermore» («Мной владеет беспокойство. Я жажду того, что далеко, далеко от меня. Моя душа исходит желанием коснуться покрова, скрывающего даль. О, Великое Потустороннее, о, потрясающий призыв твоей флейты! Я забываю, я все забываю, что у меня нет крыльев, чтобы лететь, и что к этому месту я прикован навсегда». Цит. по: «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». С. 84–85).
- <sup>38</sup> Там же. С. 83.
- <sup>39</sup> Журнал, в состав редакции которого входил Шестов (именно он убедил Лазарева направить статью в «Forum Philosophicum»), закрылся, выпустив всего три номера в 1930–1931 гг.
- <sup>40</sup> Там же. С. 156.
- <sup>41</sup> Там же. С. 54.
- <sup>42</sup> Там же. С. 203.
- <sup>43</sup> Там же. С. 275.

- <sup>44</sup> Там же. С. 193.
- <sup>45</sup> Ничему не удивляться (лат.).
- <sup>46</sup> Спорить (др.-греч.). Благодарю И. В. Борисову за указание значения слова.
- <sup>47</sup> Там же. С. 206.
- <sup>48</sup> Там же. С. 207.
- <sup>49</sup> Там же. С. 296.
- <sup>50</sup> Там же. С. 299–300.
- <sup>51</sup> Там же. С. 203.
- <sup>52</sup> Профессиональная зависть (фр.).
- <sup>53</sup> Там же. С. 308.
- <sup>54</sup> Фондан Б. Встречи со Львом Шестовым / пер. с фр. Л. Эйделькинда. М. : Библиотека Михаила Гринберга, 2021. С. 167.
- <sup>55</sup> Лазарев А. М. Философский замысел Жюля Лекье // Путь. 1938. № 57. С. 37.
- <sup>56</sup> Там же. С. 37.
- <sup>57</sup> Там же. С. 40.
- <sup>58</sup> Там же. С. 41.
- <sup>59</sup> Там же. С. 42.
- <sup>60</sup> Там же. С. 45.
- <sup>61</sup> Там же.
- <sup>62</sup> «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». С. 324–325.
- <sup>63</sup> Там же. С. 104.
- <sup>64</sup> Там же. С. 105.
- <sup>65</sup> Лазарев А. М. Философский замысел Жюля Лекье. С. 29–47.
- <sup>66</sup> Lazareff A. L'entreprise philosophique de Jules Lequier // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1938. T. 126. № 9/10. P. 161–182.
- <sup>67</sup> «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». Там же. С. 68.
- <sup>68</sup> Wahl J. Jules Lequier. Genève; Paris: Édition des Trois Collines, 1948. P. 107, 108, 113–116.
- <sup>69</sup> «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». С. 394.
- <sup>70</sup> Там же. С. 395.
- <sup>71</sup> Там же.
- <sup>72</sup> Там же.
- <sup>73</sup> Там же. С. 294.
- <sup>74</sup> «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога» (Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь). СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1900. С. 209).
- <sup>75</sup> «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». С. 294–295.
- <sup>76</sup> Лазарев умер в декабре 1944 г. в Париже от болезни сердца.
- <sup>77</sup> Lazareff A. Vie et connaissance. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1948.
- <sup>78</sup> Выражаю глубокую признательность и благодарность Екатерине Евгеньевне Вахненко (ИГУ) за предоставленный текст.

---

*Н. А. Бердяев*

## Предисловие

**Я** познакомился с А. М. Лазаревым, когда он кончал университет в г. Киеве, он был немного старше меня. Это был прекрасный человек. Он не шел академическим путем, этому мешало его еврейское происхождение. Но у него были сильные философские интересы, он ими жил. У него был очень живой ум и философская одаренность. Вспоминаю разговоры, которые мы вели с ним у Г. И. Челпанова, профессора философии Киевского Университета. Философия не была для него делом отвлеченного познания, а делом жизни, и это сказалось потом на всем, что он написал. А. Лазарев был очень скромным человеком, и это, может быть, помешало ему сделать все, что он мог бы сделать по своим дарованиям. Он был блестящий лектор. Его лекции имели большой успех. Он был другом Шестова, тоже киевлянина, с которым меня связывала дружба в течение 40 лет. Это и нас связывало. К. Л. Шестову Лазарев был близок по своей основной теме и по направлению своей мысли, но он самостоятельно мыслил об этой теме. Этой основной темой определились интересы к pragmatizmu, Джеймсу, Бергсону, Спинозе, Лекье и к самому Шестову. Этюды, собранные в этой книге, объединены одной центральной мыслью и представляют единое целое. Как определить эту

тему? Противоположение Бога Авраама, Исаака и Иакова, Бога, который не подчинен никаким, стоящим над Ним началам, и для Которого открыты все возможности, Богу философов, Богу Спинозы и Гегеля, Богу идеальной необходимости, борьба против торжества разума, борьба против власти всякой необходимости и общеобязательности. Это есть борьба за индивидуализм, за личность и свободу. Человек свободен именно потому, что Бог есть, что для Бога все возможно. Поэтому А. Лазарев интересовался теми философскими течениями, которые отражают борьбу против рационализма и интеллектуализма. Он интересовался pragmatismом, но сам он не был pragmatистом. Он интересовался философией жизни, философией действия более, чем германским идеализмом, чем разными видами неокантианства. Особенно интересовали его этюды мало известного Лекье, который был вдохновителем Ренувье. Лекье был настоящим философом свободы, экзистенциальным философом до возникновения этого модного сейчас обозначения. К Л. Шестову Лазарев ближе, чем к pragmatизму и Бергсону. Спиноза его интересовал главным образом как гениальный проповедник Бога библейского, не подчиненного необходимости. Закованность человека в необходимости и остается в том случае, если Бог подчинен идеальным началам общеобязательной истины и общеобязательного добра. Бергсона Лазарев критиковал за то, что он растворяет личность в *élan vital*, т. е. приходит к натуралистической метафизике. Лазарев подчеркивал, что он совсем не хочет противопоставлять рациональной философии философию чувства. Речь идет скорее о тотальном изменении человеческой мысли от Афин к Иерусалиму, употребляя противопоставление Л. Шестова.

А. Лазарев все время подходит к религиозной проблеме, в этом главный интерес его философских опытов. Но он подходит к ней из кризиса философии, не входя внутрь. Поэтому ему можно сделать тот же упрек, что и Л. Шестову<sup>1</sup>. Нужно помнить, что внутри религиозной жизни была

борьба за свободу личной совести против власти необходимости, которая исходит не из разума, а от социализированной религии, от авторитета. Пытали и сжигали на кострах не за философскую истину, которая считала себя общеобязательной, а за религиозную веру. Не Спиноза сжигал, а его сжигали, выражаясь символически. Нетерпимость есть категория скорее религиозная, чем философская. Это применимо и к вере социальной. Но то, что Лазарев приводит философию к религиозной проблеме, есть его заслуга.

Основная тема этих философских опытов осталась актуальной. И это остается верным несмотря на то, что на первом плане философских интересов сейчас стоят не Джемс и Бергсон, а Гейдеггер и Ясперс, не pragmatism и не философия жизни, а экзистенциальная философия. Самого А. Лазарева нужно признать экзистенциалистом, в этом даже сущность его философских устремлений. Но этот экзистенциализм типа Кирхегарда и Л. Шестова, а не Гейдеггера и Сартра. И потому более подлинный экзистенциализм, который не может быть выражен в философском познании, оперирующем понятиями, как мы это видим у Гейдеггера.

## Примечания

<sup>1</sup> Ср. «Величайшая трудность для Л. Шестова в том, что чисто религиозную тему он выражает и трактует на территории философии. Это как раз и заставляет его вести борьбу против философии как препятствия прорыва к Богу» (Бердяев Н.А. Лев Шестов (по слухам его семидесятилетия) // Путь. 1936. № 50. С. 51).

---

### **<Рецензия на книгу:>**

## *Ludw.<ig> Busse. Geist Und Körper, Seele Und Leib<sup>1</sup>*

В последние годы с особой силой разгорелся спор между сторонниками теории психофизического параллелизма и сторонниками теории психофизического взаимодействия. Все более решительно высказываются в пользу теории взаимодействия и указывают на предоставляемую ею возможность иного решения и других вопросов (о целесообразности органической жизни, о свободе воли, о дуалистическом мироизрещании). Поэтому «спор о параллелизме» все более занимает умы и породил уже большую, все возрастающую литературу. Обсуждению и решению этого спора и посвящена книга Буссе<sup>2</sup>. Автор, сторонник теории взаимодействия, не ограничивается обоснованием ее, но задается целью сделать свой труд пригодным для возможно полного ориентирования в вопросе. Он приводит и подвергает оценке все доводы, выставленные pro и contra<sup>3</sup> обеих теорий, систематически различает типы и даже оттенки взглядов и по этим рубрикам, а не по именам представителей тех или других точек зрения, располагает очень обширный литературный материал.

Книга открывается опровержением материализма, устранившего своим сведением психического к мате-

риальному самую проблему об отношении души к телу (стр. 12–61).

Обращаясь к критике психофизического параллелизма, Буссе различает подлинные, т. е. согласующиеся с принципом параллелизма, формы его от ложных, уклоняющихся от этого принципа. «По модальности» параллелизм бывает «эмпирическим» (Вундт<sup>4</sup>, Мюнстерберг<sup>5</sup>) или «метафизическим» (Фехнер<sup>6</sup>, Паульсен<sup>7</sup>). Сторонники эмпирического параллелизма придают параллелистическому учению только методологическое значение, как правилу эмпирического исследования, как «рабочей гипотезе», предоставляемой окончательное решение вопроса метафизике. «Эмпирический» параллелизм не исключает в таком случае окончательного решения вопроса как раз в смысле теории взаимодействия. Поэтому подлинной формой является только «метафизический» параллелизм как учение, притязающее на окончательное формулирование отношения души к телу, — на такое формулирование, с которым должна считаться метафизика. Буссе доказывает, что Вундт и Мюнстерберг на самом деле усваивают теории параллелизма и метафизическое значение. «По количеству» различается параллелизм «универсальный» (Фехнер, Паульсен, Гёфдинг<sup>8</sup>, Гейманс<sup>9</sup> и др.) и «частичный» (Вундт, Риль<sup>10</sup>, Иодль<sup>11</sup>, Циген<sup>12</sup>). Первый утверждает, что всякому физическому процессу соответствует психический и обратно, признает поэтому всеодушевленность природы и заполняет пробелы психического ряда допущением психических процессов «подсознательных» и «бессознательных». Второй ограничивает область психического сознательной жизнью человека и высших животных. Цель психической причинности, таким образом, обрывается, и причину появления психических процессов в тех случаях, где на физической стороне могут быть констатированы определенные нервные процессы, остается искать в свойствах последних, в тонкой и сложной структуре нервной системы. «Частичный» параллелизм отличается в таком случае от мате-

риализма только названием. Буссе доказывает, что Вундт, Риль и Иодль при всем их нерасположении к допущению «бессознательных» психических процессов вынуждаются логикой параллелистического учения к ряду уступок, приводящих их к параллелизму «универсальному». Наконец, «по качеству», или по метафизическому обоснованию нужно различать параллелизм «материалистический» (Мюнстерберг, Шпаульдинг<sup>13</sup>), «реалистически-монистический» (классический представитель — Спиноза, из новейших — Спенсер<sup>14</sup>, Бэн<sup>15</sup>, Иодль, Карус<sup>16</sup> и др.), «идеалистически-монистический» (Паульсен, Фехнер, Вундт, Гейманс, Гёфдинг, Эббинггауз<sup>17</sup>) и «дуалистический». Для «материалистического» параллелизма характерно утверждение, что действительной причинной связью связаны только процессы физические, а процессы психические находятся, каждый в отдельности, в функциональной зависимости от соответственных членов физического ряда. Отрицая психическую причинность, материалистический параллелизм вполне последовательно приходит к «материалистической психологии» и оказывается, следовательно, замаскированным материализмом. Остальные три формы нужно признать подлинными (стр. 62–118).

Слабой стороной теории параллелизма Буссе считает прежде всего ее метафизическое обоснование. Реалистически-монистический параллелизм (неоспинозизм, философия тождества) рассматривает мир духовный и мир физический как две разные стороны одной и той же субстанции и тождеством их метафизической основы объясняет их параллелизм. Но так как эта субстанция непознаваема, то нельзя усмотреть, почему обе стороны ее должны соответствовать друг другу. Когда же пытаются обойтись без предположения такой субстанции и утверждают (Карус) просто-напросто тождество психического и физического, то на самом деле или опять возвращаются к представлению о двух сторонах (внутренней и внешней) чего-то третьего, или признают зараз и тождество, и различие психиче-

ского и физического. В том и другом случае неоспинозизм оказывается невозможной комбинацией монизма и дуализма (стр. 130–144). Идеалистически-монастический параллелизм признает *реальным* только духовный мир, который для нашего внешнего чувственного восприятия является как мир физический. Таким образом, наше тело, в частности мозг, есть «внешнее явление» души, и параллелизм телесных процессов и психических объясняется тем, что первые суть *явления* вторых. Но если все физическое, как явление, есть содержание восприятия, то можно говорить не о *психофизическом* параллелизме в собственном смысле, а о параллелизме двух *психических* рядов. Далее, члены «так называемого физического ряда», т. е. восприятия, имеющие своим содержанием физические процессы, возникают тогда, когда психические процессы наблюдаются, воспринимаются в виде процессов физических, а так как наблюдение предполагает воздействие наблюдаемого на душу наблюдателя, то восприятие, имеющее своим содержанием физический процесс, есть *действие* наблюдаемого психического процесса и следует во времени за ним. Так, положим, что кто-нибудь воспринимает ряд следующих друг за другом физических процессов *abcd*, которые находятся в причинной связи. Если эти процессы признаются столь же реальными, как те предполагаемые психические процессы *αβγδ*, внешнюю сторону которых они составляют, то оба ряда, действительно, параллельны. Но если с идеалистической точки зрения физический ряд *abcd* есть ряд восприятий в сознании наблюдателя, то утверждать параллелизм обоих рядов (Гейманс, Эббинггауз) — значит утверждать, что восприятие с содержанием *a* посредством какого-то психологического механизма вызывает восприятие с содержанием *b*, которое точно так же вызывает восприятие *c* и т. д., и что причинная связь этого ряда восприятий как раз соответствует той причинной связи, которая определяет последовательность процессов *αβγδ*. Такая «предустановленная гармония»<sup>18</sup> совершенно непонятна, и действительная

причинная связь здесь такова. Процесс  $\alpha$  для того, чтобы возникло восприятие его в виде  $a$ , должен воздействовать на душу наблюдателя. Процесс  $\beta$ , вызываемый процессом  $\alpha$ , должен в свою очередь воздействовать на наблюдателя, чтобы возникло восприятие  $b$ , и т. д. Между соответственными членами обоих рядов оказывается, таким образом, отношение причинной зависимости и временной последовательности, а не параллелизм. В эмпирическом рассмотрении действительности сторонники идеализма или спиритуализма могут, конечно, становиться на реалистическую точку зрения, т. е. рассматривать физический мир, как если бы он был не феноменальным, а столь же реальным, как и мир духовный, и могут, следовательно, соединять идеалистически-спиритуалистическую метафизику с эмпирическим параллелизмом. Гейманс и Паульсен считают такое соединение даже необходимым. По их мнению, именно потому, что физическое есть явление психического и что все психическое для внешнего восприятия проявляется или при известных условиях могло бы проявиться в чувственной форме, нужно с эмпирико-реалистической точки зрения рассматривать физический мир как замкнутое целое, в котором имеет свое выражение все психическое, и признавать, что *не душа* существует на физические тела и подвергается их воздействию, а *наше тело*, в частности мозг. Далее, так как физический мир на самом деле есть мир феноменальный, то физическим процессам соответствуют в истинно сущем духовном мире процессы психические. Буссе доказывает, что, исходя из спиритуализма или идеализма, можно прийти к пониманию эмпирического отношения души к телу и в смысле их взаимодействия. По его мнению, из того, что мы наделены способностью чувственного восприятия, совсем не следует, что в *принципе* все должно быть доступно нашему чувственному восприятию и что если мы не можем чего-либо воспринимать в чувственной форме, то это нужно приписать несовершенству наших органов чувств. Вполне мыслимо, что то обстоятельство, проявляются ли те или другие ве-

щи в чувственной форме, зависит и от особой природы этих вещей, а в таком случае можно допустить, что наша душа в чувственной форме не может проявляться и что наше тело есть явление не души, а системы монад. С эмпирико-реалистической точки зрения, физический мир не есть тогда замкнутое целое, и можно признавать, что душа, как таковая, действует на наше тело, а через него и на другие физические тела, и, наоборот, тело действует на душу (стр. 144–174). Буссе показывает далее, что, если исходить из идеалистически-спиритуалистической метафизики, то параллелистическое понимание эмпирического отношения души к телу наталкивается прямо на затруднения, которых для теории взаимодействия не существует. Однако возможность точки зрения параллелизма «дуалистического», для которого параллелизм психического и физического есть конечный и, может быть, необъяснимый факт мирового строя, побуждает, по мнению Буссе, исследовать вопрос о преимуществах той или другой теории независимо от связанных с ними метафизических воззрений (стр. 174–183).

Сторонники параллелизма (Вундт, Иодль), ссылаясь против теории взаимодействия на принцип причинности, утверждают, что физические процессы должны иметь физические причины и могут иметь только физические следствия и что причинная связь между душой и телом невозможна как невыразимая в форме уравнения затрачиваемого на одной стороне и приобретаемого на другой количества энергии. Но понятие причинности, понимается ли под причинностью только отношение закономерной связи или, как и следует в философской интерпретации, *воздействие* одной вещи на другую, не заключает в себе как логических ингредиентов ни принципа замкнутой физической причинности, ни закона сохранения энергии. Далее, причинная связь между явлениями однородными не более понятна, чем между явлениями разнородными. Напротив, воздействие души на тело есть *прообраз* всякой причинной связи. Теория взаимодействия, прямо подсказываемая опытом, является

точкой зрения более естественной, чем теория параллелизма, и более отвечающей принципу причинности и стремлению человеческого мышления к единству мироозерцания, так как мировая причинная связь признается единой, а не разорванной надвое (стр. 183–208).

Второй пункт спора касается тех следствий, которые вытекают из последовательного проведения принципа параллелизма. Отрицая воздействие психического на физическое, теория параллелизма должна всю эволюцию органической жизни объяснить чисто механически. Если биология (теория естественного отбора) рассматривает психические способности как важный фактор в развитии организмов и как могучее орудие «в борьбе за существование», то с принятием теории параллелизма нельзя говорить, что чувства представления и волевые импульсы направляют поведение живых существ и уже одним этим влияют на ход жизненных процессов. Для параллелистической теории (*Automatentheorie*<sup>19</sup>) жизненные процессы суть процессы автоматические, организм есть автомат, и все движения его нужно понимать по типу рефлекторных движений. Если Вундт и Иодль считают необходимым для объяснения органической эволюции признать вмешательство психических факторов, то это является с их стороны отречением от параллелизма. Теория автоматизма простирается и на самые сложные действия человека. Наконец, и все содержание культурной истории человечества является на внешней своей стороне результатом сплетения одних физических процессов. Ссылка на внутреннюю сторону этих процессов (Паульсен) неправильна, так как последовательный параллелист должен признавать, что физический ряд протекает так, как если бы психического совсем не было. Как ни абсурдна такая точка зрения, однако есть попытки чисто физиологического конструирования таких действий человека, которые обыкновенно истолковываются психологически. Все эти попытки (Циген, Мюнстерберг и др.) оказываются произвольными построениями,

принципиальная несостоительность которых обнаруживается уже в том, что на самом деле при этом руководствуются психологией (стр. 230–321). Теория параллелизма наталкивается и на другое затруднение. Из принципа параллелизма следует, что все особенности психического ряда должны быть, конечно, иначе, но *соответственно* выражены в физическом ряде. Между тем для единительных, соотносящих функций сознания немыслимы физиологические коррелаты. Так, когда мы воспринимаем два предмета и различаем их, один, как находящийся вправо от нас, от другого, как находящегося влево от нас, то, конечно, каждому из двух восприятий может соответствовать определенный физиологический процесс в мозгу; но самое различие положения предметов в пространстве не есть особое восприятие или представление, наряду с теми двумя, которому соответствовал бы какой-нибудь третий физиологический процесс. Оно не есть также простое суммирование тех двух восприятий и не принадлежит к их содержанию, но устанавливается в сознании вместе с ними, и оба восприятия оказываются, таким образом, соотнесенными друг к другу. Между тем нельзя себе представить два соответствующих этим восприятиям физиологических процесса каким-нибудь образом соотнесенными друг к другу. И для единства сознания вообще нельзя указать коррелата на внешней стороне. Ограничивать же параллелизм только элементарными процессами (ощущениями), как это делает Вундт, запрещает принцип параллелизма (стр. 208–229). Последовательным параллелистам для проведения полного параллелизма остается исходить из характера и особенностей физического ряда и конструировать психический как соответствующий ему коррелат. И вот, как тело представляет собою не единство, а множественность только функционально соединенных частей, так и душа, т. е. внутренняя сторона тела, не есть *единое* и неделимое существо, не есть субстанция, а совокупность связанных друг с другом, но самостоятельных психических состояний «психом»

(*Psychomen oder Psychosen*<sup>20</sup>), т. е. представлений, чувств и т. д. Отрицание субстанциальности души, сказывающейся в единстве сознания, неизбежно для теории параллелизма, и психология параллелизма есть «психология без души»<sup>21</sup>, психология плюралистическая. Вундт и Паульсен как параллелисты должны отрицать субстанциальность души и отрицают ее; но насколько нельзя обойтись без признания субстанциальности души, указывает уже одно то обстоятельство, что на самом деле и они признают ее. Вся разница между субстанциалистами и ими состоит только в следующем. Первые особенно оттеняют то, что душа есть субстанция, но признают в то же время, что она не есть нечто существующее само по себе, позади или вне своих обнаружений, — вторые особенно оттеняют многообразие душевной жизни, но признают в то же время единую и связывающую это многообразие основу, «волю» (стр. 322—342).

Параллелистическое конструирование душевной жизни не может ограничиться отрицанием субстанциальности души. Как части тела слагаются в последнем счете из атомов («центров сил»<sup>22</sup>), так и все психические состояния, «психомы», составляются из первоначальных единиц, как бы психических атомов (*Mind-Stuff-theorie*<sup>23</sup>). Как все телесные процессы представляют собою комбинацию процессов элементарных и разрешаются в механику атомов, так и все проявления душевной жизни должны возникать как результат суммирования процессов элементарных и сводиться к чисто механическому соединению душевых атомов. «Ассоциация представлений»<sup>24</sup> должна стать типом всякой психической связи, и законы ассоциации должны всецело заправлять ходом душевной жизни. Психология параллелизма есть (Циген, Мюнстерберг) или должна быть психологией ассоциативно-механистической. Для признания самопроизвольности и свободы духа, частным проявлением которой нужно считать свободу воли, для признания творческих синтезов, вносящих нечто новое в синтезируемые элементы, для признания своеобразной законо-

мерности, логической и этической, на почве параллелизма не может быть места. Апперцептивная и волюнтаристическая психология Вундта несовместима с параллелизмом. Насколько параллелизм несовместим с истинным характером душевной жизни, Буссе иллюстрирует следующей антиномией. Необходимость того или другого ряда мозговых процессов определяется физико-химическими законами, т. е. законами природы. Последовательный параллелист должен признавать, что закономерность психическая, как внутренняя сторона закономерности физической, аналогичным образом, т. е. чисто механически, определяет необходимость параллельного ряда процессов психических. Логические законы не суть тогда нормы, которым мы свободно подчиняемся в своем мышлении с целью достижения истины, а такие же «естественные» законы, как законы природы. Тот или другой логический вывод оказывается тогда не логически необходимым, а психически вынужденным, и логическое мышление утрачивает свой автономный характер. Можно идти дальше и сказать, что ряд мыслей, составляющих какое-нибудь логическое умозаключение, косвенно определяется закономерностью параллельного ему ряда мозговых процессов, а в таком случае допустимо, что по физико-химическим законам оказался бы необходимым такой мозговой процесс, что в параллель ему оказалась бы необходимой мысль логически невозможная. Эта антиномия для параллелизма неразрешима. Вообще, теория параллелизма приводит к такому воззрению на совокупную духовную действительность, которая мало отличается от материалистического. Это применимо и к идеалистическому параллелизму, так как если все особенности духовного мира должны обнаруживаться внешним образом в мире явлений, следует заключать, что механический строй физического мира коренится как в своей основе в аналогичном строении духовного мира. Вся разница между материализмом и параллелизмом состоит в том, что первый считает последними элементами действительности *физические* атомы, а вто-

рой в параллель им или как основу их признает еще и едва различимые от них *психические атомы*. По существу же мир остается только огромным механизмом, в котором свобода нашей воли, наши этические идеалы и религиозные запросы обращаются в иллюзии. Следовательно, притязание сторонников параллелизма на примирение знания и веры оказывается неоправданным (стр. 342–370). Буссе указывает далее на несостоятельность попыток Паульсена и Фехнера показать совместимость «постулата бессмертия души» с параллелистическим учением (стр. 370–376).

В противоположность параллелистическому учению теория взаимодействия оставляет за духовной жизнью ее своеобразный и самобытный характер и уже тем самым более отвечает идеальным запросам человеческого духа. К тому же она является естественным, даже необходимым следствием идеалистического миросозерцания (стр. 380–382). Но ее опровергают ссылкой на принцип замкнутой физической причинности и на принцип сохранения энергии. Буссе доказывает, что принцип замкнутой физической причинности не есть положение самоочевидное, а может черпать свою доказательную силу только в опыте. Можно признать законным применение его к процессам в мире неорганическом, но простирать по аналогии его силу и на процессы в мире органическом нельзя уже потому, что здесь (по крайней мере, на высших ступенях органической жизни) мы наталкиваемся на нечто новое, — именно, на явления психические и на эмпирическую связь их с процессами нервно-мозговыми. Если к тому же есть положительные аргументы в пользу психофизического взаимодействия, то опровергать эти аргументы принципом замкнутой физической причинности — значит допускать *circulus in demonstrando*<sup>25</sup> (стр. 384–403).

Что касается принципа сохранения энергии, то в данном случае Буссе расходится с другими сторонниками теории взаимодействия, считая несостоятельными все попытки примирить ее с этим принципом. Прежде всего он от-

клоняет воззрение (Кюльпе<sup>26</sup>, Штум-*<п>ф*<sup>27</sup>, Гrot<sup>28</sup>, Остwald<sup>29</sup>), которое признает наряду с физической энергией *психическую* и превращаемость ее в энергию физическую и обратно. Правда, Буссе признает, что нет оснований считать все формы энергии механическими энергиями и что с этой стороны нельзя сделать возражений против теории «психической энергии»; но, по его мнению, против нее говорят факты душевной жизни (*самовозрастание духовной энергии*). Кроме того, теория эта непригодна потому, что принцип сохранения энергии можно понимать как принцип, требующий неизменности общей суммы *физической* энергии. Из такого понимания принципа сохранения энергии исходят прочие попытки примирения теории взаимодействия с этим принципом. По теории Штум-*<п>фа*, физический процесс может в качестве причины иметь одновременно два действия: *физическое*, на произведение которого затрачивается энергия, и наряду с ним *психическое* без затраты энергии на последнее (*Doppeleffekttheorie*<sup>30</sup>). Так, ощущение является последствием нервного процесса наряду с физиологическими последствиями этого процесса. Далее, какой-нибудь физический процесс может иметь одновременно две причины: *физическую* и наряду с ней *психическую* без того, чтобы от содействия последней получалось приращение энергии (*Doppelursachentheorie*<sup>31</sup>). Так какой-нибудь процесс в двигательных нервах возникает благодаря не одним только физиологическим условиям, но и при содействии психической причины (аффекта, волевого импульса). Против теории двойного действия Буссе возражает, что о воздействии тела на душу можно говорить только в том случае, если тело затрачивает энергию, так как затраты энергии есть необходимый ингредиент самого понятия *воздействия*, когда речь идет о *физических* агентах. Если признают, что тела, действуя друг на друга, затрачивают энергию, то нет оснований для исключения такой затраты энергии при действии тела на душу. Что касается теории двойной причины, то, по мнению Буссе, говорить, что

тело подверглось воздействию, можно только в том случае, если в теле получается приращение энергии. При наличии сти двойной причины приращение энергии в подвергшихся воздействию элементах тела, правда получается, но целиком на счет затраты энергии другими элементами тела, а в таком случае телесное движение возникло бы и было бы *таким же* и без участия психической причины. Другой исход предполагает Венчер<sup>32</sup>. По его мнению, воздействие души на тело нужно понимать таким образом, что душа является причиной *разряжения* накопленной в теле (в мозгу) потенциальной энергии в кинетическую. Буссе указывает на то, что разряжение потенциальной энергии в кинетическую предполагает устранение препятствия к этому, т. е. предполагает «разряжающий» процесс, который должен сопровождаться затратой энергии на стороне агента разряжающего и приращением ее на стороне препятствий. И вот когда «разряжающим» процессом является процесс психический, в теле получается приращение энергии без эквивалентной затраты ее, и принцип сохранения энергии оказывается нарушенным. Наконец, указывают (Гартман<sup>33</sup>, Кроман<sup>34</sup>) на то, что воздействие души может изменять *направление* телесных движений, не увеличивая их скорости и, следовательно, не увеличивая количества энергии в теле, как это бывает, например, в том случае, когда к какому-нибудь движущемуся телу приложена система сил под известным углом к направлению движения. По мнению Буссе, изменение направления движения *всегда* предполагает приращение энергии в движущемся теле, если не в форме кинетической энергии, то в форме «энергии тепловой», «энергии положения» и т. д., а при воздействии души для этого приращения нет соответственной затраты.

Решение вопроса, предлагаемое самим Буссе, сводится к следующему. Указав на то, что принцип сохранения энергии не есть положение самоочевидное, он различает в нем вслед за Вундтом два момента: *принцип эквивалентности* (*Äquivalenzprinzip*) и *принцип постоянства* (*Konstanzprin-*

*zip*). Согласно первому принципу, добытому опытным путем, можно утверждать только то, что «если при взаимодействии *тел* (будь они составные части мира неорганического или органического) в одном месте затрачивается определенное количество энергии, то в другом появляется такое же количество энергии в той же или другой форме»<sup>35</sup>.

Относясь только к взаимодействию физических агентов, «принцип эквивалентности» нисколько не исключает взаимодействия между душой и телом. Напротив, «принцип постоянства» такое взаимодействие безусловно исключает, но самый «принцип постоянства» не доказан и не может быть доказан. Он мог бы быть выведен из «принципа эквивалентности», но только в том случае, если бы можно было доказать, что физический мир есть замкнутая система, недоступная для влияния извне (т. е. для воздействия факторов, к ней не принадлежащих) и сама не простирающая влияния ни на что вне ее. Таким образом, обнаруживается, что «принцип постоянства» опирается на принцип замкнутой физической причинности, а следовательно, и падает вместе с ним (стр. 404–474).

В заключительной части книги (стр. 475–482) Буссе набрасывает эскиз мирового целого с точки зрения теории взаимодействия, исходя при этом сначала из предположения реальности физического мира, а потом указывая, как меняется картина мира, если стать на почву спиритуализма (монадологического), к которому склоняется сам, или на почву «объективного идеализма» (имманентной философии).

Труд Буссе разработан в некоторых отделах чуть не энциклопедически. Автор знакомит читателя со всем разнообразием мнений даже относительно частностей вопроса и, приводя *in extenso*<sup>36</sup> выдержки как из больших трудов и специальных монографий, так и из многочисленных журнальных статей, дает много материала для объективного суждения о вопросе.

## Примечания

- <sup>1</sup> Рецензия была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» (1904. Кн. II (72). С. 250–262). Благодарю М. С. Сысоева за экспертную помощь при работе над примечаниями к этой статье.
- <sup>2</sup> Буссе, Людвиг (Busse, Ludwig; 1862–1907) — немецкий философ, историк философии и психолог, занимал должность профессора в Ростокском, Мюнстерском и Галльском университетах. Находился под влиянием Г. Лотце. Буссе — представитель идеалистической метафизики: физический мир для него — видимость для воспринимающего ума. Его сочинение «Geist und Körper, Seele und Leib» — классический труд рубежа XIX–XX вв. по психофизической проблеме. Сочинения: «Philosophie und Erkenntnistheorie» («Философия и эпистемология», 1894), «Die Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele und das Gesetz zur Erhaltung der Energie» («Взаимодействие тела и души и закон сохранения энергии», 1900), «Geist und Körper, Seele und Leib» («Дух и плоть, душа и тело», 1903), «Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit» («Мировоззрения великих философов современности», 1917) и др.
- <sup>3</sup> За и против (лат.).
- <sup>4</sup> Вундт, Вильгельм (Wundt, Wilhelm Maximilian; 1832–1920) — немецкий психолог, физиолог, философ и языковед, основатель экспериментальной психологии; занимал должность профессора в университетах Гейдельберга, Цюриха, Лейпцига. Под психологией понимал науку о феноменах сознания, опирающуюся на экспериментальный метод (экспериментальную интроспекцию), считал, что физиологический и психологический процессы несводимы друг к другу, они протекают параллельно, подчиняясь разным закономерностям (принцип психофизического параллелизма). Основные сочинения: «Vorlesungen über die Menschen und Thierseele» («Лекции о разуме человека и животных», 1863), «Grundzüge der physiologischen Psychologie» («Принципы физиологической психологии», 1874), «Essays» («Опыты», 1885), «Ethik» («Этика», 1886), «System der Philosophie» («Система философии», 1889) и др.
- <sup>5</sup> Мюнстерберг, Гugo (Münsterberg, Hugo; 1863–1916) — немецко-американский психолог и философ, один из основоположников прикладной психологии (психотехники), автор концепции «волонтеристического идеализма» (учения о ценностях, созданного под влиянием И. Г. Фихте и баденской школы неокантинства). Профессор Фрайбургского университета, профессор Гарвардского университета (по рекомендации У. Джеймса). Разделял одну из версий психофизического параллелизма. Президент Американской психологической ассоциации (1898) и Американской философской ассоциации (1908). Автор книг «Grundzüge der Psychologie» («Основы психологии», 1900), «Psychology, General and Applied» («Общая и прикладная психология», 1914) и др.

- <sup>6</sup> Фехнер, Густав Теодор (Fechner, Gustav Theodor; 1801–1887) — немецкий физик, психолог, философ и писатель. Профессор Лейпцигского университета, основатель психофизики, один из основоположников экспериментальной эстетики. Находился под влиянием идей Ф. В. Й. Шеллинга, которые интерпретировал в духе панпсихизма; считал, что Вселенная одушевлена и материя является обратной стороной психического. Доказывал существование строгой математически вычисляемой зависимости между психическими и физическими явлениями. Сочинения: «Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre» («О физической и философской теории атомов», 1855, 1864), «Elemente der Psychophysik» («Элементы психофизики», 1860 и 1889), «Ueber die Seelenfrage» («К вопросу о душе», 1861); «Die drei Motive und Gründe des Glaubens» («Три мотива и причины веры», 1863); «Zur experimentalen Aesthetik» («Об экспериментальной эстетике», 1871), «In Sachen der Psychophysik» («В вопросах психофизики», 1877), «Revision der Hauptpunkte der Psychophysik» («Пересмотр основных положений психофизики», 1882) и др.
- <sup>7</sup> Паульсен, Фридрих (Paulsen, Friedrich; 1846–1908) — немецкий философ, педагог, автор работ по истории философии, этике, педагогике, метафизике. Занимал должность профессора философии и педагогики в Берлинском университете. Развивал идеи идеалистического монизма и пантенезма; находился под влиянием взглядов Г. Фехнера, В. Вундта, И. Канта и А. Шопенгауэра. Считал, что природа одушевлена и является проявлением психической жизни, универсальный принцип которой — воля, понимаемая как инстинкт. Ввел в литературу термин «волютизм». Среди его сочинений: «Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnisstheorie» («Попытка истории развития кантовской теории познания», 1875), «Was uns Kant sein kann?» («Чем может быть для нас Кант?», 1881), «Einleitung in die Philosophie» («Введение в философию», 1892), «System der Ethik» («Система этики», 1889) и др.
- <sup>8</sup> Гёффдинг (Гёффдинг), Гаральд (Харальд) (Høffding, Harald; 1843–1931) — датский философ, психолог и теолог. Профессор Копенгагенского университета. Испытал влияние С. Кьеркегора, но позже перешел на позиции позитивизма. Является представителем эмпирической психологии, сторонник теории психофизического параллелизма, был критиком спиритуализма и материализма. Автор книг: «Geschichte der neueren Philosophie» («История новейшей философии», 1894–1895), «Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung» («Очерки психологии, основанной на опыте», 1896), «Religionsphilosophie» («Философия религии», 1901), «Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben» («Человеческое мышление, его формы и задачи», 1910) и др.
- <sup>9</sup> Гейманс, Герард (Heymans, Gerardus; 1857–1930) — голландский психолог и философ, профессор психологии в Университете Гронингена. Ос-

новоположник экспериментальной психологии в Нидерландах. Полагал, что философия должна быть построена на эмпирическом методе, в основе философии должны лежать факты; однако не считал, что все выводимо из опыта (например, логические законы). В решении психофизической проблемы придерживался позиции психического монизма; считал, что реальность состоит из разума. Находился под влиянием Г. Фехнера. По мнению Гейманса, все существующее является частью Мирового Сознания, все взаимосвязано. Утверждал, что законы психологии могут быть сформулированы подобно законам естественных наук. Автор книг «*Einführung in die Metaphysik, auf Grundlage der Erfahrung*» («Введение в метафизику на основе опыта», 1905), «*Einführung in die Ethik, auf Grundlage der Erfahrung*» («Введение в этику на основе опыта», 1914), «*Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen*» («Законы и элементы научной мысли, учебник по теории познания в основных положениях», 1915) и др.

<sup>10</sup> Алоис (Алоиз), Риль (Alois, Adolf Riehl; 1844–1924) — австрийский философ-неокантинец, представитель реалистического направления, родонаучальник критического реализма. Профессор философии в университетах Граца, Фрайбурга, Киле, Галле, Берлина, почетный доктор Принстонского университета. Алоис критиковал метафизику как отживший тип мировоззрения, считал, что философия сводится к теории познания и методологии естественных наук. Психическая жизнь, согласно философу, является продуктом естественной эволюции, при этом он отрицал эволюционное происхождение логических и математических понятий. Автор сочинений: «*Der philosophische kriyizismus und seine bedeutung für die positive Wissenschaft*» («Философский критицизм и его значение для позитивной науки», 1876), «*The principles of the critical philosophy*» («Принципы критической философии», 1894); «*Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*» («Фридрих Ницше, художник и мыслитель», 1897); «*Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*» («Введение в современную философию», 1903), «*Systematische philosophie*» («Систематическая философия», 1907 (совместно с В. Дильтеем)); «*Der philosophische kritizismus, geschichte und system*» («Философский критицизм, история и система», 1908).

<sup>11</sup> Йодль (Йодль), Фридрих (Jodl, Friedrich; 1849–1914) — австрийско-немецкий философ и психолог, последователь антропологизма Л. Фейербаха. Профессор философии в университетах Мюнхена, Праги, Вены. Называл свои взгляды «натуралистическим монизмом». Отрицал идеализм, которому противопоставлял критически истолкованный реализм, ориентированный на физическую действительность. Разум, согласно Йодлю, заложен в основе мира как возможность; мышление обнаруживает мир и воспроизводит его. Сочинения: «*Leben und Philosophie David Hume's*» («Жизнь и философия Дэвида Юма», 1872); «*Die Kulturgeschichtschreiber*»

bung, ihre Entwicklung und ihr Problem» («Историография культуры, ее развитие и ее проблемы», 1878), «Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie» («История этики в современной философии», 1882–1889); «Volkswirtschaftslehre und Ethik» («Экономика и этика», 1886).

<sup>12</sup> Циген, Теодор (Ziehen, Theodor; 1862–1950) — немецкий философ, психолог, психиатр, представитель ассоциативной психологии, основанной на физиологии; профессор университетов Уtrechtа, Галле и Берлина. Основой его философской системы была психология. Циген отстаивал «принцип имманентности», согласно которому выйти за пределы данного в опыте невозможно, и позицию монистического позитивизма. Считал, что первично данное психофизически нейтрально, но может выступать и как физическое, подчиненное принципам закона причинности, и как психическое. Автор книг: «Leitfaden der physiologischen Psychologie» («Руководство по физиологической психологии», 1893); «Psychophysiologische Erkenntnistheorie» («Психофизиологическая теория познания», 1898), «Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben» («Об общих отношениях между мозгом и психической жизнью», 1902) и др.

<sup>13</sup> Спולדинг (Шпаульдинг), Эдуард Глисон (Spaulding, Edward Gleason; 1873–1940) — американский философ, представитель неореализма; профессор Принстонского университета. В основе учения американского неореализма лежит теория «независимости имманентного», согласно которой независимость бытия от сознания не означает отсутствия каких-либо отношений между ними. Согласно неореалистам, реальность объектов не зависит от познавательных отношений, в которые они вступают. Сполодинг разделял все сущности, выявляемые в ходе анализа, на существующие в пространстве и времени (физические объекты), существующие во времени и вне пространства (психические явления) и существующие идеально вне пространства и времени (логико-математические объекты). Сочинения: «Beiträge zur Kritik des Psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik» («Вклад в критику психофизического параллелизма с точки зрения энергетики», 1900), «The New Rationalism» («Новый реализм», 1918), «A World of Chance» («Мир случая», 1936).

<sup>14</sup> Спенсер, Герберт (Spencer, Herbert; 1820–1903) — английский философ и социолог, политический мыслитель, представитель позитивизма. Основой психологии Спенсера является теория эволюции; в его взглядах переплетаются влияния позитивизма, эволюционного подхода и ассоциализма. Спенсер считал, что психика является механизмом адаптации к среде и возникает на определенном этапе эволюции. Полагал, что человеческий разум подчиняется законам природы, которые могут быть открыты в рамках общей биологии; он распространял теорию эволюции и на развитие человеческого разума. Развитие душевной жизни от ее простейших и низших форм, наблюдавших у микроорганизмов, до человека включительно

представляет непрерывный переход от рассеянного к сплоченному, от однородного к разнородному, от неопределенного к определенному. Сознание возникло на некоторой ступени эволюции живого мира из сферы бессознательного. Общие законы душевной жизни, то есть всеобщие и необходимые свойства ощущений и чувствований, представляют также продукт эволюции. Сочинения: «System of Synthetic Philosophy» («Система синтетической философии», 1862–1898), «The Principles of Psychology» («Принципы психологии», 1870, 1880) и др.

<sup>15</sup> Бен (Бэн), Александр (Bain, Alexander; 1818–1903) — английский психолог, философ и педагог; представитель ассоциативной психологии. Считал, что между психическими и физиологическими процессами существует неразрывная связь, которая состоит в сопутствии одних явлений другим. Все психические процессы имеют две стороны: психологическую и физиологическую, которые протекают одновременно и параллельно друг с другом, так в концепции Бена трактуется психофизический параллелизм. Среди его сочинений: «The Senses and the Intellect» («Чувства и интеллект», 1885), «The Emotions and the Will» («Эмоции и воля», 1859), «Mind and Body» («Душа и тело», 1873) и др.

<sup>16</sup> Карус, Карл Густав (Carus, Carl Gustav; 1789–1869) — немецкий физиолог, философ, психолог, художник. На его философские взгляды оказала влияние система И. Г. Фихте и мировоззрение И. В. Гёте (органицизм). Карус полагал, что между органическим и неорганическим нет разрыва, считал тело отражением души — бессознательного творческого начала, определяющего развитие организма. Он был одним из первых ученых, который указал на бессознательное как на существенную основу психики. Карус является предшественником психосоматики и глубинной психологии. Автор книг: «Symbolik der menschlichen Gestalt» («Символика человеческого облика», 1853), «Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele» («Псюхе. К истории развития души», 1846) и др.

<sup>17</sup> Эббинггауз, Герман (Ebbinghaus, Hermann; 1850–1909) — немецкий психолог. Преподавал в университетах Берлина, Бреслау, Галле. Понимал психологию исключительно как естественнонаучную дисциплину. Положил начало экспериментальному изучению высших психических функций, расширив область экспериментальной психологии, которая была ограничена у В. Вундта и Г. Фехнера сферой элементарных сенсорных процессов. Был сторонником психофизиологического параллелизма: психические явления и нервная система представляют собой одну и ту же систему, являющую себя в различных формах. Основные сочинения: «Über das Gedächtniss» («О памяти», 1885); «Grundzüge der Psychologien» («Основы психологии», 1897–1902).

<sup>18</sup> Теория Г. В. Лейбница, которая объясняет согласованное взаимодействие первичных субстанций (монад), не имеющих, согласно «Монадологии»,

«окон», т. е. замкнутых в себе. Согласно Лейбничу, душа (монада) и тело, представляющее собой совокупность низших монад, действуют независимо друг от друга, источником их согласованности является порядок, установленный Богом.

<sup>19</sup> Теория автоматизма (*нем.*).

<sup>20</sup> Психомы или психозы (*нем.*).

<sup>21</sup> «Психология без души» — позитивистско-эмпирическая психология, выстраивающая себя по образцу естественнонаучной дисциплины; так назвал свою программу немецкий философ-неокантианец, психолог Ф. Ланге (1828–1875).

<sup>22</sup> «Атомы как центры сил» — оригинальная концепция, разработанная хорватским философом, физиком, математиком и астрономом Руджером Иосипом Бошковичем (Bošković, Ruder Josip; 1711–1787). Основываясь на учении Г. В. Лейбница о монадах и И. Ньютона о силах, в своем главном сочинении «Теория натуральной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе» («Philosophiae naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium», 1758) Бошкович развивает концепцию динамического атомизма, согласно которой вещество представляют собой систему материальных точек, между которыми в зависимости от расстояния действуют силы притяжения и отталкивания.

<sup>23</sup> Теория разума (*нем.*).

<sup>24</sup> Согласно Т. Цигену, «ассоциация понятий» лежит в основе образования понятий.

<sup>25</sup> Круг в доказательстве (*лат.*).

<sup>26</sup> Кюльпе, Освальд (Külpe, Oswald; 1862–1915) — немецкий философ, психолог, один из основоположников критического реализма, экспериментальной эстетики и психологии мышления, создатель Бюрцбургской школы психологии мышления. Ученник В. Вундта. Профессор философии и эстетики в университетах Бюрцбурга, Бонна и Мюнхена. Кюльпе разработал новое представление о мышлении, которое не сводится к сенсорному восприятию или ассоциации, но рассматривает мышление как акт усмотрения отношений, имеющий свою детерминацию — цель и мотив. Сочинения: «Grundriss der Psychologie» («Очерк психологии», 1893), «Einführung in die Philosophie» («Введение в философию», 1895), «Vorlesungen Über Psychologie» («Лекции по психологии», 1922) и др.

<sup>27</sup> Штумпф, Фридрих Карл (Stumpf, Friedrich Carl; 1848–1936) — немецкий философ, психолог и музыковед. Профессор университетов в Бюрцберге, Праге, Галле, Мюнхене, Берлине. Считал предметом психологии функции (или акты), т. е. действия субъекта, направленные на формирование понятий, суждений, эмоционально-волевых переживаний: интеллектуальные и эмотивные. Психические функции он отличал от феноменов (представ-

ляющих собой содержание чувств или воображения), изучением которых занимается феноменология — особая предметная область, связанная с философией. Автор книг: «Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung» («О психологическом происхождении идеи космоса», 1873), «Tonpsychologie» («Психология музыкальных восприятий», 1883, 1890), «Leib und Seele» («Тело и душа», 1903), «Erscheinungen und Funktionen» («Явления и психические функции», 1907), «Zur Einteilung der Wissenschaften» («О классификации наук», 1907), «Philosophische Reden und Vorträge» («Философские выступления и лекции», 1910), «Gefühl und Gefühlsempfindung» («Чувства и ощущения», 1928) и др.

<sup>28</sup> Гrot, Николай Яковлевич (1852–1899) — русский философ и психолог. Профессор Историко-филологического института князя Безбородко в Нежине, Новороссийского в Одессе и Московского университетов; председатель Московского психологического общества, основатель и редактор журнала «Вопросы философии и психологии». Развивал идеи В. Остwaldа и К. Ласвица, считал, что понятие психической энергии так же реально, как и понятие физической энергии, полагал, что последняя может переходить в психическую и наоборот. Сочинения: «Психология чувствований в ее истории и главных основах» (1879–1880), «Джордано Бруно и пантеизм» (1885), «О душе в связи с современным учением о силе: Опыт философского построения» (1886), «Значение чувства в познании и деятельности человека» (1889), «Что такое метафизика» (1890), «Понятие о душе и психической энергии в психологии» (1897) и др.

<sup>29</sup> Ostwald, Вильгельм Фридрих (Ostwald, Wilhelm Friedrich; 1853–1932) — немецкий физикохимик, философ. Профессор Рижского политехнического училища, Лейпцигского университета; иностранный член-корреспондент Петербургской АН; лауреат Нобелевской премии по химии (1909). Разработал философскую концепцию «энергетизма», согласно которой энергия является единственной субстанцией, а материя — форма ее проявления. После смерти Э. Геккеля возглавлял «Союз монистов». Философские взгляды Остwaldа подвергались резкой критике со стороны ученых — А. Больцмана, М. Планка, А. Г. Столетова и др. Среди его сочинений: «Vorlesungen über Naturphilosophie» («Натурфилософия», 1901), «Grundriß der Naturphilosophie» («Основы натурфилософии», 1908), «Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaften» («Энергетические основы исследований культуры», 1909), «Monistische Sonntagspredigten» («Монистические воскресные проповеди», 1911–1916); «Die Philosophie der Werte» («Философия ценностей», 1913).

<sup>30</sup> Теория двойного эффекта (нем.).

<sup>31</sup> Теория двойной причинности (нем.).

<sup>32</sup> Венчер, Макс (Wentscher, Max; 1862–1942) — немецкий философ, профессор философии университета Бонна. Областью его исследовательских

интересов является метафизика, этическая проблематика и история философии. Сочинения: «Über physische und psychische Kausalität und das Prinzip des Psycho-physischen Parallelismus» («О физической и психологической причинности и принципе психофизического параллелизма», 1896), «Ethik» («Этика», 1902/1906), «Einführung in die Philosophie» («Введение в философию», 1916), «Erkenntnistheorie» («Эпистемология», 1920), «Fechner und Lotze» («Фехнер и Лотце», 1925), «Metaphysik» («Метафизика», 1928), «Geschichte der Ethik» («История этики», 1931) и др.

<sup>33</sup> Гартман, Эдуард фон (Hartmann, Eduard von; 1842–1906) — немецкий философ-иррационалист. Испытал влияние волонтаризма А. Шопенгауэра и «философии тождества» Ф. В. Й. Шеллинга. Считал основой всего сущего бессознательное (или сверхсознательное) метафизическое начало, соединяющее в себе в качестве чистой возможности волю и представление (идею). Разделял позиции панпсихизма, полагал, что зачатки сознания присущи неживой природе, рассматривал атомы как элементарные акты метафизической воли. Физическое и психическое, с точки зрения Гартмана, являются формами проявления бессознательного. Сочинения: «Philosophie des Unbewußten» («Философия бессознательного», 1869), «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins» («Феноменология нравственного сознания», 1879), «Das religiöse Bewusstsein der Menschheit» («Религиозное сознание человечества», 1882), «System der Philosophie im Grundriss» («Система философии в очерках», 1907–1909), «Kategorienlehre» («Категории», 1923).

<sup>34</sup> Кроман, Кристиан Фредерик Вильгельм (Kroman, Kristian Frederik Vilhelm; 1846–1925) — датский философ. Профессор Копенгагенского университета. Поддерживал теорию психофизического взаимодействия, считал, что за психическими состояниями и деятельностью стоит единство, но кроме этого наука ничего не может сказать о душе. Автор книг: «Den exakte videnskabs indlaeg i problemet om sjælens existens» («Вклад точной науки в проблему существования души», 1877), «Vor Naturerkendelse» («О познании природы», 1883), «Kortfattet taenk- og sjælslaere» («Краткий учитель мысли и души», 1882), «Ethik» («Этика», 1904); «Matematikken og erkendelseslaeren» («Математика и познание», 1920) и др.

<sup>35</sup> Busse L. Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig: Verlag der Dürrschen buchhandlung, 1903. P. 455–456.

<sup>36</sup> Полностью, без сокращений (лат.).

Примечания Ксении Ворожихиной

---

## Прагматизм. Новое течение в области философии<sup>\*1</sup>

Вы никогда не станете большим философом, пока не согласитесь сделать самого себя смешным и смеяться над своими собственными идеями так же хорошо, как над идеями других. Ибо, если бы истина не казалась чем-то смешным и парадоксальным, то полагаете ли вы, что заблуждение было бы столь обычным, столь банальным, имело бы столь важный вид и было бы в такой чести?

F. C. S. Schiller. *Studies in Humanism*<sup>2</sup>

### I

Когда несколько лет тому назад в американских и английских философских журналах появились статьи за и против учения, выступавшего под именем «прагматизма»<sup>3</sup>,

---

Критическому рассмотрению прагматизма, излагаемого в печатаемой статье, редакция «Русской Мысли» предполагает посвятить специальную статью одного из своих ближайших сотрудников. Поименованные в статье г. Лазарева произведения Джемса «Прагматизм» и «Многообразие религиозного опыта» выйдут в скором времени в издании «Русской Мысли» под редакцией С. В. Лурье (примечание редакции «Русской Мысли»).

то на первых порах могло казаться, что философская литература обогатилась не новым учением, а новым термином и только. К тому же это учение само, по-видимому, не притязало на какую-либо исключительную новизну. Напротив, оно охотно связывало себя с традиционным английским эмпиризмом, с утилитариализмом, с волонтаризмом и с другими весьма почтенными, правда, но достаточно примелькавшимися учениями, и, казалось, похоже было на то, что в pragmatism предлагалось нечто безнадежно-экlecticское или даже только «формулы для практического обихода, формулы, предназначенные для того, чтобы сделать некоторые истины доступными для деловых людей, вообще для людей действия, мало требовательных по части логики и критики»<sup>4</sup>. Американское происхождение учения и само лингвистическое родство термина «прагматизм» (от греческого πρᾶγμα — дело, действие) со словами «практика» и «практический» предрасполагали к тому, чтобы видеть в новом учении типичное выражение практического американского духа. Во всяком случае, сколько-нибудь серьезное значение присваивалось прагматизму, по-видимому, столь мало, что немецкие философские журналы, обычно столь осведомленные, хранили о нем до начала минувшего года ничем, кажется, не прерываемое молчание.

К счастью для судеб нового философского движения (ибо сейчас это уже целое движение, и весьма значительное), во главе его оказались такие люди, как Вильям Джемс<sup>5</sup> и Фердинанд Шиллер<sup>6</sup>: первый — психолог со слишком крупным именем, чтобы можно было долго игнорировать идеи, которые он так горячо защищал, и оба — совсем не заурядные мастера стиля и неутомимые полемисты. В лагере неогегелианцев, которым в последние десятилетия принадлежит гегемония в философском мышлении Англии и Америки<sup>7</sup>, прагматистов, особенно Шиллера, тогда только младшего преподавателя Оксфордского университета, встретили сначала довольно высокомерно, и в то время как Джемсу, признавая его заслуги в психологии, отказывали

в «связности философского мышления», с Шиллером разговаривали в тоне, в каком исправляют ученика, не очень твердого по части некоторых понятий логики и теории познания. Казалось, достаточно было для вразумления его разъяснить ему, что «истина» по самому своему понятию есть нечто вечное и абсолютное, что она возвышается над всяkim индивидуальным хотением, что наши суждения тем более приближаются к ней, чем более они являются делом «чистого интеллекта» и т. п. Но прагматисты, по-видимому, упорствовали в своих заблуждениях. Мало того. В целях самозащиты они перешли к нападению, старались формулировать свои положения еще с большей резкостью и развернуть вытекающие из них следствия, чтобы вызвать противника на бой по всей линии. Они не только настаивали, что их противники именно в логике и теории познания не могут свести концы с концами, но и указывали им, что оружие «борьбы против натурализма» давно выпало из их устальных рук, что хваленая «духовная природа реальности» сведена ими к одной форме, что их «абсолютный идеализм» на самом деле страшилище для свободы и запросов живой человеческой души и что лучше уже самый прямолинейный материализм, который к тому же честнее. Словом, они нападали и на их логику, и на их метафизику, этику, религиозное учение. Дерзновенность выступления была превзойдена разве только дерзновенностью самих идей. Под общей скобкой то «трансцендентализма», то «интеллектуализма» или «рационализма» они бросали вызов всему потоку канто-гегельянского мышления, чуть ли не всему «современному идеализму» и одновременно развивали мысли, что истина совсем не должна быть одной и той же для всех, что человек делает истину, что человек делает действительность. Это было уже слишком. «Весь рационализм поднялся против них»<sup>8</sup>. Фрэнсис Брэдли<sup>9</sup>, признанный вождь англо-гегельянской школы, обрушился на Шиллера с самой резкой критикой. «Если бы последний понимал свое собственное учение, — писал Брэдли, — то он должен был бы

считать разумной любую цель, сколь она ни была бы превратной, если только кто-нибудь настаивает на ней лично, и любую идею, хотя бы самую безумную, признавать истиной, если только кто-нибудь хочет иметь ее за истину»<sup>10</sup>, и этот отзыв стал излюбленной формулой для характеристики доктрины Джемса и Шиллера. На них посыпались обвинения в порождении интеллектуальной анархии, им отказывали в понимании самых элементарных соображений, их поднимали на смех...

Но они уже более не были одиноки. Не только в Америке и Англии явились единомышленники. Во Франции они нашли поддержку в философии профессора Бергсона, вообще в родственном течении так называемой «философии действия» (*philosophie de l'action*)<sup>11</sup>. В Италии их идеи были приняты с энтузиазмом группой молодых, смелых последователей во главе с Джованни Папини, образовавших во Флоренции особый «клуб» прагматистов и пропагандировавших учения Джемса и Шиллера как некое новое откровение<sup>12</sup>. В Дании королевская академия наук объявила отношение прагматизма к критицизму темой для сочинения на международную премию, ту самую, для снискания которой Шопенгауэр когда-то написал свое «Основоположение морали». Венский профессор Иерузалем<sup>13</sup> заявил о своем присоединении к прагматизму. Американские, английские, французские философские журналы полны статей о новом учении. В начале прошлого года заговорили о нем и немецкие журналы. Движение продолжает расти, и полемика не утихает. И, замечательное дело, если отойти в сторону от кругов, непосредственно заинтересованных в полемике, и обратиться к авторам, стремящимся дать объективное изложение и критику прагматизма, то оказывается, что еще и теперь затрудняются в понимании и оценке этого учения. Наиболее добросовестные обозреватели, после всех своих толкований и сопоставлений, под конец все же недоумеваются. «То кажется, — пишет, например, один, — что прагматизм только новое слово, за которым

скрываются самые старые и избитые доктрины; то кажется, что он разрешается в самые неслыханные парадоксы». «Кажется, — пишет другой, — что прагматизм, подобно Протею, меняется под нашими руками как раз, когда мы думаем, что мы уже крепко схватили его и закрепили»<sup>14</sup>. Ввиду всей этой разноголосицы, ввиду недоброжелательной критики одних, дифирамбических превознесений других и искреннего недоумения третьих, возникает вопрос, в чем источник внушаемого прагматизмом интереса. Воспроизведение ли это старого, которому мастерство пера придало вид новизны? Или нечто новое, но сомнительной ценности, так что и порождаемый в некоторых кругах энтузиазм только незддоровое опьянение, — черта нередкая в переходное время? Или в самом деле в тех тенденциях, которые нашли себе выражение в прагматизме, некая новая заря брезжит над философами, как верит Джемс?

В чем сущность этой новой философии, ее движущая сила или, по крайней мере, наиболее характерные моменты?

Ответить на этот вопрос далеко не легко. Не говоря уже о дифференциации мнений, замечаемой с самого начала в пределах самого направления, даже и последние по времени труды самых крупных, составляющих центральное ядро школы и наиболее родственных по духу прагматистов, Джемса и Шиллера, не дают еще систематического изложения их учения. Ни последняя книжка Джемса «*Pragmatism*», представляющая собою восемь публичных лекций, читанных в конце 1906 г. и в начале 1907 г. в Бостоне и Нью-Йорке, ни «*Этюды о гуманизме*» Шиллера (*«Studies in Humanism»*. London, 1907), наполовину составленные из появившихся ранее по разным вопросам и поводам журнальных статей, не удовлетворяют этой цели. Правда, прагматистам приходилось уже много раз формулировать свои взгляды, но само обилие многообразных формулировок, далеко не согласованных, а одновременно краткость и потому именно эластичность отдельных положений, вредят целостности впечатления. К тому же внезап-

ность, с которой выросло движение, застигло как бы врасплох самих прагматистов. Они не выступали с какой-нибудь готовой системой, но потом под давлением запросов и нападок приходилось нередко *ad hoc* облекать в формулы то, что, может быть, было еще только настроением. Вместе с тем ввиду полемики часто подбирался любой аргумент, хотя бы и чуждый духу учения, если только он годился как оружие; привлекались для подкрепления взгляды, которые приближались к прагматизму разве только по касательной, и даже менее удачные формулы, раз принятые, упрямо отстаивались путем внесения таких поправок, которые, почти отменяя их смысла, сохраняли видимость. А главное, новая философия еще не выкристаллизовалась: она еще в процессе становления. Сейчас под общим знаменем прагматизма идут еще самые разнообразные мыслители. Союзы еще заключаются и вновь расторгаются. «Много бесплодных прений было бы избегнуто, — говорит сам Джемс, — если бы наши критики готовы были подождать, пока мы доведем нашу задачу до конца»<sup>15</sup>. При таких условиях всякая характеристика прагматизма в его целом может быть только предварительной, и даже более ограниченная задача характеризовать прагматизм Джемса и Шиллера вряд ли может быть свободной от некоторой доли субъективной интерпретации.

И вот да позволено будет уже наперед сказать, что действительный пафос прагматизма кроется не в его логических учениях, а в области религиозно-метафизической. Учения о методе, о критерии и природе истины имеют у Джемса и Шиллера по преимуществу служебное значение и приобретают свой истинный смысл только в приложении к вопросам, стоящим на границе между метафизикой и религией. Именно потому одни формулы оказываются заместимыми другими, далеко не однородными, если только они дают право на те же выводы. И это тем более, что в метафизике и религиозном учении прагматизма дело пока идет не столько о положительных построениях,

сколько о протесте против господствующего тока религиозно-философского мышления. Если Джемс и Шиллер дорожат своим учением прежде всего как методом, как учением чисто логическим, то это потому, что одно то уже этот метод им во всяком случае обещает: свергнуть иго всякого абсолютизма в философии и в перспективе — кто знает — через сопротивление материального ли мира, или всяких «априори», основных начал, замкнутых систем и мнимых необходимостей пронести требования человеческой личности в их конкретной полноте. Не совсем в шутку говорит Шиллер, что яростные нападки на прагматизм вызваны серьезным подозрением, не грозит ли это учение низвести на землю некую всеобщую «Götzendämmerung<sup>16</sup> вечных идей»<sup>17</sup>.

На то, где коренятся истинные мотивы мышления прагматистов, указывают уже некоторые черты из истории внутреннего роста их учения.

В 1878 г. в январской книжке одного американского научного журнала («Popular Science Monthly») появилась статья Чарльза Пирса<sup>18</sup> под заглавием: «Как сделать наши идеи ясными?» («How to make our ideas clear?»)<sup>19</sup>. Автор этой статьи на поставленный в заголовке ее вопрос давал ответ в ряде положений, смысл которых сводился к следующему. Вся функция мышления состоит в том, чтобы создать определенные привычки действия. В поведении, которое способна породить та или иная мысль, заключается все значение этой мысли для нас. Поэтому нет таких нюансов мысли, как бы они ни были тонки, которые не могли бы быть сведены к какому-нибудь различию на практике, или эти нюансы лишены всякого значения. Чтобы достигнуть совершенной ясности в наших идеях о каком-либо объекте, нам нужно только рассмотреть, какие практические следствия можно мысленно усвоить объекту нашей мысли. Понятием об этих следствиях и исчерпывается целиком наше понятие об этом объекте. Интересно, что эта статья, которую теперь называют «статьей-манифестом» прагматизма,

затерялась незамеченной на страницах американского журнала, пока спустя двадцать лет Вильям Джемс не извлек ее из забвения, применив «принцип pragmatism» (как называл свою точку зрения Пирс) к трактованию вопросов религии<sup>20</sup>. Благодаря тому, как Джемс преобразил и обогатил первоначальный росток учения, его называют истинным творцом pragmatismа. И действительно, на всем учении лежит печать его личности, его индивидуального мышления, а нужно сказать, что умственный облик Джемса — один из самых своеобразных, какой можно встретить среди мыслителей современности. Поклонник Джона Стюарта Милля<sup>21</sup>, памяти которого он посвящает свою последнюю книжку\*, вообще поклонник английского эмпиризма, — усвоивший в то же время много из «неокритицизма» Ренувье<sup>22</sup>, этого наиболее оригинального из последних французских философов, не чуждый и результатов немецкой философской мысли, чутко прислушивающийся к тому, что творится за пределами официальной науки (английский оккультизм), — он сумел сохранить независимость по отношению ко всем этим воздействиям и сочетать их с мотивами своего личного мышления самым причудливым на первый взгляд способом. Не выходить за грани самых осторожных эмпирических обобщений или отважиться на выходящую далеко за пределы опыта гипотезу, потом нередко, как бы не дорожа ею, оборвать ее посередине каким-нибудь скептическим поворотом мысли, а при случае (например, как это было с его теорией аффектов<sup>23</sup>) отстаивать какую-нибудь мысль с тем большим упорством, чем более она расходится с принятыми взглядами, — все это, кажется, одинаково присуще его всегда подвижному, не терпящему никакой слишком навязчивой дисциплины уму.

---

\* Вот это посвящение: «Памяти Джона Стюарта Милля, от кого я впервые научился pragmatической искренности мышления и кого мое воображение охотно рисует себе нашим вождем, если бы он был теперь в живых» («Pragmatism», V) (примечание А. М. Лазарева).

И когда он впоследствии говорит о прагматизме, что это учение не имеет никаких предрассудков, никаких составляющих помежу догм, никаких твердых канонов того, что может считаться доказательством, когда он говорит, что прагматизм готов поддерживать любую гипотезу и считаться с любым родом очевидности, то это является столько же выражением его личного интеллектуального настроения, сколько характеристикой духа прагматизма. Около того же времени, когда Джемс впервые заговорил о прагматизме, вышла его книга: «Воля к вере» («The Will to Believe»)\*\*. Сын сведенборгианца и религиозно настроенной матери<sup>24</sup>, имевших в свое время счеты с догматическим деспотизмом церковных кругов, Джемс призывает в этой книге к религиозной вере и стремится обосновать ее законность против всякой интеллектуалистической критики, против «религии всеисключющей научности»<sup>25</sup>. «Некоторые из наших поэзитивистов, — говорит он, — все продолжают напевать нам, что среди гибели богов и идолов одно божество продолжает стоять незыблеблемым, что имя ему — научная истина и что оно предписывает нам лишь одну, но зато верховную заповедь: “не будь теистом”, ибо это значило бы удовлетворять свои субъективные склонности, а удовлетворение последних обрекает на интеллектуальную гибель. Эти добросовестные джентльмены воображают, что они пре-взошли самих себя, освободив свои умственные процессы от влияния своих субъективных склонностей целиком и на-чисто. Но они заблуждаются; они просто выбрали из всех имеющихся в их распоряжении склонностей те, которые помогли им построить из данного материала самый тощий, низменный и бесплодный результат, а именно голый молекулярный мир, — и в жертву этим склонностям принесли все остальные». И с присущей ему энергией выражения он

\* Есть русский перевод С. Церетели под заглавием «Зависимость веры от воли». СПб., 1904 г. Английский оригинал вышел в 1897 г., а в 1905 г. уже 10-м изданием (примечание А. М. Лазарева).

прибавляет: «Тщательно выметая все суеверия, нужно за-одно вымести и тот предрассудок, будто мы строго обязаны быть научными, — тогда людям легче будет понять друг друга»<sup>26</sup>. Взгляды Джемса были отнесены к типу волонта-ристических, и, по-видимому, с достаточными основаниями. Но во всем, что касалось конкретных очертаний его религиозного миропонимания, в книге высказывались мысли, переступавшие грани волонтизма (по крайней мере, хо-дящего). Спустя несколько лет, в 1902 г., вышел новый труд Джемса под знаменательным для его точки зрения заглавием «Многообразие религиозного опыта» («The Varieties of Religious Experience»)<sup>27</sup>, труд, который свидетельствовал о концентрации религиозного интереса и в то же время за-ключал уже многое из того, что теперь развивается под именем «прагматизма». Эта книга, вышедшая с тех пор уже 12-м изданием, переведенная на французский и немец-кий языки, книга, «в которой ожидаешь увидеть автора, а находишь человека», является одной из самых замечательных, какие только появлялись за последние десятиле-тия. На три четверти — чисто психологическая обработка материала, почертнувшего из автобиографии «религиозных гениев» и других «documents humains»<sup>28</sup>, но на самом деле психологический интерес повсюду подчинен вопросу об истинности религиозных верований, и тут-то привлека-ются такие соображения, устанавливаются такие аналогии и связи, которые способны отпугнуть заодно и современ-ный научный ум, и совесть благочестивого церковника. Указать хотя бы на то, что Джемс не только ополчается про-тив манеры обесценивать религиозные переживания указа-нием на их нередкую связь с патологической душевной орга-низацией, но, напротив, видит в «психопатическом тем-пераменте» естественное условие для всякого идущего вглубь религиозного развития и задается вопросом, не вво-дит ли подобный темперамент в такие области религиоз-ной истины, в такие закоулки вселенной, которые навсегда останутся скрытыми от самодовольного обладателя здо-

ровой нервной системы<sup>29</sup>. Обыденное, нормальное сознание, опирающееся на внешние чувства и рассудок, есть только поверхностный слой человеческой психики, только вырезка из более обширного, «подсознательного я», и в сумеречной сфере этого подсознательного «я», может быть, более мощного у субъектов патологических, ищет Джемс истоков религиозного откровения. Далее, психолог-специалист, прославленный своими «Основаниями психологии»<sup>30</sup>, обширным двухтомным трудом, в котором он обнаружил и необычайный дар в уловлении самого пульса душевной жизни и не связанную никакими предубеждениями мощь анализа, психолог во всеоружии методов своей дисциплины, после целой научной карьеры заявляет, что не что иное, как его переживания во время вдыхания веселящего газа<sup>31</sup> привели его к выводу, что нормальное, рациональное сознание (т. е. то именно сознание, которое составляет предмет психологии) есть только специальный тип сознания и что бок о бок с ним, разделенные от него тончайшей из заслонок, существуют потенциальные формы сознания совершенно отличного, которые «могут определять положение, хотя они не в состоянии снабдить нас формулами и открыть целую область, хотя они не могут дать ландкарту»<sup>32</sup>. Словом, в том, в чем обыкновенно усматривают только распад и дезорганизацию, Джемс видит душевые опыты, которым он не может не приписать «некоторого метафизического значения». Вместе с тем он отстаивает значение индивидуальных различий в сфере религиозных верований в таком смысле, который простирается значительно далее обычного признания «принципа личности». Всякой монистической философии с ее « страстью к единству», всяkim попыткам построить систему верований, которой была бы присуща всеобщая обязательность, он противопоставляет чисто индивидуальные «сверх-верования» — «самое ценное и интересное в человеке»<sup>33</sup> — и приходит к защите своеобразного «политеизма»<sup>34</sup>. Менее всего удовлетворяет его философский теизм, неизбежно тяготею-

щий к пантеизму. «Более грубый супранатурализм» живой народной веры ему ближе. Ему нужен Бог, который мог бы услышать молитву, который своим вмешательством в ход событий мог бы прийти на помощь человеку здесь и сейчас. Иначе вопрос о существовании Бога утрачивает для него интерес.

Вот в атмосфере каких вопросов впервые сознал себя «прагматизм» как точку зрения, чреватую перспективами. «Я бросаю свои положения так резко, — говорит Джемс в конце своей книги, — потому что течение мыслей в академических кругах направлено решительно против меня, и я чувствую себя подобно человеку, который должен быстро прислониться спиной к открытой двери, если он не желает видеть ее закрытой и запертой на ключ»<sup>35</sup>. И действительно, вся дальнейшая полемика, как и дальнейшее развитие прагматической точки зрения, получили толчок от этой книги. Вскоре после ее появления вышла и книга Шиллера «Гуманизм» (*«Humanism. Philosophical Essays»*. London, 1903 г.<sup>36</sup>). Он принадлежал к числу тех восьми оксфордских доцентов, которые в появившемся за год до того сборнике опытов под общим заглавием *«Personal Idealism»*<sup>37</sup> ставили своей задачей отстаивать принцип личности заодно и против натурализма, и против гегельянства. «Один из врагов, — читаем мы в сборнике, — говорит каждому из нас: “ты — только преходящий результат физических процессов”; другой: “ты — нереальное явление Абсолюта”. Натурализм и абсолютизм при всем их антагонизме согласны в том, что стремятся уверить нас, что личность есть иллюзия»<sup>38</sup>. Но авторы сборника еще не решались окончательно порвать с тем направлением идеализма, которое в последние тридцать лет господствует в Оксфордском университете, да им и недоставало для этого ясно сознанной точки опоры в логической области. Среди них Шиллер занимал более радикальную позицию, и в «прагматизме» Джемса он увидел желанную опору. Из всех прагматистов наиболее близкий к Джемсу, он вполне сознает свою зави-

симость от него, но там, где Джемс ограничивается немногими штрихами, нередко только намеками, а самое большее фрагментами, Шиллер стремится к большей систематизации, и нередко ему удается придать идеям Джемса более характерное выражение, обогатить их новыми связями и раскрыть скрытые в них тенденции. Для него сразу было ясно, что прагматизм есть выражение общего философского принципа, применимого «к этике, к эстетике, к метафизике, к теологии, ко всякой проблеме человеческой так же хорошо, как к теории познания»<sup>39</sup>. По совокупности тенденций, обнаруженных новым учением, он предпочитает называть его «гуманизмом», а в «прагматизме», понимаемом исключительно в смысле логической теории, видеть только первый шаг к гуманизму. Наконец, в последних трудах Джемса и Шиллера («Pragmatism» первого и «Studies in Humanism» второго), последовавших за несколькими годами полемики, уже достаточно выясняется, что движущую силу их прагматизма нужно искать в его метафизическом или, прямо сказать, религиозном аспекте и что скорее в том, к чему они приходят, заключается разгадка их исходного пункта, ключ к пониманию их логических теорий, чем наоборот.

## II

Характерно, что, обращаясь в своих публичных лекциях о прагматизме к широким кругам, чтобы посвятить их в существо стремлений новой философии, Джемс начинает, как и кончает, уяснением той позиции, которую занимает прагматизм в отношении к религиозной проблеме. Современное состояние религиозно-философской мысли представляется ему глубоко неудовлетворительным. Расцвет позитивистических и натуралистических учений не вытравил из души современного человека религиозной потребности. «Ему нужны факты, ему нужна наука, но ему нужна также

религия»<sup>40</sup>, а в действительности он находит эти области «безнадежно разделенными»: с одной стороны, «эмпирическую философию», которая держится, правда, фактов, опыта, по обыкновению приходит к более или менее явному материализму, — с другой стороны, «рационалистическую философию, которая может в самом деле называть себя религиозной, но которая чужда какого-либо определенного соприкосновения с конкретными фактами, с нашими радостями и горестями»<sup>41</sup>. Религиозная мысль зашла в какой-то тупик. И вот исход из него Джемс видит в pragmatizme, который «расширяет поле для искания Бога»<sup>42</sup>.

Каковы же ресурсы pragmatизма? Какие промежуточные звенья соединяют первоначальные скучные формулы Пирса с этими религиозными перспективами?

Обыкновенно и Джемс, и Шиллер начинают свое изложение с истолкования «принципа Пирса»<sup>43</sup>, но вскоре уводят нас далеко от него. Прагматический метод, говорит Джемс, состоит в том, чтобы раскрывать смысл всякого понятия, прослеживая его практические следствия, и это — потому, что истина всякого нашего верования и утверждения испытывается, проверяется приложением на практике. «Всякая идея, которая успешно ведет нас от одной части нашего опыта к другой, сцепляя вещи удовлетворяющим нас способом, действуя надежно, упрощая и сберегая наш труд, именно постольку истинна, истинна в качестве орудия»<sup>44</sup>. «Истинное это — полезное», истинно то, что практически пригодно, что действует с успехом, что дает удовлетворение, — повторяют неоднократно прагматисты, и эти именно формулы навлекли на прагматистов обвинения в том, что они игнорируют теоретические интересы мышления и приникают интеллект до служения исключительно утилитарным целям. Конечно, это было неверно. Прагматисты менее всего призывали к тому, чтобы отдать все познавательные силы человека на служение ближайшим практическим целям. Прагматический метод, говорит Джемс, первоначально есть метод для решения мета-

физических споров, которые иначе были бы нескончаемы<sup>45</sup>. И однако, в известном смысле утверждения прагматистов простирались еще далее того, что предполагали их критики. Дело было не в том только, что прагматисты подчеркивали «практические результаты» и «полезность» истины, и не в том даже, что они требовали, чтобы истинность понятий проверялась «практическими следствиями». Нет, они прямо утверждали, что истинность понятий целиком исчерпывается, целиком состоит в этих «практических следствиях». Истинность идей не есть для прагматистов некое чисто теоретическое достоинство, присущее тем или иным идеям независимо от роли их в сфере действия. В совокупном жизненном процессе интеллект является орудием приспособления, и вся умственная жизнь человека имеет характер целеполагающий. Всякий акт познания имеет прямо или косвенно своим исходным пунктом потребность в удовлетворении какого-нибудь жизненного интереса. Это относится к целой научной области не менее, чем кциальному познавательному акту житейского обихода. Конечно, психологически исследователь в той или иной научной области исходит в своей работе из интереса к самой этой науке, но критерием истинности того, что он будет утверждать, является в конечном счете полезность. Раз это признано, то в остальном прагматисты не возражают против противоположности теоретического и практического в обычном смысле слова. Говоря, что истина дает удовлетворение, прагматисты имеют в виду и интеллектуальное удовлетворение. Они знают, что истинность той или иной мысли может покоиться прямо на том, что эта мысль логически восполняет целую систему мыслей, но тогда эта система должна быть полезной в других своих частях или в целом. Они знают, что последовательность, согласованность мыслей — одно из наиболее существенных требований, которым должна удовлетворять всякая новая мысль, но уже то, что наши мысли образуют системы, покоятся на базисе полезности. Шиллер говорит даже: «истина

это то, что полезно при построении науки; ложь — то, что бесполезно и вредно для этой цели», но он сейчас добавляет: «наука хороша, если она может быть использована для того, чтобы гармонизировать нашу жизнь; если она не может быть использована для этого, то это псевдо-наука или только игра»<sup>46</sup>. В конечном счете критерий истины остается практическим, но прагматисты делают столько уступок, так расширяют нередко смысл слова «практический», что можно, пожалуй, недоумевать, в чем, собственно, своеобразность их взгляда на природу истины. Так, Джемс, говоря о практических следствиях, имеет в виду не исключительно и не прежде всего следствия, состоящие в актах действия, а вообще частные, конкретные результаты. Но как бы ни расширяли прагматисты свое понимание «практического», они продолжают вызывать следующее возражение. Можно сказать, что то или иное утверждение не потому истинно, что оно полезно, что оно «действует», что оно практически пригодно, что его можно разменять на конкретные, частные результаты, а напротив, все это является следствием того, что оно истинно. Критерий истинности наших понятий состоит в их соответствии с действительностью, и в этом соответствии причина их практической пригодности. В известной степени прагматисты как будто готовы признать этот критерий, но именно в его популярном понимании, согласно которому «истинная идея должна копировать действительность». «Наши истинные идеи чувственных вещей действительно копируют их, — говорит Джемс. — Таким образом популярное понимание имеет некоторую опору в фактах и следует аналогии самых обыденных опытов»<sup>47</sup>. Но во многих случаях наши идеи совсем не отображают действительности, а являются разве только символами ее. Что же разуметь под соответствием в этих случаях? Только то разве, что эти идеи надежаще руководят нами в нашем общении с действительностью, помогают нам иметь дело с ней, приспособляют нашу жизнь к ней, словом, оказываются практически пригодными.

Но действительный смысл прагматической теории познания не исчерпывается этим результатом. Состоит ли критерий истины в том, что наше мышление соответствует действительности, или в том, что оно приспособляется к ней, существу дела, по-видимому, остается тем же: существует некоторое «независимое» от нас бытие, которым прямо или косвенно и определяется наше мышление. Но вот именно понятие о «независимом» бытии прагматисты и подвергают критике. По-видимому, и само это понятие, а во всяком случае мысль о том, что критерий объективной истины состоит в соответствии мышления с независимым от него бытием, уже не раз подвергались критике. Ведь в этой критике сходятся все идеалистические теории познания. И действительно, на некотором протяжении критика прагматистов и критика, например, неокантианцев совпадают. Но что мотивы этой критики, да и смысл ее, у тех и других совершенно иные, лучше всего показывает то, что прагматисты одинаково подвергают критике и реалистические, и идеалистические теории познания. Их не удовлетворяет еще то, что идеалисты обходятся в теории познания без обращения к «независимому» бытию, что они, как, например, Риккерт<sup>48</sup>, видят критерий истины в общеобязательности мышления, в его соответствии с тем, что мы должны мыслить. Пусть даже идеалисты (как, например, сторонники имманентной философии<sup>49</sup>) заявляют, что бытия, независимого от мышления, не существует, и разрешают всю действительность в «содержание сознания». Это все не то. Всех их, не менее чем реалистов, и Джемс, и Шиллер одинаково причисляют к своим противникам, к «интеллектуалистам», к «рационалистам». И в том, и в другом случае истина, познавание дегуманизируется, деперсонализируется, как говорит Шиллер. Можно думать, что этот упрек несправедлив. Разве идеалисты не настаивают именно на том, как много приносится в наше познание субъектом? Да, но какой это субъект? Безличный, сверхиндивидуальный, «сознание вообще», «абstractное созна-

ние», «трансцендентное я» и т. п. Но где же конкретная личность познающего? От нее, говорят, нужно отрешиться. Но в таком случае существо дела не изменяется. «Какое имеет значение, называют ли ту действительность, которой должно соответствовать наше познание, абсолютным “фактом” или абсолютным “мышлением”?»<sup>50</sup> Облегчает ли это в чем-либо «давление чуждой нам реальности»? По отношению к нашим интересам, чувствам, желаниям все остается по-старому. Истина считается с ними так же мало в том случае, когда конкретная личность игнорируется ради велений абсолютного «я», как и в том случае, когда она игнорируется ввиду велений некоторого абсолютного, независимого от нас бытия. «Но не пора ли, наконец, подвергнуть систематическому сомнению то предположение, будто теория познания должна абстрагировать от личности познающего?»<sup>51</sup> Что если мы до известной степени делаем истину, делаем самую действительность?

Здесь мы подходим к тому пункту в теориях Джемса и Шиллера, где переплетаются нити психологического и логического анализа с построениями метафизическими. Этот пункт составляет центральную идею «гуманизма» Шиллера, и к ней тяготеет «прагматизм» Джемса тем более, что путь к стремительному развитию ее у Шиллера проложен самим Джемсом. Шиллер только договаривает до конца там, где Джемс иной раз останавливается посредине, но в то же время в совокупности взглядов Джемса можно не раз найти восполнение мыслей Шиллера.

Конечно, говорит Шиллер, мы не создаем целиком действительности. Процесс познавания не есть «творчество из ничего». Всякое познавание в конечном анализе упирается в некоторый базис, принимаемый как фактический. Но в широком смысле слова все испытываемое, как таковое, включая и образы воображения, и иллюзии, и галлюцинации, есть «факт». «Факт» в этом смысле предшествует различию «видимости» и «реальности» и может быть назван «первичной реальностью». Это — исходный пункт

познания, если угодно, «независимый» от нас, потому что он не «сделан» нами, а «найден». Но это еще не есть «истинная реальность», а нечто хаотическое, сырой материал, из которого получается «истинно-реальное» благодаря процессам «избирания» и «оценки», — вот в этих процессах наши интересы, желания и эмоции неизбежно играют руководящую роль. Все, что не представляет для нас интереса, что не имеет для нас значения, чем мы не можем пользоваться, что имеет мало отношения к практической жизни, — все это имеет тенденцию погружаться в небытие. Отнимите наши интересы и эмоции, думают интеллектуалисты, и останется чистое познавание, бесстрастное созерцание истины. Если бы нечто подобное и могло осуществиться, возражают прагматисты, то это было бы состоянием, противоположным познанию, какой-то механической игрой представлений, хаосом, в котором каждый образ выступал бы с притязанием на равную ценность с другими, и вследствие этого все было бы одинаково призрачно и лишено ценности.

Однако можно возразить, что этой критикой интеллектуализма достигнуто еще не многое. Пусть всякая действительность становится действительностью для нас только в том случае, если она приобретает отношение к нашей эмоциональной и активной жизни, но ведь это еще не значит, что она не есть нечто абсолютно независимое от нашей воли. Пусть наши чувства и воля, надежды и предубеждения, потребности момента и положения ведут к тому, что мы замечаем в вещах то или иное, выдвигаем одни стороны в них, опускаем другие, но разве наш выбор не ограничен всегда определенным числом сторон, не нами созданных, просто-напросто данных, пред найденных? И далее. Ведь реальным становится не только то, что удовлетворяет нашу волю, но и то, что ставит ей преграды, сопротивляется ей и сокрушает ее. Факты, хотим мы их или нет, навязываются нам, исторгают от нас их признание, принуждают нас. В этой принудительности и раскрывается объективный

характер фактов. Принудительность фактов! Прагматисты, конечно, не отрицают ее. «Загнанный в ограду (прагматист более чем кто другой видит это), в ограду, образуемую с одной стороны всей массой истин, прочно отложившихся из прошлого, и с другой стороны принуждениями окружающего его чувственного мира, — кто так хорошо, как прагматист, — говорит Джемс, — чувствует огромное давление объективного контроля, под которым наш ум совершаet свои операции?»<sup>52</sup> Но прагматисты отказываются видеть в принудительности фактов нечто абсолютное и непреодолимое.

«Мир пластичен, — говорит неоднократно Шиллер, — и при большей смелости с нашей стороны и большем изучении он может оказаться гораздо более пластичным, чем мы даже дерзаем думать»<sup>53</sup>. Только пытаясь преодолеть давление действительности, можем мы узнать пределы ее пластичности, и не должны ли мы поэтому отправляться от мысли, что мир целиком пластичен, методически проводить эту предпосылку и останавливаться только тогда, когда дальше с ней некуда идти. «Если мы откажемся так трактовать действительность, то мы можем многое потерять и ничего не выиграть. Мы только напрасно лишим себя права делать более совершенными те несовершенные и неудовлетворительные истины и реальности, которые у нас имеются теперь. Рассматривая их как несгибаемые, т. е. как от начала определенные и неизменные, мы только лишили бы себя возможности открыть, что после всего они были пластичны, если бы такова именно была их природа. С другой стороны, если бы оказалось, что они и в самом деле несгибаемы, то мы не были бы этим пристыжены; мы только предположили бы, что мы не нашли еще способа подчинить их нашей воле. Поэтому единственный методологический принцип, могущий служить нашим целям и прийти на помощь нашей жажде прогрессирующего познания, это — не смотреть ни на одну реальность как на нечто столь несгибаемое и ни на одну истину как на нечто столь полно-

сильное, что они по самому существу своему неспособны к усовершенствованию там и тогда, где и когда этого потребуют наши цели. Пусть на деле мы окажемся совершенно не в состоянии произвести требуемое усовершенствование. Но почему это должно вынуждать нас к тому, чтобы за-прещать усилия и закрывать навеки дверь для надежды?»<sup>54</sup> «Мир пластичен, — говорит Шиллер, — и может быть отливаем в формы по нашему желанию»<sup>55</sup>, и Шиллер отказы-вается признать абсолютной какую-либо истину, если она не будет соответствовать полноте человеческих целей, как отказывается признать абсолютной действительность, ко-торая не будет удовлетворять полноте человеческих за-просов. «Абсолютность» и «вечность» истины! Если уже желать сохранить эти обогатившие термины, то пусть «абсолютность» истины обозначает идеал этого полного соотвествия всякой человеческой цели, а «вечность» ис-тины — ее приложимость во всякое время, когда мы поже-лаем. И так же прагматически конструирует Шиллер поня-тие об абсолютной действительности. Та действительность (и только та) будет прагматически абсолютной, которую каждый пожелает принять как таковую и которую никто не будет стремиться изменить, притом не будет стремить-ся изменить не потому, чтобы он был не в силах это сделать, а потому, что в этой действительности найдет осуществле-ние всякая его цель, и он будет стараться удержать ее.

«Полное удовлетворение», «конечное удовлетворе-ние», «абсолютное удовлетворение» — эти слова на устах Шиллера каждый раз, как он говорит о гуманистическом идеале истины. Пока это не достигнуто, «борьба за гармо-низацию нашего опыта должна продолжаться, должна ве-сти к новым усилиям и внушать подозрение, что должно существовать нечто такое, что разрешит и малейшие дис-сонансы»<sup>56</sup>. И прагматизм отрицает, чтобы какой-нибудь из великих вопросов, тревожащих человека, был уже без-возвратно решен против нас. На самом деле большинство этих вопросов еще не были даже поставлены на прагмати-

ческий манер и еще не была приложена та систематическая и прозорливая настойчивость, которая исторгает ответ от упрямо противящейся природы. Довольно, слишком довольно слыхали мы об обязанностях смирения и покорности, говорит Шиллер. Пора, чтобы нам сказали, что энергия и предприимчивость тоже необходимы. Однако что представляют собою эти утверждения о пластичности мира? Настроения непокорного духа? Величайшие надежды, извлекаемые из величайшего релятивизма? Visio beatifica<sup>57</sup> средневековой теологии? Или «eritis sicut dei»<sup>58</sup> древнего искушения? Иногда может казаться, что под пластичностью вещей прагматисты разумеют только то, о чем свидетельствуют успехи техники и вообще человеческой культуры. Но тогда все сводилось бы к вещи весьма знакомой и вряд ли способной еще преисполнить душу современного человека столь безграничным энтузиазмом. Мир пластичен! В известном смысле этим убеждением проникнута вся современная наука с ее стремлением к подчинению сил природы воле человека, с ее техническим и изобретательским духом. Но можно ли говорить, что мы «делаем действительность»? Только повинуясь природе, подчиняя ее, говорил Бэкон<sup>59</sup>. Мы стремимся познать ее «законы» и, сообразуясь с ними, направляем наши опыты и действия, чтобы вызвать желательные результаты. Но разве мы создаем при этом хоть что-нибудь, что не было бы обусловлено самой природой и ее силами? Разве мы действительно изменяем хоть что-нибудь в ее незыблемом строе, в основном, изначала данном характере ее сил и свойств? Разве мы не остаемся всегда только приспособляющимися к ней? Вот возражения, которые многие склонны сделать прагматистам. Но прагматисты именно и восстают против предпосылок, лежащих в основе всего этого стоя мыслей. «Для рационализма, — говорит Джемс, — действительность от вечности целиком готова и закончена раз навсегда, между тем как для прагматизма она еще находится в процессе становления и ждет своего восполнения от будущего»<sup>60</sup>.

Если действительность завершена в себе, если тот порядок вещей, «который исторгает свою дань слез из каждой чувствующей груди», коренится в ее неизменной основе (а этот взгляд разделяется абсолютным идеализмом Брэдли не менее, чем ходячим натурализмом), тогда нет надежды, что этот мир станет когда-нибудь лучше, тогда он предопределен к тому, чтобы быть бессмысленным вихрем космической материи, временами рассеиваемой в мировых катастрофах... Но для нас, говорит Шиллер, «действительность в самом деле не завершена еще, и в этом наша самая дорогая надежда, потому что это означает, что действительность еще может быть переделана и сделана совершенной»<sup>61</sup>. «Что действительность имеет определенную природу, которую познание только открывает, но на которую оно не воздействует, так что познаем мы действительность или нет, для нее самой это не составляет разницы», — это, говорит еще Шиллер, «одно из тех предположений, которые невозможно не только доказать, но даже рационально защищать»<sup>62</sup>. Познание не разыгрывается только как факт на стороне познающего субъекта. Оно вторгается как действенная сила в космический процесс, потому что познание никогда не бывает «только познанием», но всегда исходит из действия и завершается им. Правда, наши силы ограничены. «Более того, мы часто чувствуем, что если переделывать действительность, то сперва нужно ее разрушить, что если бы мы могли только завладеть печальной схемой вещей, то мы разбили бы ее в куски, прежде чем отливать ее в формы, более близкие нашему сердцу»<sup>63</sup>. Но не заграждаем ли мы сами себе путь к желаемому преобразованию мира предпосылками, которые исключают самые попытки в этом направлении? «Толкуйте сколько угодно и о логике, и о необходимости, и о категориях, и об абсолютном и обо всех принадлежностях философской лавочки, — говорит Джемс, — единственный реальный разум, который я могу мыслить, как разум того, что что-либо должно когда-либо случиться, это — что кто-нибудь желает, чтобы оно случи-

лось. Оно требуется, — требуется, будь это для того, чтобы принести облегчение какой-нибудь доле мировой массы, и не важно, что эта доля будет из малейших. Вот *живой разум* и по сравнению с ним материальные причины и логические необходимости — только призрачные вещи»<sup>64</sup>.

И прагматисты обращаются против всего аппарата понятий, будь то «законы природы» или «законы мышления», которые лежат на пути этого господства в мире конкретной воли. Это не значит, что они отрицают тот или иной закон природы или принцип мышления. Напротив, они защищают их действительность, но каждый раз, как они наталкиваются на попытку сделать какой-нибудь принцип или закон «абсолютным», они указывают на границы, полагаемые самими условиями его применения.

Менее всего возражают они против миропонимания, присущего «обыденной жизни», против точки зрения «здравого смысла», но только до тех пор, пока это миропонимание и эта точка зрения не посягают на то, чтобы быть выражением абсолютной, окончательной истины, а именно это и случается, когда реализм обыденной жизни и науки, мировую теорию здравого смысла обращают в метафизическую догму о «независимой» действительности, исконным характером которой где-то там в глубине вещей определяется все, что было, есть и будет. Все мы в обыденной жизни принимаем, что мы живем во «внешнем» мире, который независим от нас, который существовал века до нашего рождения и который, стало быть, не могли мы сделать. И в самом деле, это — теория, которая на практике действует блестяще и имеет высокую «прагматическую» ценность. Прагматизм и не думает поэтому пренебрегать ею, подвергать ее «критике» или «преодолевать» ее; он просто-напросто включает ее, но именно только как постулат обыденной жизни. «Внешний мир и мои сочеловеки реальны независимо от меня потому, что это предположение существенно для моего действия, следовательно, столь же реальны, как тот опыт, которым я пытаюсь управлять по-

средством этого постулата, но только до тех пор, пока длится положение, вызвавшее этот постулат»<sup>65</sup>. Пусть случится что-нибудь в моем опыте, что заставит усомниться в окончательности самого моего опыта, и реальность «независимого» внешнего мира сразу станет под вопросом. Шиллер подчеркивает, что он говорит о «моем» опыте. Личный, непосредственный опыт, эмпирическое «я» является для него исходным пунктом, и к нему же он возвращается. Мир индивидуального опыта, «моего» опыта, единственный реально испытываемый мир, это — для Шиллера нечто первоначальное, а мир, *общий* всем индивидуумам, — нечто вторичное. Если по обычному пониманию общий мир, «объективный» мир есть основа, на которой вырастает всякий индивидуальный опыт, основа, по отношению к которой все индивидуальное только несущественная прибавка, то для Шиллера, наоборот, этот общий мир только вырезка, лучше сказать, надстройка над миром индивидуального опыта. Воспринимаем ли мы на самом деле этот общий всем нам мир? Правда, говорят, что мы «воспринимаем одно и то же», «одни и те же вещи», но действительный смысл таких выражений может заключаться только в утверждении, что мы воспринимаем вещи таким образом, что можем действовать сообща и согласно. Именно для возможности совместного действия, для общения ввиду практических целей обыденной жизни постулируем мы некий общий мир, и эта мысль об общем мире не есть нечто изначала данное, но складывается постепенно, как плод долгих усилий в борьбе за существование. «Объективность», общность наших восприятий в существе своем имеет характер практический. Это — социальная полезность, как бы монета, которую мы чеканим по одному образцу, чтобы усвоить ей социальное обращение. И вот «мы приходим к соглашению по отношению к тем вещам, относительно которых необходимо согласиться, чтобы вообще жить»<sup>66</sup>. Но как только дело идет не о том, что нужно для голой жизни, «как только мы начинаем спрашивать, что “прекрасно”,

“хорошо”, “справедливо”, “приятно”, мы скоро открываем, как узки пределы этого практического соглашения, и приуждены признать, что мы в значительной степени буквально живем еще в различных мирах»<sup>67</sup>. И это не есть несовершенство, подлежащее устраниению. Напротив, стремление навязать всем какую-либо единообразную систему суждений и оценок, какую-либо априорную теорию о том, что «все люди должны» думать и чувствовать, есть не что иное, как тирания. Протест против этой тирании в известном смысле излишен, так как «никогда два человека не думают (еще меньше чувствуют) одинаково, даже когда они исповедуют приверженность к одним и тем же формулам»<sup>68</sup>.

Но это стремление отвлечься от многообразия индивидуальных умов, это стремление растворять личную жизнь в какой-либо универсальной субстанции, на манер реалистов, или в какой-нибудь универсальной системе мышления, на манер идеалистов, не является ли оно одной из самых злополучных и роковых абстракций? «Какое право, — спрашивает Шиллер, — имеем мы предполагать, что и *конечная* истина должна быть одна и та же для всех?»<sup>69</sup> Правда, для практической жизни мысль об истине «одной и той же для всех» весьма пригодна, и здесь Шиллер целиком уступает. Но раз соглашение для практических целей обеспечено (а на самом деле больше нам и не нужно), то почему бы за этими пределами не оказаться истине более гибкой, более приспособленной к различиям индивидуального опыта? Почему бы не сводиться ей к нашему согласию различаться и взаимно уважать наши многообразные идиосинкразии<sup>70</sup>? Расхождение мнений в области философии, пестроту метафизических систем Шиллер прямо приветствует как нечто, что составляет достоинство философии, а не ее недостаток. Люди с разной судьбой и разными темпераментами совсем «не должны прийти к одной и той же метафизике и по совести не могут этого сделать; каждый должен реагировать индивидуально на тот материал для мысли, который доставляет ему его личная жизнь, и про-

исходящие отсюда различия не должны быть отставляемы в сторону, как что-то лишенное конечного значения»<sup>71</sup>. Словом, многообразие личного опыта — Шиллер подчеркивает и отстаивает его именно в той области, где дело идет о выражении нашего конечного отношения к жизни в ее целом, где дело идет о том, что составляет философию человека или его религию. Об «уединенных путях, ведущих к неведомому Богу всякую душу, которая дерзает и упорствует»<sup>72</sup>, — вот о чем говорит Шиллер.

### III

В несколько иной форме развивает те же мысли Джемс в связи со своим трактованием религиозного опыта, но он пытается ближе определить характер и источники последнего. Конечно, не все черты в его понимании религиозного опыта связаны с прагматизмом. Имеются и другие мотивы, но прагматизм оказывается пригодным прежде всего своей антирационалистической тенденцией. Если все наши теории, все понятия и категории рационального, обыденного, нормального сознания (для Джемса это — синонимы) суть орудия для достижения обыденных практических целей, а не ответы на загадки бытия, то не нужно ли искать ответа на эти загадки в ином месте? Такова именно мысль Джемса. Но в то время как Шиллер исходит главным образом из гносеологических соображений, чтобы лишить онтологического или, во всяком случае, окончательного значения именно общие, «объективные», рациональные моменты нашего опыта, Джемс опирается прежде всего (и в этом сила и обаяние его наложения) на соображения психологического порядка.

Рационализм может торжествовать сколько угодно в других областях, и Джемс не думает умалять его положительных сторон, «ибо не только вся наша философия, но и естественные науки (среди других хороших вещей) суть про-

дукт рационального сознания»<sup>73</sup>. «И однако, — говорит Джемс, — если мы посмотрим в целом на духовную жизнь человека, как она есть, на жизнь людей, как она лежит в стороне от их обучения и их науки, на те пути в ней, которым они внутренне и частным образом следуют, то мы должны будем признать, что та область этой жизни, о которой рационализм в состоянии дать отчет, оказывается сравнительно поверхностью. О, несомненно это — область, которой присущ *престиж*, потому что она находит себе выражение в слове, потому что она может состязаться в доказательствах, вести спор и повергать вас словами. И все же ей не удастся убедить или обратить вас в свою веру, если ваши безгласные интуиции направлены в сторону, противоположную ее заключениям. Если только вас посещают интуиции, то они приходят из более глубокого слоя вашей природы, чем тот велеречивый слой, который обитаем рационализмом. Вся ваша подсознательная жизнь, ваши импульсы, ваши верования, ваши нужды, ваши догадки изготавлили посылки, весь результат коих чувствует теперь ваше сознание, и что-то в вас абсолютно знает, что этот результат должен быть вернее, чем любое рационалистическое разглагольствование, хотя бы и самое мудрое, которое будет его оспаривать... Необоснованная и непосредственная уверенность есть нечто глубокое в нас... Инстинкт ведет, интеллект только следует»<sup>74</sup>. Вот в направлении каких феноменов душевной жизни ищет Джемс откровений религиозной, да и метафизической истины. Их перечисление довольно пестрое, но все они объединяются одной чертой: их нерациональным характером. «Чувство (*feeling*), — говорит еще Джемс, разумея под этим термином всякий непосредственный душевный опыт в противоположность тому, что живет в понятиях и словах, — есть более глубокий источник религии, а философские и теологические формулы — нечто вторичное»<sup>75</sup>. И Джемс осмеивает и старый теологический рационализм с его «доказательствами бытия Бога», и более современные попытки обосно-

вать религию путем аргументов, которым была бы присуща всеобщая обязательность. Все интеллектуалистические попытки доказать истинность религии из ресурсов логического разума или путем логических заключений из «*нечувственных*» фактов он считает «абсолютно безнадежными»<sup>76</sup>.

В связи с тем, как он выдвигает повсюду, а особенно в своей книге «The Will to Believe», первенство воли и чувства над интеллектом и их преимущественное участие в построении нашего миросозерцания, в его взглядах увидели прежде всего нечто весьма близкое тому волонтаристическому «преодолению интеллектуализма», за которое ухватилась в последние десятилетия немецкая философская мысль как за подлинное решение проблемы об истинности религии. И несомненно, что многое у Джемса и Шиллера можно отнести к влиянию той общей реакции против интеллектуализма, которая в германской философии нашла себе более поверхностное выражение у умов вроде Паульсена<sup>77</sup>, более значительное и глубокое у таких мыслителей, как Зигварт, Виндельбанд, Риккерт<sup>78</sup> и др. Не раз попадаются и у Джемса, и у Шиллера знакомые мысли о том, что и «в основе разума лежит вера», что все наше логическое мышление зиждется на постулатах, которые ставит воля, стремящаяся к истине, и т. д. Но на самом деле в общем ходе мыслей Джемса и Шиллера все это — только подчиненное течение, а в остальном их способ «преодоления интеллектуализма» роднит их скорее с мистиками. Там, где немецкие волонтаристы силятся показать, что большего, чем «моральное обоснование религиозной веры»<sup>79</sup>, и не нужно, так как и последняя основа логического мышления — чисто этическая, там, где они силятся засыпать таким образом пропасть между знанием и верой, — пропасть, которая все же продолжает зиять, — Джемс и Шиллер стремятся познавать; самым подлинным образом познавать, подойти вплотную к тому, что есть наиреальнейшее. Иные у них и мотивы борьбы с интеллектуализмом.

Интеллект, говорит Джемс, склонен растворять частное и личное в общем, космическом, универсальном. Естественнонаучное мышление с его безличными категориями является наиболее последовательным выражением интеллектуалистической тенденции. Но именно потому интеллект оказывается бессильным в той области, «твёрдьня которой заложена в индивидуальности»<sup>80</sup>. «Ось, вокруг которой вращается религиозная жизнь, — говорит Джемс, — это — интерес индивидуума к его частной, личной судьбе»<sup>81</sup>. «Религия, коротко, это монументальная глава в истории человеческого эгоизма»<sup>82</sup>. Что религия занята вопросами о личных судьбах и что только имея дело с частными и личными феноменами, как таковыми, сталкиваемся мы с реальностями в самом полном смысле слова, — этими мыслями определяется весь ход религиозного мышления Джемса. «Теперь вы видите, — говорит он в конце своей книги о религиозном опыте, — почему я был столь индивидуалистичным на протяжении этих лекций и почему я обнаруживал такую склонность к реабилитации в религии элемента чувства и к подчинению ему ее интеллектуальной стороны. Индивидуальность утверждается на чувстве, и сокровенные изгибы чувства, более темные, более слепые слои личности суть единственные места в мире, где мы улавливаем реальные факты в самом их рождении и непосредственно видим, как свершаются события... По сравнению с этим миром живых, индивидуализированных переживаний мир обобщенных объектов, созерцаемый интеллектом, лишен силы и жизненности»<sup>83</sup>...

И Джемс обращается к переживаниям отдельных индивидуумов, взятых в «их одиночестве», к той темной области сердца, в которой мы обитаем одни со своими склонностями и нерасположениями, со своими верованиями и опасениями. В ней «тайный орган общения нашего с природой веществ»<sup>84</sup>. Миф и догму, культ и церковь, все, что составляет «религию как учреждение», он рассматривает как нечто

вторичное, как нечто, что скорее заслоняет подлинные истоки религиозной жизни, чем открывает доступ к ним<sup>85</sup>.

Но не только пути здесь одиноки. И не об одной индивидуализации религиозных символов говорит Джемс, а о самом существе того, что составляет религиозную истину. «Должны ли все люди иметь одну и ту же религию?»<sup>86</sup> — спрашивает он. Могут ли существа со столь различными жизненными положениями, нуждами и тревогами приходить к одним и тем же решениям, следовать одним и тем же велениям? Многообразие религиозных типов, сект и верований, — не соответствует ли оно многообразию религиозной истины? Множественность богов, «некоторого рода политеизм», — Джемс не останавливается и пред этим. «Нужно допустить, — говорит он, — что “бог сражений” есть бог для одного рода индивидуумов, а бог мира, неба и домашнего очага — бог для иного рода лиц. Мы должны откровенно признать тот факт, что мы живем в частичных системах и что части эти незаместимы в духовной жизни»<sup>87</sup>.

В этой мысли религиозный индивидуализм Джемса достигает своей вершины. Здесь пункт наибольшего расходжения его с религиозно-философским мышлением современности и отсюда падает свет на путь, которым он идет. В отличие от «трансценденталистов», как он называет современных идеалистов<sup>88</sup>, которые стремятся подняться от того хаотического, чисто субъективного и иррационального, что присуще личности, к общеобязательному, сверхиндивидуальному и в этом сверхиндивидуальном видят путь к святыне, Джемс, наоборот, хочет углубиться в темное и хаотическое.

К религии трансцендентального «я» он обнаруживает весьма мало расположения. Правда, и он не остается при эмпирическом «я», как таковом, но сверхэмпирическое находит он не в том, что парит над индивидуумом, а в тех глубинах подсознательного «я», куда уходит своими корнями наша эмпирическая, обыденная личность. Как применяет он понятие подсознательного «я» при изображении

религиозных кризисов души, как объясняет он многие черты религиозных *обращений* и молитвенных экстазов вторжениями в обычное поле сознания образов, чувств и импульсов, коренящихся под порогом его, — все это может быть психологически более или менее спорным, так как в чисто психологическом отношении категория подсознательного «я» довольно неопределенная. Но Джемса интересует прежде всего не формально-психологическая сторона вопроса. Дело идет не о заполнении пробелов психологической причинности, а об особых душевых «опытах», которые не находят себе места в пределах рационализма. Эти вторжения в обыденное поле сознания элементов как бы иного сознания для рационализма означают не обогащение сознания, а его обеднение, сужение. В них, говорят, нет ничего нового и ценного. Они свидетельствуют или о том, что сознание еще не объединено, или это уже распад сознания, а в неможко большей степени — уже безумие. Джемс, конечно, знает, что есть безумие, которое только безумие и ничего больше, хотя, когда Шиллер готов предположить, что «безумие и болезнь только два способа обнаружения неспособности поддерживать тот *общий* мир, в котором мы в одно время и находимся, и не находимся»<sup>89</sup>, то он этим выражает очень метко подлинный взгляд самого Джемса. Джемс знает также, что многое, приходящее из подсознательной сферы нашей личности, не ново и незначительно. Она — хранилище образов, воспоминаний, мимолетных впечатлений и многого другого, что побывало уже в обыденном сознании, но в ней же источник и многого из того, что творится гением. Джемс знает, наконец, что эти особые «опыты» должны представляться «ненормальными» для рационального сознания, но он отрицает, чтобы рациональное сознание имело право всегда и повсюду применять свои масштабы. Само рациональное сознание только часть нашей личности. Оно предопределено к тому, чтобы обрабатывать только часть опытов, ту именно, которая нам нужна в обыденной жиз-

ни, но именно потому оно не ведет нас за пределы чувственного и только «постигаемого» мира». Сутолока, озаряемая полным дневным светом, закрывает доступ в ту область, которую прозревает подсознательное, сумеречное «я». Джемс часто противопоставляет рационализму мистицизм и в мистическом опыте видит источник и средоточие религии, но мистика является для него только одним из обнаружений подсознательной жизни души, и наряду с мистикой в тесном смысле он признает равноправность и равнценность и других путей, которые прокладывает себе личный религиозный опыт. В религиозном опыте, говорит он, мы сознаем себя в связи и общении с чем-то большим и высшим, чем наше обычное «я». Психологический анализ приводит к выводу, что это «большее» на той своей стороне, которой оно непосредственно примыкает к нашему «я», есть подсознательное продолжение нашей сознательной личности. Но как только поднимаются вопросы о том, что такое это «большее» на своем дальнейшем притяжении, — начинаются различия религиозного сознания, и мы вступаем в область тех индивидуальных восполнений основного религиозного факта, которые Джемс называет «сверхверованиями»<sup>90</sup>. Почему бы в таком случае и восприимчивости к воздействиям подсознательной сферы не быть чисто индивидуальной? У одних она может принимать характер мистического озарения, у других протекает в форме эмоционального возбуждения, у третьих являться несводимым дальше актом воли. Может быть, одним нужны «голоса» и «видения», а другим, собственно их интеллектуалистическим вкусам, видимость вытянутых в ровную линию аргументов. Существенным для Джемса остается не форма опыта, а индивидуальность его содержания и характера. Метафизическому и религиозному монизму он противопоставляет плюрализм и говорит, что окончательная философия религии должна будет более серьезно посчитаться с плюралистической гипотезой, чем она была склонна к этому до сих пор. Монизм или

плюрализм? Из всех философских альтернатив эта представляется ему наиболее важной. «Если вы знаете, — говорит он, — является ли данный человек решительным монистом, или решительным плюралистом, то вы, может быть, знаете относительно остальных его мнений больше, чем в том случае, когда вы даете ему какое-нибудь другое имя, оканчивающееся на “ист”»<sup>91</sup>. Можно даже догадываться, что если Джемс, при всей близости к мистицизму, не склонен видеть в последнем единственное русло, по которому может протекать религиозная жизнь, то причина этого та, что исторические формы мистицизма обнаруживали по преимуществу пантеистическую тенденцию. «Плюрализм» — этим словом охотно обозначает свои воззрения и Шиллер, и у обоих оно является выражением их индивидуалистической тенденции. В религиозной сфере это ведет обоих к критике философского теизма. Религиозное сознание совсем не так единодушно свидетельствует в пользу верования, что божество «едино» и «бесконечно», и «популярный или практический теизм всегда был более или менее откровенно плюралистическим, чтобы не сказать политеистическим»<sup>92</sup>. Напротив, философский теизм всегда обнаруживал тенденцию становиться пантеистическим и монистическим и рассматривать мир как некоторое абсолютное единство. Но тут-то он наталкивался на проблему зла, которая для него неразрешима, и Джемс с горечью и иронией говорит о измышляемых монизмом теодицеях. Проблема зла, та именно проблема, которая со всей жгучестью предстает перед сознавшей свои права личностью, заставляет Джемса и Шиллера заподозрить правильность тех путей, по которым движется религиозно-философский монизм. Они не предлагают решения этой проблемы, но вместо того, «чтобы довольствоваться словесными “доказательствами”, что всякое зло есть только “видимость”, которая преодолевается *sub specie aeternitatis*<sup>93</sup> и затем смиленно покоряться этому мировому кошмару *in saecula saeculorum*<sup>94</sup>, они принимают все видимые черты

жизни, ее скоротечность, ее жестокость, неведение, ненадежность и борьбу; реальность ее случайностей и перемен, ее удач и потерь, ее страданий и удовольствий, ее ценностей, этических, логических и эстетических, ее благ и бедствий, истин и заблуждений, — все это, как одинаковый материал, одинаковые данные (*data*) для мышления»<sup>95</sup>. Они не думают, что все эти черты окажутся под конец равнозначительными, но они говорят, что вместо того чтобы априорно доказывать иллюзорность зла, нужно принять его как факт. Помимо вопроса о конечности Божества Джемс еще и в другом отношении стремится опереться на непосредственное религиозное сознание, на веру простых людей. Человеку нужен Бог, которому он может молиться и от которого он может ждать чуда, но Бог трансценденталистов — это Бог «всеобщих законов», Бог, которого может признать и натурализм. Их Абсолют не снисходит к воздействиям на мир опыта в частностях, и естественное течение событий не прерывается в отдельных пунктах, чтобы дать место воздействиям из идеальной сферы. Для конкретных фактов то, существует Бог или нет, не составляет разницы. «Трансцендентальный идеализм, конечно, настаивает, что его идеальный мир делает ту разницу, что факты существуют. Мы обязаны Абсолюту тем, что имеем мир фактов вообще. Мир фактов! В этом-то и источник нашей тревоги. Целый мир, это — малейшая единица, которой может оперировать Абсолют, между тем как для наших конечных умов нужно было бы, чтобы дела свершались немного лучше в пределах самого этого мира»<sup>96</sup>. Только метафизики-трансценденталисты могут думать, что достаточно, не прибавляя к природе никаких конкретных деталей и ничего не отнимая от нее, просто назвать ее выражением абсолютного духа, чтобы сделать ее более божественной в том виде, как она есть. Можно было бы думать, что Джемс будет настаивать на индивидуальном бессмертии как на самом важном факте, вытекающем из существования Бога, но как раз в этом пункте он сам обнаружил

вает ту универсалистическую тенденцию, которая так мало привлекает его во всем остальном. «Если только о наших идеалах заботятся в вечности, — говорит он, — то я не вижу, почему нам не согласиться доверить заботу о них другим, не нашим собственным рукам»<sup>97</sup>. Иначе смотрит на дело Шиллер. Отрицать бессмертие индивидуального характера, говорит он, значит отрицать самый базис морального миропорядка. Но и Джемс говорит в данном случае только за самого себя. Он равнодушен к бессмертию, но кто имеет потребность в последнем, того он готов снабдить соображениями, говорящими в пользу бессмертия<sup>98</sup>. Ничто так не характерно для взглядов Джемса и Шиллера, как эта готовность отнести с нежностью и терпимостью ко всякого рода индивидуальным сверхверованиям, пока последние не становятся сами нетерпимыми.

В этом они остаются верны своему стремлению отстаивать право личности на созидание ее индивидуальной сферы духовного бытия. В метафизической и религиозной области прагматизм обозначает для них прежде всего плюрализм, но их плюрализм объемлет два цикла мыслей. В протесте против взгляда на мир как на некую «твердую глыбу, подчиненную единому закону»<sup>99</sup>, Джемс готов рассматривать мир как простую множественность индивидуальных существований. Тогда то единство мира, на котором настаивает рационализм, рассматривается только как эмпирическое и ему противопоставляется изначальная метафизическая разобщенность вещей. Отсюда в трактовании религиозного опыта наклонность к тому, чтобы уединять личность. Но гораздо чаще и у него, и у Шиллера под плюрализмом понимается учение о таком мире, который еще не завершен, судьбы которого еще не определились, потому что он еще только становится и изменяется во всех своих частях, а особенно там, где действуют личные существа и силы<sup>100</sup>. Тогда плюрализм становится монадологией, но без «предустановленной гармонии», а с гармонией, которая еще только рождается. Первому циклу мыслей соот-

ветствует, по-видимому, непреодолимый дуализм обыденного, рационального сознания, прикованного к эмпирическому миру, и иных форм сознания, созерцающих метафизическую реальность. Это напоминает о древнем противоположении рационализма и мистики, но на этот раз мистики плюралистической, а не монистической. Со вторым циклом мыслей связано все то, что Шиллер говорит о постепенной гармонизации нашего опыта путем преобразования несовершенных истин и фактов эмпирического существования в направлении той истины и той действительности, которые он называет «конечными». В связи с этой двойственностью воззрений Джемс и Шиллер, на самом деле, продолжают колебаться между полюсами рационализма и иррационализма. Эти противоборствующие тенденции (а есть и другие, о которых не упомянуто в предыдущем изложении ради более выпуклого освещения главенствующих мыслей) и затрудняли так их критиков. Можно было ожидать, что после того, как они так резко противопоставили иррациональный опыт личности вся кому рационализму, они не станут хлопотать о примирении этих начал. Можно было думать, что они окончательно противопоставят метафизику и религию науке и, уделив последней сферу обыденного, эмпирического, не будут заботиться о научном оправдании метафизических и религиозных прозрений. Ведь наука, как и вообще рациональное сознание (на этом они все время настаивают), есть порождение обыденной практики жизни и предназначена на служение ей. И однако Джемс интересуется согласованием религиозного опыта с естествознанием, а Шиллер, который так много говорит о неизбежно личном характере всякой метафизики, иной раз рекомендует ей быть «индуктивной» и включать результаты, добытые наукой и оказавшиеся ценностями в последней. Конечно, речь идет не о том, чтобы уличать Джемса и Шиллера в логических противоречиях. Скорее, разгадка этих противоречий в том, что прагматисты совсем не так окончательно порывают связь с ра-

ционализмом, как это казалось в пылу полемики их противникам из лагеря неогегельянцев. Может быть, они движутся к той же цели, что и те, но иными путями. По-видимому, перед их мыслью носится такой критерий истины, который покрывает собою и критерий рационализма, и критерий прагматизма. Шиллер прямо говорит, что «протест рационалистов против иррационализма бессилен каждый раз, как последний идет на то, чтобы притязать на некоторую высшую (и иную) рациональность»<sup>101</sup>. Не на это ли притязают в конечном счете и прагматисты? Если так (а Шиллеру не чужда мысль о «рациональности иррационального»), то не есть ли их протест против рационализма и монизма только протест против современных форм того и другого, а не против всякого монизма и всякого рационализма вообще? А что это так, весьма характерно обнаруживается в далеко идущем у Джемса и Шиллера сочувствии оккультизму. Не только Джемс в своем учении о подсознательном «я» в значительной степени опирается на взгляды, которые разрабатываются в кругах, близких к лондонскому «Обществу для психических изысканий»<sup>102</sup>, и заявляет, что многие оккультические явления для него — факты (*Human Immortality. London, 1902*)<sup>103</sup>, но и Шиллер повсюду охотно ссылается на перспективы и возможности, открываемые оккультизмом. Можно разно судить об этой стороне взглядов Джемса и Шиллера, но одно ясно: сочувствие метафизике оккультизма есть в борьбе рационализма с иррационализмом выражение примирительной тенденции, потому что самый оккультизм всегда ставил своей задачей именно это.

Конечно, эти заимствования у оккультизма не находятся в связи с прагматизмом как таковым. Можно вообще спорить против связи того или иного у Джемса и Шиллера с прагматизмом как логической теорией. Может быть, прагматизм для Джемса и Шиллера только сборный пункт для некоторого комплекса идей или удобный лозунг для того, чтобы пустить их в обращение. Но несомненно, что

в этом комплексе идей нашли себе выражение некоторые существенные черты духовных стремлений современности. Самое соперничество тенденций — черта времени, но, во всяком случае, над всеми ими главенствует стремление расширить сферу того, что именуется опытом, указанием на иной «опыт» и на этой основе подвергнуть пересмотру все философские и религиозные понятия современности. Вряд ли можно сомневаться, что именно в этой стороне прагматизма Джемса и Шиллера кроется источник пробужденного ими повсюду интереса.

Для оценки симптоматического значения стремлений Джемса и Шиллера знаменательно, что и у нас, в России, совершенно независимо от Джемса и Шиллера, по времени даже ранее аналогичный ход мысли начал развивать и защищать сравнительно малознакомый широким кругам писатель Лев Шестов. У него иные исходные пункты. Он оперирует над другим материалом. И однако, какое поразительное сходство результатов! Те же страстные нападки на современный идеализм с его по преимуществу монистической тенденцией, та же догадка о том, что рационализм на самом деле служит только обыденным целям жизни, то же стремление к пересмотру всех понятий, принимаемых за незыблемые устои всякого миропонимания, та же попытка искать ответа на загадки бытия совсем в ином опыте, может быть, и «ненормальном» перед судом обыденного сознания, та же непримиримость в отношении всякого рода теодицей, та же сосредоточение внимания на проблеме зла, та же жажда познавания живого Бога и, как результат всего этого, учение о трагическом опыте и о философии этого опыта — «философии трагедии». Противопоставление «философии трагедии» «философии обыденности» чуждо Джемсу и Шиллеру, но достаточно прислушаться к тому, что говорит Джемс о религиозных кризисах души и в особенности о «религии больных душ»<sup>104</sup>, чтобы видеть, как близко подошел Джемс к пониманию трагического опыта.

## Примечания

- <sup>1</sup> Статья «Прагматизм. Новое течение в области философии» была опубликована в журнале «Русская мысль» (1909. № 10. С. 109–135).
- <sup>2</sup> Эпиграф взят из работы Ф. К. С. Шиллера «A Dialogue Concerning Gods and Priests». См.: *Schiller F. C. S. Studies in Humanism*. London : Macmillan & Co, 1907. P. 337.
- <sup>3</sup> Прагматизм (от греч. *pragma* — дело, действие) — течение американской философии, рассматривающее человеческое мышление, научное и философское познание как формы деятельности, направленные на достижение практического результата. Основные идеи прагматизма были высказаны американским философом, логиком и естествоиспытателем Ч. С. Пирсом в 1860–1870-х гг., но лишь в начале XX в. благодаря работам У. Джеймса, а позднее Дж. Дьюи он получил известность и признание в философском сообществе, оказав значительное влияние на духовную жизнь страны. Помимо США прагматизм имел сторонников в Великобритании (Ф. К. С. Шиллер, В. Уэлби), Италии (Дж. Папини, М. Кальдерони), Австрии (В. Иерузалем), Испании (Э. д'Орс) и других странах.
- <sup>4</sup> Источник не установлен.
- <sup>5</sup> Джеймс, Уильям (James, William; 1842–1910) — американский философ и психолог, один из основателей научной психологии, ведущий представитель прагматизма. С 1889 по 1907 г. профессор Гарвардского университета. Автор книг «Принципы психологии» («The Principles of Psychology», 1890), «Многообразие религиозного опыта» («The Varieties of Religious Experience», 1902), «Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления» («Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking», 1907).
- <sup>6</sup> Шиллер, Фердинанд Канинг Скотт (Schiller, Ferdinand Canning Scott; 1864–1937) — британский философ-прагматист, профессор Оксфордского университета, последователь У. Джеймса и популяризатор его идей. «Этюды о гуманизме» Шиллера вышли в одно время с «Прагматизмом» Джеймса, и последний сожалел, что не дал своей философской концепции столь удачное и простое название, как «гуманизм». При жизни Шиллер пользовался известностью (Б. Рассел упоминал его среди «основоположников прагматизма»), однако после смерти был почти забыт.
- <sup>7</sup> А. Лазарев имеет в виду влиятельное во второй половине XIX в. течение абсолютного идеализма (ведущие представители — Т. Х. Грин, Ф. Брэдли, Дж. Мак-Тагgart, Дж. Ройс). Критика воззрений «философов абсолюта» содержится в книге У. Джеймса «Плюралистическая вселенная» («A Pluralistic Universe», 1909).
- <sup>8</sup> James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. New York : Longmans, Green & Co, 1907. P. 66 [Джеймс У. Прагматизм: новое на-

звание для некоторых старых методов мышления / пер. с англ. П. С. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1910. С. 46].

<sup>9</sup> Брэдли, Фрэнсис Герберт (Bradley, Francis Herbert; 1846–1924) — английский философ, лидер британского неогегельянства, ключевые идеи которого были изложены им в книге «Видимость и реальность» («Appearance and Reality», 1893).

<sup>10</sup> Bradley F. G. On Truth and Practice // Mind. 1904. Vol. 13. No. 51. P. 322. Ср. с замечаниями У. Джеймса по поводу этого высказывания Брэдли: У. Джеймс. Прагматизм. С. 157–158.

<sup>11</sup> «Философия действия» — течение религиозно-философской мысли, берущее начало в работах французского католического мыслителя, ученика А. Бергсона Мориса Блонделя (1861–1949).

<sup>12</sup> «... группой молодых, смелых последователей во главе с Джованни Папини, образовавших во Флоренции особый "клуб" прагматистов...» — в 1906 г. итальянский писатель, литературный критик и философ Джованни Папини (1881–1956) совместно с Дж. Вайлати, М. Кальдерони и Дж. Преццолини основал «Философскую библиотеку Флоренции» («Biblioteca Filosofica di Firenze») — сообщество ученых-гуманистов, литераторов и поэтов, объединенных антипозитивистскими взглядами и желанием найти всеобъемлющую философскую доктрину для обновления итальянского общества. Журнал «Леонардо» («Leonardo»), одним из учредителей и редакторов которого был Папини, в 1900-е гг. сыграл заметную роль в культурной жизни Италии, способствуя популяризации прагматизма и персонализма. В книге «Сумерки философов» («Il Crepuscolo dei Filosofi», 1906) Папини подверг критике идеи шести «корифеев» европейской философии — Канта, Гегеля, Шопенгауэра, Конта, Спенсера и Ницше. Джеймс встречался с Папини в 1905 г. в Риме (см.: Perry R. B. The Thought and Character of William James. Boston : Little, Brown, and Co., 1935. Vol. II. P. 570–579).

<sup>13</sup> Иерусалем, Вильгельм (Jerusalem, Wilhelm; 1854–1923) — австрийский психолог, философ и педагог. В 1908 г. перевел «Прагматизм» У. Джеймса на немецкий язык. В России был известен как автор пособий «Введение в философию» (1902), «Учебник психологии» (1910).

<sup>14</sup> Hoernlé R. F. A. Pragmatism v. Absolutism // Mind. 1905. Vol. 14. No. 56. P. 441. Источник предшествующей цитаты не установлен.

<sup>15</sup> James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. New York : Longmans, Green & Co, 1907. P. VII [Джеймс У. Прагматизм. С. 7].

<sup>16</sup> Сумерки идолов (нем.).

<sup>17</sup> См.: Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. VIII.

<sup>18</sup> Пирс, Чарльз Сандерс (Peirce, Charles Sanders; 1839–1914) — американский философ, логик, математик, основоположник прагматизма и семиотики.

- <sup>19</sup> Peirce Ch. S. How to Make Our Ideas Clear // Popular Science Monthly. 1878. №12. P.286–302 [Пирс Ч. С. Как сделать наши идеи ясными // Ч. С. Пирс. Избранные философские произведения / пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М : Логос, 2000. С. 266–295].
- <sup>20</sup> «... пока спустя двадцать лет Вильям Джемс не извлек ее из забвения, применив "принцип pragmatизма" ... » — имеется в виду лекция, прочитанная У. Джеймсом 26 августа 1898 г. в Калифорнийском университете и опубликованная в том же году в журнале «University Chronicle» под названием «Философские концепции и практические результаты»: James W. Philosophical Conceptions and Practical Results // University Chronicle. 1898. Vol. 1. №4. P. 287–382.
- <sup>21</sup> Милль, Джон Стюарт (Mill, John Stuart; 1806–1873) — английский философ-позитивист, экономист и общественный деятель, основоположник утилитаризма — «учения, признающего основанием нравственности полезность, или принцип наибольшего счастья» (Mill J. S. Utilitarianism. Chicago : University of Chicago Press, 1906. P. 9).
- <sup>22</sup> Ренувье, Шарль Бернар (Renouvier, Charles Bernard; 1815–1903) — французский философ, представитель неокантианства, основоположник его ответвления — неокритицизма. Его идеи оказали влияние на У. Джеймса, А. Бегсона и французский персонализм.
- <sup>23</sup> В статье «Что такое эмоция?», опубликованной в 1884 г. в журнале «Mind», У. Джеймс выдвинул парадоксальную гипотезу: если отсечь от эмоции ее внешние проявления, от нее ничего не останется. Наблюдаемые признаки — не столько следствие, сколько причина эмоции. В ответ на изменение окружающих условий в организме возникает рефлекторная физиологическая реакция — повышается секреция желез, сокращаются определенные группы мышц и т. п. Сигнал об этих соматических состояниях и процессах поступает в центральную нервную систему, порождая эмоциональное переживание. «... Мы опечалены, потому что плачем; приведены в ярость, потому что бьем другого; боимся, потому что дрожим» (James W. What Is an Emotion? // Mind. 1884. Vol. 9. №34. P. 190). Считается, что теория Джеймса — Ланге (одновременно с американским психологом схожие идеи в середине 1880-х гг. высказал датский физиолог и анатом Карл Георг Ланге) была опровергнута экспериментальным путем в 1920-е гг. (см.: Ярошевский М. История психологии. М. : Мысль, 1976. С. 321–322).
- <sup>24</sup> «Сын сведенборгианца и религиозно настроенной матери... » — У. Джеймс родился в семье ирландского религиозного проповедника, публициста и педагога Генри Джеймса (1811–1882) и Мэри Робертсон Уолш (1810–1882), дочери богатого торговца хлопком, в юности (до встречи с будущим мужем) придерживавшейся строгих пресвитерианских убеждений. Генри был приверженцем мистического учения Эммануила Сведенборга. Итогом его религиозно-философских исканий стала книга «The Secret of

Swedenborg» (1869), не имевшая успеха в Америке. Сборник сочинений Г. Джеймса, изданный посмертно, вышел под редакцией и с предисловием У. Джеймса (*The Literary Remains of the Late Henry James / ed. by W. James. Boston : Osgood & Co, 1885*).

<sup>25</sup> *James W. The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy.* New York : Longmans, Green & Co, 1897. P. 132 [Джеймс У. Воля к вере / пер. с англ. С. Церетели, П. Юшкевича, Л. Павловой, М. Гринвальд. М. : Республика, 1997. С. 87].

<sup>26</sup> Ibid. P. 131 [Там же. С. 86–87].

<sup>27</sup> *James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.* New York : Longmans, Green & Co, 1902 [Джеймс В. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович, М. В. Шика. Под ред. С. В. Аурье. М. : Русская мысль, 1910].

<sup>28</sup> Человеческий документ (фр.).

<sup>29</sup> «... ополчается против манеры обесценивать религиозные переживания» — в Гиффордских лекциях У. Джеймс связывает религиозно-мистический опыт с болезненными процессами, протекающими в так называемой «сублиминальной» зоне человеческой психики, однако настаивает при этом, что «патологическое происхождение» веры нисколько не умаляет ее практического значения, не обесценивает религиозных переживаний и откровений: в делах религии и морали «последствия бесконечно значительное вызвавших их причин» (Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 12). «С помощью наших психопатологических свойств мы можем проникать в область религиозной истины, к тем таинственным окраинам мира, куда нет доступа самодовольному филистерию, гордому своим здоровьем и не знающему ничего выше своего телесного благополучия. Если действительно существует нечто, дающее сверхчувственное знание о некой высшей реальности, то нет ничего невозможного в том, чтобы именно невропатический темперамент был одним из основных условий для восприятия такого знания» (там же. С. 22).

<sup>30</sup> *James W. The Principles of Psychology.* New York : Henry Holt & Co, 1890 [Джеймс В. Научные основы психологии / пер. с англ. под ред. А. Оболенского. СПб. : С.-Петербург. электропеч., 1902].

<sup>31</sup> «... его переживания во время вдыхания веселящего газа... » — У. Джеймс экспериментировал с различными психоактивными веществами, такими как хлороформ, амилнитрит и оксид азота («веселящий газ»), галлюцинопогенное действие которого, как уверял он читателей «Mind», помогает лучше понять философию Гегеля (*W. James. Subjective Effects of Nitrous Oxide // Mind. 1882. Vol. 7. P. 186–208*).

<sup>32</sup> *James W. The Varieties of Religious Experience.* P. 388 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович, М. В. Шика. М. : Академический проект, 2017. С. 304].

<sup>33</sup> Ibid. P. 515 [Там же. С. 404].

<sup>34</sup> Ibid. P. 526 [Там же. С. 413].

<sup>35</sup> James W. The Varieties of Religious Experience. P. 523 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 411].

<sup>36</sup> Schiller F. C. S. Humanism: Philosophical Essays. London : Macmillan & Co, 1903.

<sup>37</sup> Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford / ed. by H. Sturt. London : Macmillan & Co, 1902.

<sup>38</sup> Sturt H. Preface // Personal Idealism. P. VI.

<sup>39</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 16.

<sup>40</sup> James W. Pragmatism. P. 15 [Джеймс У. Прагматизм. С. 16].

<sup>41</sup> Ibid. P. 20 [Там же. С. 19].

<sup>42</sup> Ibid. P. 80 [Там же. С. 54].

<sup>43</sup> «... начинают свое изложение с истолкования "принципа Пирса"» — Ч. С. Пирс сформулировал этот важнейший для прагматизма «принцип» в статье «Как сделать наши идеи ясными» (1878): «Рассмотрим, какие следствия практического характера могут производиться, как мы полагаем, объектом нашего понятия; знание (conception) обо всех этих следствиях будет нашим полным знанием об объекте» (Peirce Ch. S. How to Make Our Ideas Clear. P. 293 [Пирс Ч. С. Избранные философские произведения С. 278]). Джеймс предлагает свою, более развернутую формулировку «максими прагматизма»: «Чтобы добиться полной ясности в наших мыслях о каком-нибудь предмете, мы должны только рассмотреть, какие практические следствия содержатся в этом предмете, т. е. каких мы может ожидать от него ощущений и к какого рода реакциям со своей стороны мы должны подготовиться. Наше представление об этих следствиях — как ближайших, так и отдаленных — и есть все то, что мы можем представить себе о предмете ... В этом состоит принцип Пирса, принцип прагматизма» (Джеймс У. Прагматизм. С. 34).

<sup>44</sup> James W. Pragmatism. P. 58 [Джеймс У. Прагматизм. С. 41].

<sup>45</sup> «... метод для решения метафизических споров» — Прагматический метод, разъясняет Джеймс в лекции «Что такое прагматизм?», есть «прежде всего метод улаживания философских споров, которые без него могли бы тянуться без конца. Представляет ли собою мир единое или многое? царит ли в нем свобода или необходимость? лежит ли в основе его материальный принцип или духовный? Все это одинаково правомерные точки зрения на мир, — и споры о них бесконечны. Прагматический метод в подобных случаях пытается истолковать каждое мнение, указывая на его практические следствия. Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истинное именно это мнение, а не другое? Если мы не в состоянии найти никакой практической разницы, то оба противоположных мнения означают по существу одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен» (Джеймс У. Прагматизм. С. 33).

- <sup>46</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 154.
- <sup>47</sup> James W. Pragmatism. P. 199. Ср. с пер. П. С. Юшкевича: «Истинное представление должно воспроизводить, копировать соответствующую ему действительность. Подобно другим ходячим взглядам, и этот опирается на аналогию, взятую из повседневного опыта» (Джеймс У. Прагматизм. С. 122).
- <sup>48</sup> Риккерт, Генрих (Rickert, Henrich; 1863–1936) — немецкий философ, представитель баденской школы неокантианства.
- <sup>49</sup> Имманентная философия — течение в философии конца XIX — начала XX в., отождествлявшее бытие с содержанием человеческого (как индивидуального, так и всеобщего, «родового») сознания. Основные представители — В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, Й. Ремке. «Журнал имманентной философии» («Zeitschrift für immanente Philosophie») издавался в Берлине с 1895 до 1900 г. (ред. М. Кауфман). См.: Лосский Н. О. Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и роль Шуппе в этом движении // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 116 (1). С. 30–67.
- <sup>50</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 455.
- <sup>51</sup> Ibid. P. 95.
- <sup>52</sup> James W. Pragmatism. P. 233 [Джеймс У. Прагматизм. С. 143].
- <sup>53</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 412.
- <sup>54</sup> Ibid. P. 433.
- <sup>55</sup> Schiller F. C. S. Axioms as Postulates // Personal Idealism. P. 61.
- <sup>56</sup> Schiller F. C. S. Humanism: Philosophical Essays. P. 200.
- <sup>57</sup> «Блаженное видение» (лат.).
- <sup>58</sup> *Eritis sicut Dei* — «будете как Боги» (знать добро и зло). В Библии этими словами Змей искушает Еву.
- <sup>59</sup> «Только повинуясь природе, подчиняя ее...» — ср.: «Некакие силы не могут разорвать или раздробить цепь причин; ...природа побеждается только подчинением ей» (Бэкон Ф. Новый Органон / пер. с англ. С. Краильщикова; вступит. ст. Б. Подороги. М. : РИПОЛ классик, 2019. С. 67).
- <sup>60</sup> James W. Pragmatism. P. 257 [Джеймс У. Прагматизм. С. 157].
- <sup>61</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 450.
- <sup>62</sup> Schiller F. C. S. Humanism: Philosophical Essays. P. 11.
- <sup>63</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 444.
- <sup>64</sup> James W. Pragmatism. P. 288–289. Ср. с пер. П. С. Юшкевича: «Мы можем говорить сколько угодно о логике, необходимости, категориях, абсолютном, обо всем, что только имеется в складах философии, но единственное реальное основание, которое я могу придумать, почему вообще что-либо появляется на свет, это то, что кто-то желает, чтобы оно появилось. Оно требуется, требуется, может быть для того только, чтобы принести искупление ничтожнейшей доле мирового целого. Это — живое основание,

и по сравнению с ним материальные причины и логические необходимости — это какие-то бесплотные тени» (*Джеймс У. Прагматизм. С. 176*).

<sup>65</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 474.

<sup>66</sup> Ibid. P. 319.

<sup>67</sup> Schiller F. C. S. Humanism: Philosophical Essays. P. 372.

<sup>68</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 18.

<sup>69</sup> Ibid. P. 360.

<sup>70</sup> «Идиосинкразия» — здесь: особенность душевного склада, своеобразие интеллектуального темперамента. В этом значении термин использовали Ч. С. Пирс (см., например: *Пирс Ч. Избранные философские произведения. С. 89*), У. Джеймс (*Джеймс У. Вселенная с плуралистической точки зрения / пер. с англ. Б. Осипова, О. Румера; под ред. Г. Шпета. М.: Космос, 1911. С. 11*), А. Лавджой (*A. O. Lovejoy to W. James, August 27, 1909 // R. B. Perry. The Thought and Character of William James. Vol. II. P. 596*), из современных философов-прагматистов — Р. Рорти (*Rorty R. Philosophy and Social Hope. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. P. 13*), Х. Патнэм (*Putnam H. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge: Harvard University Press, 2002. P. 97*).

<sup>71</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 18.

<sup>72</sup> Ibid. P. 347.

<sup>73</sup> James W. The Varieties of Religious Experience. P. 73 [*Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 58*].

<sup>74</sup> Ibid. P. 73–74 [Там же. С. 58–59].

<sup>75</sup> Ibid. P. 431 [Там же. С. 339].

<sup>76</sup> Ibid. P. 455 [Там же. С. 358].

<sup>77</sup> См. сноска 7 к рецензии Лазарева на книгу L. Busse «Geist und Körper, Seele und Leib».

<sup>78</sup> Виндельбанд, Вильгельм (Windelband, Wilhelm; 1848–1915); Риккерт, Генрих (Ricket, Heinrich; 1863–1936) — немецкие философы-неокантианцы, представители Баденской (Фрайбургской) школы; Зигварт, Христофф фон (Sigwart, Christoph von; 1830–1904) — немецкий философ и логик, близкий к неокантианству.

<sup>79</sup> Этическое обоснование религии у Г. Риккерта и других философов, причисляемых А. Лазаревым к «волюнтаристам», восходит к кантовскому учению о «примате практического разума».

<sup>80</sup> James W. The Varieties of Religious Experience. P. 503 [в рус. издании (*Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 395*) выражение опущено].

<sup>81</sup> James W. The Varieties of Religious Experience. P. 491 [*Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 386*].

<sup>82</sup> Ibid. P. 491 [Там же. С. 386].

<sup>83</sup> Ibid. P. 501–502 [Там же. С. 394–395].

<sup>84</sup> James W. *The Will to Believe*. P. 62 [Джеймс У. Воля к вере. С. 45].

<sup>85</sup> «Миф и догму, культы и церковь, все, что составляет “религию как учреждение”, он рассматривает как нечто вторичное...» — Ср.: «Одна ветвь религии полагает центр тяжести в божестве, другая — в человеке. Внешний культ, жертвоприношения, воздействие на благосклонность божества, теологические системы, обрядность и церковная организация представляют существенные черты первой ветви. Если бы мы сосредоточили свое внимание на ней, то должны были бы дать религии определение как некоему внешнему действию, имеющему целью привлечение к себе милости богов. Наоборот, в религии личного характера центр, на котором должно сосредоточиться внимание, составляют внутренние переживания человека, его совесть, его одиночество, его беспомощность и несовершенство... Церковная организация с ее священнослужителями, обрядами и другими посредниками между личностью и божеством — все это отступает на второй план. Устанавливается непосредственное общение сердца с сердцем, души с аушою, человека с Творцом» (Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 25).

<sup>86</sup> James W. *The Varieties of Religious Experience*. P. 333 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 265].

<sup>87</sup> Ibid. P. 487 [Там же. С. 384].

<sup>88</sup> «В отличие от «трансценденталистов», как он называет современных идеалистов...» — речь идет об американских философах и религиозных мыслителях XIX в., объединившихся вокруг бостонского «Трансцендентального клуба»: Р. У. Эмерсоне, Г. Д. Торо, Ф. Хедже и их последователях.

<sup>89</sup> Schiller F. C. S. *Studies in Humanism*. P. 317.

<sup>90</sup> Под «сверхверованием» («over-belief») У. Джеймс понимал субъективное убеждение (или «предрасположение») человека, определяющее его религиозный выбор. «Несмотря на то что религиозный вопрос есть вопрос жизни, вопрос о том, жить мне или не жить в единении с чем-то высшим (единении, котороедается мне как дар), все же тот духовный подъем, в котором этот дар только и представляется реальным, зачастую не возникает в человеке до тех пор, пока он не обретет некоторых особых «сверхверований», соответствующих его природным интеллектуальным склонностям. ... [И]ндивидуальные «сверхверования» совершенно необходимы во многих отношениях, и мы должны внимательно и терпимо относиться к ним, пока они сами не проявят нетерпимости к окружающему. ... [С]амым интересным и ценным в человеке являются именно эти сверхверования» (Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 404).

<sup>91</sup> James W. *Pragmatism*. P. 129 [Джеймс У. Прагматизм. С. 82].

<sup>92</sup> James W. *The Varieties of Religious Experience*. P. 131 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 104].

<sup>93</sup> С точки зрения вечности (лат.).

<sup>94</sup> Во веки веков (лат.).

<sup>95</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 227.

<sup>96</sup> James W. The Varieties of Religious Experience. P. 522 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 410].

<sup>97</sup> Ibid. P. 524 [Там же. С. 412].

<sup>98</sup> В 1890-е гг. У. Джеймс занялся разработкой психофизической проблематики в связи с дискуссиями о бессмертии, развернувшимися тогда в философской и околонаучной литературе. Если психическая жизнь является функцией мозга (а Джеймс в этом не сомневался), должны ли мы отказаться от веры в существование после смерти? Гибнет ли дух вместе с телом? Едва ли такое возможно, полагал философ, ведь сознание, функционально зависимое от мозга, не порождается им. Согласно Джеймсу, высший дух (*anima mundi*) обнаруживает себя в «низшем» мире, входя в соприкосновение с живыми телами, которые использует в качестве временного вместилища. Человеческие души связаны с этим духом, «орудиями» которого являются (James W. A Pluralistic Universe. New York : Longmans, Green & Co, 1909. P. 308). Телесная смерть, следовательно, означает не прекращение существования, но скорее преображение человека (высвобождение его «витальных энергий») и переход к новой жизни. См.: James W. Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine. Boston ; New York : Houghton Mifflin, 1898 [Джеймс В. О человеческом бессмертии / пер. с англ. О. А. С. М.: Кушнерев и К°, 1901].

<sup>99</sup> James W. The Will to Believe. P. 158 [Джеймс У. Воля к вере. С. 102].

<sup>100</sup> «...учение о таком мире, который еще не завершен, судьбы которого еще не определились...» — об этом У. Джеймс рассуждает в 7-й лекции о прагматизме («Прагматизм и гуманизм»): «... Для рационализма действительность уже готова и закончена от века, между тем как для прагматизма она все еще в процессе своего образования и ожидает своего завершения отчасти и от будущего. На одной стороне мы видим абсолютно надежную и спокойную вселенную, на другой она все еще находится в поисках приключений» (Джеймс У. Прагматизм. С. 157).

<sup>101</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. P. 295.

<sup>102</sup> «Общество исследований психики» («Society for Psychical Research»), возникшее в Лондоне в 1882 г., ставило своей задачей изучение паранормальных явлений, от галлюцинаций и ясновидения до спиритизма и телепатии. В разные годы его членами были Г. Сиджвик, А. Бергсон, У. Джеймс, Ф. К. С. Шиллер, Х. Ариш, К. Г. Юнг и другие известные философи и учёные. В 1885 г. Джеймс учредил аналогичное общество в США. Он верил в существование духов, способных «производить различные манифестации» (James W. Report on Mrs. Piper's Hodgson-Control // Proceedings of the Society for Psychical Research. 1909. Vol. XXIII. P. 118), лично участвовал в спиритических опытах, ведя протоколы сеансов автоматического пись-

ма. Сведения о деятельности Американского общества исследований психики можно почерпнуть из русского перевода книги Ф. Майерса, Э. Гернега и Ф. Подмора «*Phantasms of the Living*», вышедшего в 1893 г. под редакцией и с предисловием Владимира Соловьева (*Герней Э., Майерс Ф., Подмор Ф.* Прижизненные призраки и другие телепатические явления. СПб.: А. Н. Аксаков, 1893).

<sup>103</sup> James W. *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*. Boston; New York : Houghton Mifflin, 1898.

<sup>104</sup> «...что говорит Джемс ... о "религии больных душ"» — см. об этом: James W. *The Varieties of Religious Experience*. Р. 127–165 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 101–130]: лекции VI–VII («Страждающие души»).

Примечания Игоря Джохадзе

---

## Философ «Божьей милостью» (По поводу смерти Вильяма Джемса)<sup>1</sup>

Скончался Вильям Джемс. В России весть об этом скользнула на столбцах двух–трех газет<sup>2</sup> и как-то затерялась среди пестрой груды текущего газетного материала. Большинство же органов печати не обмолвилось по поводу этой смерти ни единным словом. А между тем следовало отметить ее не только потому, что умер психолог с крупным, прямо мировым именем, и не только потому, что этот американский мыслитель был вдохновителем, почти творцом философии «прагматизма», которая сейчас так занимает умы и в Европе, и в Америке. Если бы к этому не прибавилась одна в высокой степени присущая Джемсу черта, то газетам можно было бы поставить в упрек только то, что они, вопреки обычаям прессы, упустили отметить факт, на который они должны были бы реагировать. По существу же, особой беды в этом упущении еще не было бы. Ведь, как водится, специальные журналы посвятят скончавшемуся мыслителю достаточное количество больших и малых статей, вокруг имени его со-здастся почтенная обширная литература, и ученый мир будет знать, какое место принадлежит Джемсу в науке и философии, а публика, толпа поверит ученым на слово, почтительно, пожалуй, даже благоговейно помолчит при упоминании

имени Джемса и холодно пройдет дальше. Но вестью о смерти этого современника нашего можно и должно было поделиться с более широкими кругами публики еще потому, что Джемс, как мало кто другой из современных и прежних мыслителей, чувствовал себя так близко к так называемой большой публике, так умел понимать те запросы и нужды, с которыми профаны в философии, люди из толпы обращаются к философии, когда они к ней обращаются, и так умел заранее сочувственно оправдывать и ту примитивность, с которой они нередко ставят философии свои вопросы, и то наивное нетерпение, с которым они ждут ответа на них, и то разочарование и равнодушие, с которыми они нередко, едва вкусив от философии, отворачиваются от нее навсегда.

Об этой стороне духовного облика Джемса, которая делает его в свою очередь таким близким, таким родным всякому, кто входит в соприкосновение с его философским творчеством, хотелось бы сказать несколько слов.

Ничто не было Джемсу так чуждо, как академическое высокомерие тех профессиональных философов, нередких особенно среди немецких профессоров, которые облекают свои мысли в непроницаемую броню мудреных технических выражений, которые прямо боятся писать просто и популярно и готовы гордиться тем, что их трудно понять. Джемс не щадит насмешек для такой манеры философствования. Интерес к технике, к диалектическим тонкостям, столь же темным, сколь сухим и бесплодным, заглушает у этих философов интерес к самим целям и результатам философствования. Они не вырываются на простор живого соприкосновения с действительностью. Философские вопросы обсуждаются у них не прямо в их содержании, но почти всегда как бы через густой покров мнений всех прежних философов, и «философские альтернативы закутываются в собственные имена, как если бы для истины было неприлично ходить нагой»<sup>3</sup>. «Таковы правила профессорской игры — они мыслят и пишут исключительно друг о друге, друг для друга и черпают только один от другого»<sup>4</sup>.

Сам Джемс, напротив, не колебался набрасывать свою философию в ряде популярных лекций, обращенных к большой публике<sup>5</sup>. Блестящий стилист, он облекал свои мысли в увлекательную, полную настроения форму, но как непрятательна и доступна была их техническая оболочка!

И не только в его внешней манере, но и вообще в нем не было ничего «школьного», ничего, что было бы «из вторых рук». Как подлинный философ «Божьей милостью», он обращался всегда лицом к самой действительности и во всеоружии знаний и мудрости века умел сохранить наивную свежесть восприятия и глядеть на мир пытливым взором человека, который хочет за свой страх и риск постигнуть смысл и правду жизни.

Да он и не думал, чтобы такие вопросы решались каждым иначе, чем «на свой риск», чтобы их решение было делом одного интеллекта, а не пламенного устремления и дерзания всей личности человека. Он знал, что «вселенная, по совести, достаточно загадочна, какую бы теорию относительно нее мы ни приняли»<sup>6</sup>, и знал, как невелико то преимущество, которое дают всякие теории даже искушенному в них перед простым, непросвещенным человеческим сердцем, — как раз при решении таких вопросов, которые нам важнее всего решить. «В глубине души каждого из нас есть уголок, в котором находят себе отзвук неразрешимые мировые тайны»<sup>7</sup>, каждый имеет свою философию, и та философия, которая так важна в каждом из нас, не есть нечто техническое и специальное. «Она наше более или менее смутное чувство того, что представляет собою жизнь в своей глубине и правде»<sup>8</sup>.

И вот, если публика оценивает философские системы по тому окончательному впечатлению, которое эти системы производят на нее, если наше отношение к ним выражается в инстинктивной, не следующей никаким правилам, человеческой реакции удовлетворения или неудовлетворения, в том просто «да» или «нет», которое мы говорим им, то Джемс и не думает свысока смотреть на такой суд. Он и сам ценит в системах великих философов прежде все-

го то, что способно вызывать такую реакцию всего нашего существа. «Детали философских систем могут обдумываться по частям одна за другой, и, когда мыслитель работает над своей системой, он часто может из-за деревьев забывать о лесе. Но когда работа закончена... система сразу выступает перед нами подобно живому существу — с той простой, своеобразной ноткой индивидуальности, которая навещает нашу память, как навещает ее призрак умершего друга или врага...»<sup>9</sup>.

Что так привлекает в самом Джемсе — это то, что в нем эта индивидуальная нотка не перестает звучать и в самом процессе его работы, в которую он с какой-то гениальной бесхитростностью и искренностью мышления позволяет заглянуть и читателю.

Он не дорожит законченностью своих философских построений, он не проявляет столь присущей профессионалам заботы о том, чтобы не обнаружить как-нибудь перед публикой своих колебаний и сомнений, он нередко впадает в противоречие с самим собой, нередко склоняется под бременем великой беспомощности перед загадками бытия, но, падая, спотыкаясь, и вновь поднимаясь, он не перестает спрашивать страстно и беспокойно, даже когда речь идет о более специальной проблеме, какое значение имеет то или иное решение проблемы для понимания судеб человека в мире, что приоткрывает оно для уяснения смысла его надежды и стремлений, его радостей и страданий, его побед и поражений в «огромной толчее, именуемой миром».

В этом трогательное обаяние его личности, и в свете этого неустанного вопрошания, этих напряженных исканий приобретают свой действительный смысл некоторые формулы его философского «прагматизма». Прагматический метод, говорил он, состоит в том, чтобы раскрывать смысл всякого положения и верования, прослеживая их практические следствия. Практических следствий требовал он и от всякой философской теории. Если мы не можем найти никакой практической разницы, примем ли мы за истинное одно или дру-

гое из двух конкурирующих мнений, то оба противоположные мнения означают по существу одно и то же, и дальнейший спор является только словесным препирательством<sup>10</sup>. За эти и подобные формулы его философию обвиняли в грубом утилитаризме, видели в ней типичное выражение практического духа «янки» (благо, слово «прагматизм» того же корня, что и слово «практический»)<sup>11</sup>, но для этого «янки» практическими следствиями, которых он так добивался от всякой теории, было нечто весьма далекое от обыденной практики жизни. Это были те перспективы, которые могла открывать та или иная теория по отношению к абсолютным, к последним запросам человеческого духа.

Царит ли в мире свобода или необходимость, слепой случай или Божье провидение? — лежит ли в основе мира материальный принцип или духовный? Эти и подобные проблемы Джемс не умел ставить чисто интеллектуалистически: для этого они были для него слишком полны драматического интереса. «Истинный смысл материализма и спиритуализма, — говорил он, — заключается не в отвлеченных тонкостях насчет метафизических атрибутов Божества»<sup>12</sup>. Можно отрицать материальную субстанцию с неменьшей силой, чем Беркли, можно вообще отстранять вопрос о сущности вещей, ограничиваясь миром явлений, и все же в конечном счете оставаться материалистом. Для Джемса действительный смысл и жало материализма в том финальном крахе всего, в той конечной трагедии, которую он изображает словами Бальфура<sup>13</sup>:

«Вся энергия нашей солнечной системы будет исчерпана, сияние солнца померкнет, а земля не будет больше носить на себе племени, которое на мгновение потревожило ее одиночество. Человечество сойдет в могильную яму, и все мысли его погибнут. Беспокойное сознание, нарушившее в этом темном уголке мира на короткое время довольноное молчание вселенной, успокоится. Материя больше не будет познавать самое себя. “Нетленные памятники” и “бессмертные деяния”, сама смерть, и любовь, сильнее смерти, — все-

го этого не будет, как если бы их никогда и не было. И все то, что человечество пыталось создать на протяжении бесчисленных веков путем упорного труда, гения, преданности, бесконечных страданий, бессильно изменить что-нибудь в этом порядке вещей к лучшему или худшему»<sup>14</sup>.

Понятно, что то, как именует себя та или иная философия, еще мало удовлетворяет Джемса, и «идеализм» современных философов-трансценденталистов<sup>15</sup> для него в конечном выводе мало чем лучше материализма и натурализма. «Абсолют» этих философов — плохой суррогат Божества. Тщетно они думают, что «одним провозглашением того, что мир есть обнаружение Абсолютного Духа, можно сделать мир, — как он есть, — более божественным»<sup>16</sup>. И в самом деле, они все в мире сводят к Абсолюту, но Абсолют не снисходит до воздействия на конкретный ход жизни, и для наших жизненных горестей и наших идеалов остается так, как если бы миром правили те слепые «законы природы», которые формулирует натурализм. Против этих философов Джемс не колеблется взять сторону «более грубого супранатурализма»<sup>17</sup> живого религиозного сознания с его верой в чудеса и в силу молитвы. Ему нужен Бог, который мог бы помочь нам здесь на земле, «во прахе наших человеческих мук»<sup>18</sup>. В этом его «прагматическая» точка зрения на религию, и в этой жажде конкретного, жизненного он чувствовал себя к бедной скромной вере обыкновенного среднего человека ближе, чем к религии «современного идеализма». «Подумайте только, — воскликнул он, — о немецких книгах по философии религии, где борения человеческой души переведены на какой-то отвлеченный жаргон и превращены в диалектику»<sup>19</sup>.

Сам Джемс, напротив, умел понимать эти «борения души» в их непосредственной правде и видел (все выдает в нем, что он сам это переживал), как мало значат интеллектуалистические соображения и моральные утешения в те моменты, когда «мир, по выражению Карлейля, покажется нам громадной, мрачной, пустынной Голгофой, обителью смерти»<sup>20</sup>. Его не отпугивало то, что интенсивная религи-

озная жизнь идет нередко рука об руку с проявлениями патологической душевной организации. Напротив, чуждый всякой предвзятости мысли и всяких готовых решений, он горячо восставал против опирающейся на авторитет врачей манеры дискредитовывать религиозные переживания указанием на их связь с истерией, дегенерацией и т. п. Конечно, Джемс не искал свидетельств «религиозного опыта» в клиниках для душевнобольных (хотя он допускал, что и там можно найти кое-что любопытное), но он полагал, что религиозная тоска, даже когда она граничит с меланхолией, «не исчерпывается простым варьированием слова “болезнь”», — и его влекла в себе пламенная, беспокойная, рождающаяся в кризисах души религиозность тех натур, которые он называл «больными душами». Правда, он говорил и о «религии здоровых духом», о тех натурах, которые в каком-то изначальном чувстве единения с общим ходом жизни умеют не слишком останавливаться над трагическиими сторонами существования и легко, без потрясений обретают свою веру, но он полагал, что, может быть, «трагедия жизни» дает самый лучший ключ к пониманию смысла и что, может быть, только она открывает нам глаза для проникновения в глубины жизни. Может быть, болезненный надлом души, против воли отрывая человека от всецелого погружения в «суголовку», озаренную полным дневным светом, делает его восприимчивым к таким областям религиозной истины, к таким сокровенным сторонам действительности, которые навсегда останутся скрытыми от самодовольного обладателя здоровой нервной системы. Джемс не раз возвращается к этой догадке, и она действительно у него не случайная. В ней оказывается и его неотступное сосредоточение внимания на проблеме зла, и его интерес к тому индивидуальному многообразию религиозного опыта людей, которое ускользает от масштабов рационализма, и проходящая через всю его философию мысль, что обыденное, рациональное сознание, освещющее нам повседневную практику жизни и потому именно прикованное к поверхности

чувственного мира, — только часть более обширного «я», только поверхностный слой нашей личности, и что только в целостном опыте этого более обширного «я» раскрываются глубины действительности.

Впрочем, изложение философии Джемса и того учения о религиозном опыте, к которому его приводил весь наклон его философскихисканий, выходит за пределы настоящей статьи, да и никакой пересказ — и менее всего в газетной статье — не даст читателю сколько-нибудь соответственного представления об обаянии собственного изложения Джемса. Теперь, когда его книга о религиозном опыте и его лекции о прагматизме переведены — и очень удачно — на русский язык<sup>21</sup>, и более широкие круги читателей могут ознакомиться с Джемсом из первых рук.

Нельзя не отметить еще только следующего.

За границей академические круги в своем большинстве встретили философию Джемса весьма недоброжелательно. Он скандализировал их всем: и своей писательской манерой, и своими взглядами. Признавали его заслуги в психологии, но как к философу к нему относились очень высокомерно. Может быть, у нас, в России меньшее давление школьных традиций окажется на сей раз тем преимуществом нашей молодой философской культуры, благодаря которому философия Джемса найдет в наших академических кругах больше понимания и более благоприятную оценку. Один видный представитель нашей академической философии (проф. А. М. Лопатин) в заседании частного философского кружка в Москве минувшей весной<sup>22</sup> (а затем и на торжественном юбилейном заседании Московского психологического общества<sup>23</sup>) горячо приветствовал Джемса за то, что он внес в философию мощную струю свежего воздуха, за то, что вернул мысль в ее естественное русло и перед умами, запуганными и задавленными нетерпимой школьной традицией, опять поставил вечно бродящие в них вопросы и попытался дать им возможно простое и понятное решение.

## Примечания

- <sup>1</sup> Статья опубликована в газете «Киевские вести» (1910. № 250. 18 сентября. С. 2).
- <sup>2</sup> Помимо ряда газет, на смерть У. Джеймса в России откликнулись журналы «Русская мысль» (1910. Кн. 10. С. 218–221) и «Вопросы философии и психологии» (1910. Кн. 104 (6). С. V–VIII).
- <sup>3</sup> James W. A Pluralistic Universe. New York : Longmans, Green & Co, 1909. P. 15 [Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения / пер. с англ. Б. Осипова, О. Румера; под ред. Г. Г. Шпета. М. : Космос, 1911. С. 8].
- <sup>4</sup> James W. A Pluralistic Universe. P. 17 [Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. С. 9].
- <sup>5</sup> «... в ряде популярных лекций, обращенных к большой публике» — в 1890–1900-е гг. У. Джеймс часто выступал в университетах США и Европы с публичными лекциями, пользовавшимися неизменным успехом. В частности, его книгу «Многообразие религиозного опыта» составили лекции по психологии и философии религии, прочитанные в 1901–1902 гг. в Эдинбургском университете. Для таких выступлений Джеймс выбирал темы, которые могли заинтересовать широкую аудиторию (например, «Сновидения и гипнотизм», «Расщепление личности», «Одержанность», «Дегенерация», «Колдовство» — из цикла лекций 1896–1897 гг. в Институте Лоуэлла).
- <sup>6</sup> James W. The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy. New York : Longmans, Green & Co, 1897. P. 176 [Джеймс У. Воля к вере / пер. с англ. С. Церетели, П. Юшкевича, А. Павловой, М. Гринвальд. М. : Республика, 1997. С. 114].
- <sup>7</sup> James W. The Will to Believe. P. 32 [Джеймс У. Воля к вере. С. 28].
- <sup>8</sup> James W. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. New York : Longmans, Green & Co, 1907. P. 4 [Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления / пер. с англ. П. С. Юшкевича. СПб. : Шиповник, 1910. С. 9].
- <sup>9</sup> James W. Pragmatism. P. 35 [Джеймс У. Прагматизм. С. 28].
- <sup>10</sup> «... дальнейший спор является только словесным препирательством» —ср.: «Прагматический метод — это прежде всего метод улаживания философских споров, которые без него могли бы тянуться без конца. Представляет ли собой мир единое или многое? — царит ли в нем свобода или необходимость? — лежит ли в основе его материальный принцип или духовный? Все это одинаково правомерные точки зрения на мир, — и споры о них бесконечны. Прагматический метод в подобных случаях пытается истолковать каждое мнение, указывая на его практические следствия. Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истинное именно это мнение, а не другое? Если мы не в состоянии найти ни-

какой практической разницы, то оба противоположных мнения означают по существу одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен» (Джеймс У. Прагматизм. С. 33).

<sup>11</sup> «... типичное выражение практического духа "янки"» — с критикой прагматизма как «практической» философии, отрицающей всякую истину, кроме пользы, выступили Ф. Брэдли, Б. Рассел, Дж. Пратт и другие западные философы. «С обаятельным цинизмом, свойственным "янки", — иронизировал Х. Ортега-и-Гассет, — североамериканский прагматизм отважно провозгласил тезис: "Нет истины кроме практического успеха"» (Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / пер. с исп. Н. Г. Кротовской и др. М. : Наука, 1991. С. 68). Подробнее об этом см.: Early Critics of Pragmatism. 5 vols. / ed. by J. R. Shook. Bristol : Thoemmes, 2001.

<sup>12</sup> James W. Pragmatism. P. 107 [Джеймс У. Прагматизм. С. 69].

<sup>13</sup> Бальфур, Артур Джеймс (Balfour, Arthur James; 1848–1930) — английский политик, философ и государственный деятель, один из лидеров Консервативной партии, премьер-министр Великобритании с 1902 по 1905 г. Автор книг «Защита философского сомнения» («Defence of Philosophic Doubt», 1879), «Основания веры» («The Foundations of Belief», 1895), «Теизм и гуманизм» («Theism and Humanism», 1915).

<sup>14</sup> James W. Pragmatism. P. 104 [Джеймс У. Прагматизм. С. 68]. Джеймс цитирует по изданию: Balfour A. J. The Foundations of Belief. New York : Longmans, Green & Co, 1895. P. 31.

<sup>15</sup> «Трансценденталистами» называли американских философов XIX в., объединившихся вокруг бостонского «Трансцендентального клуба» и журнала «The Dial» («Циферблат»). Лидерами этой группы были Р. У. Эмерсон и Г. Д. Торо. Воззрения трансценденталистов, признававших существование сверхчувственной идеальной субстанции («Верховной души») и возможность ее интуитивного постижения, оказали заметное влияние на американскую философию начала XX в. (идеализм Дж. Ройса, персонализм).

<sup>16</sup> James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York : Longmans, Green & Co, 1902. P. 518 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 407].

<sup>17</sup> James W. The Varieties of Religious Experience. P. 520 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 409].

<sup>18</sup> James W. Pragmatism. P. 72 [Джеймс У. Прагматизм. С. 50].

<sup>19</sup> James W. A Pluralistic Universe. P. 19 [Джеймс У. Вселенная с плуралистической точки зрения. С. 10].

<sup>20</sup> James W. The Will to Believe. P. 173 [Джеймс У. Воля к вере. С. 112].

<sup>21</sup> Сборники лекций У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» и «Прагматизм» в переводе на русский язык увидели свет в 1910 г.

<sup>22</sup> «...частного философского кружка в Москве» — имеется в виду кружок М. К. Морозовой, на одном из заседаний которого обсуждалась философия У. Джеймса. В «споре о прагматизме» приняли участие С. А. Франк, А. М. Лопатин, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой и др. См.: Русская мысль. 1910. Кн. 5. С. 121–156.

<sup>23</sup> В докладе «Настоящее и будущее философии», с которым Л. М. Лопатин выступил 21 марта 1910 г. в Московском психологическом обществе, значительное внимание уделялось прагматизму. «Новизна, свежесть, чрезвычайная простота, искренность нравственного подъема» — таковы, по мнению Лопатина, «положительные свойства» учения У. Джеймса. «Задушевная вера в близость нового дня, когда все явится в новом виде и озарится новым светом, представляет самое заразительное и захватывающее в прагматическом движении. Откажемся от придуманных принципов, мнимых необходимостей, абсолютных законов и категорий, обратимся к самой действительности, взглянем ей прямо в глаза, ничего на нее не сочиняя, и тогда истина раскроется пред нами во всей жизненной глубине своего значения, — в этом главная тема прагматической проповеди» (Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии. М. : Типолитография И. Н. Кушнерева, 1910. С. 44). Джеймс был почетным членом Московского психологического общества.

Примечания Игоря Джохадзе

---

# Философия Бергсона<sup>1</sup>

## I

Много и давно говорят о несравненнойplenительности формы, в которую Бергсон облек свою философскую мысль, и стало общим местом, что трудно противостоять очарованию его изложения и языка. Но этот «чародей стиля», этот «соблазнитель» — так называют его<sup>2</sup> — менее всего думает о том, чтобы очаровывать, уslackдать, увлекать, и за действительно необычным великолепием языка, за всеми чарами его речи и писательской манеры выступают иные черты, черты страшно напряженной работы духа, сосредоточенного творческого борения, и следовать за Бергсоном по крутой тропе его мыслей оказывается на самом деле весьма трудным. И эта трудность особенная. Не в том она, чтобы следить мыслью за узором каких-либо сложных логических построений, или ориентироваться в архитектонике какой-нибудь всеобъемлющей системы, или через гущу частностей пробиваться к общему и среди извилин находить главные пути. Как ни трудно бывает все это, но если мысль философа предложит нам как нечто данное, готовое, то остается уверенность, что достаточно усилия чисто интеллектуального, чтобы постепенно овладеть ею. Но Бергсон не дает ничего готового, ничего законченного; он вообще не имеет в виду про-

сто предложить некоторую совокупность добытых результатов, с которыми оставалось бы ознакомиться и принять их или отвергнуть. Он зовет вас к совершенно особому усилию, к тягостному напряжению всего вашего духовного существа, и все ресурсы его языка, все богатство изобразительных средств, к которому он прибегает, не могут заменить вам этого усилия и этого напряжения. Бергсон только подводит вас к грани, с которой становится возможным такое усилие, но вы сами должны пойти на него.

Послушайте только, каким языком говорит Бергсон о пути, которым приходится идти философу. «Если метафизика возможна, то только как трудное, даже мучительное усилие...»<sup>3</sup> Или: «Это крайне трудно. Дух должен насиовать себя...»<sup>4</sup> И опять: «Философия может существовать только как усилие переступить пределы человеческого»<sup>5</sup>. Один из учеников его прямо говорит, что Бергсон «требует от нас прежде всего своего рода внутренней катастрофы»<sup>6</sup>, требует психологической перемены фронта. И замечательно, каждый раз как Бергсон говорит о философском познании, он обращается к одному образу: обыденное мышление, предоставленное своим натуральным склонностям, скользит вниз по некоему склону; философствовать же — значит «обратить вспять обычное направление мышления»<sup>7</sup>, взобраться обратно по естественному склону мыслительной работы.

Из каких же низин нужно нам подняться и какой путь ведет на вершины?

«Когда мы следуем движению нашей природы», говорит Бергсон, «то мы мыслим для того, чтобы действовать»<sup>8</sup>. Мы замечаем в вещах те стороны в них, которые могут быть использованы, мы выделяем в них то, что может представить практический интерес, и пренебрегаем всем прочим. На самом деле мы едва смотрим на вещи; нам достаточно знать, к какой категории принадлежит та или иная вещь, какую этикетку можно на нее наклеить. Понятия, которые мы образуем о вещах, суть только схемы, и мы

стараемся поймать в них, как в сетку, кусочек бегущей мимо реальности не для того, чтобы ближе познать эту реальность, но для того, чтобы легче было манипулировать ею. «Я гляжу и думаю, что я вижу; я слушаю и думаю, что слышу; я изучаю себя и готов думать, что читаю в глубине своего сердца. Но то, что я вижу, и то, что я слышу из внешнего мира, — это только то, что извлекли из него мои чувства, чтобы осветить мне мое поведение; и о самом себе я знаю только то, что поднимается на поверхность, что принимает участие в действии»<sup>9</sup>.

И таково не только наше обыденное познание, но и научное мышление. «В чем состоит существенная задача науки? В том, чтобы увеличить наше влияние на вещи. Наука может быть умозрительной по своей форме, бескорыстной в своих непосредственных целях; другими словами, мы можем оказывать ей кредит так долго, сколько она захочет. Но как бы далеко ни был отодвигаем срок платежа, нужно, чтобы в конце концов нам былоплачено за наш труд»<sup>10</sup>. Поэтому общие категории нашего обыденного мышления являются и категориями науки, и наука проходит по путям, которые проложены в чаще действительности нашими восприятиями и нашим обыденным опытом. Словом, научное познание — это в общем та же манера рассматривать вещи, что и обыденное познание, как ни много превосходят научные схемы своей точностью и значением понятия житейского обихода.

Но эти приемы мышления, эти споровки познания, эти привычки нашего восприятия и интеллекта, вполне законные, пока мы двигаемся в сфере практики, даже необходимые для нее, мы применяем и к философскому познанию действительности. С помощью искусственных схем, облегчивших нам обхождение с вещами, мы хотим теперь проникнуть в сокровенную природу вещей. Мы разрабатываем эти схемы, мы выводим следствия по всем правилам самой безупречной логики, строим философские системы и хотим уловить действительность в расставляемую ей сеть понятий, но на самом деле, чем дальше мы подвигаем-

ся, тем больше мы запутываемся в непримиримых противоречиях, тем больше наталкиваемся на антиномии, которых не можем разрешить, тем больше раздираемся между противоположностями, а подлинная действительность ускользает от нас, «точно дым, который дети хотят зажать в кулаке»<sup>11</sup>. Тогда перед лицом очевидной хрупкости всех наших построений мы совсем отказываемся строить; мы провозглашаем, что сущность вещей непознаваема, что нам положены пределы, которых нам не дано переступить, что нам остается довольствоваться относительным.

Между тем не положили ли мы сами себе эти пределы тем, что к бескорыстному познанию действительности применяли приемы, рассчитанные на практическую выгоду, и думали, что теоретически углубляем наше познание в то время, когда по инерции мышления только продолжали двигаться в направлении, в котором толкнула нас практика?

Однако как повернуть обратно? Ведь дело идет не о том только, чтобы отказаться от каких-либо определенных понятий и теорий. Ведь весь наш интеллект в своих самых естественных склонностях, в своих основных привычках следует требованиям практики, и этот первородный грех его скрывается ведь не только в том, как мы разрешаем проблемы, но и в том, как мы ставим их. И потом, на стороне интеллекта подкупающая ясность, здравый смысл, самый язык наш. Как уйти от этих соблазнов? Не нужно ли здесь усилие не только логическое? И не придется ли нам расстаться на этом пути со многим, что нам дорого? «Зачарованные действием, постоянно завлекаемые им (для нашего блага) в ту сферу, какую оно себе избрало, мы живем в зоне, промежуточной между вещами и нами, оставаясь внешними вещами, оставаясь внешними и по отношению к самим себе»<sup>12</sup>. И вот, чтобы снять с нашего познания ограничения, налагаемые практическими требованиями жизни, чтобы вырваться на простор подлинного созерцания действительности, не нужно ли освободить самый дух наш во всей его целостности от этого пле-

нения у практики жизни, от этой зачарованности действием, от этого порабощения пользе? Не нужно ли отрешиться от погруженности в жизненную суетолоку? Это не значит, что нужно отвратить свой взор от окружающей действительности, перенестись в мир иной, чем тот, в каком мы живем, ждать откровений от способностей познания иных, чем наши чувства и сознание. Для той отрешенности от жизни, которой Бергсон требует от философа, он указывает другую аналогию. «Испокон веков, говорит он, встречаются люди, задача которых состоит в том, чтобы видеть и заставить нас увидеть то, что мы сами не восприняли бы. Это — художники <...> Природа как бы забыла прикрепить их способность восприятия к их способности действия. Когда они смотрят на вещь, они ее видят для нее самой, а не для себя. Они не воспринимают уже просто для того, чтобы действовать; они воспринимают, чтобы воспринимать — ни для чего, для удовольствия. Некоторой стороной своего существа, сознанием ли или каким-либо из своих чувств, они рождаются *оторванными* от жизни; и смотря по тому, присуща ли эта оторванность тому или иному из их чувств или их сознанию, они будут живописцами или скульпторами, музыкантами или поэтами»<sup>13</sup>. Именно потому, что художник меньше думает о том, чтобы утилизировать свое восприятие, он видит больше, чем мы, и позади внешних форм вещей улавливает их внутреннюю жизнь.

Не могла ли бы философия в другом направлении и на иной манер сделать достоянием всех то, что природа время от времени делает для некоторых привилегированных? Нужно, говорит Бергсон, искать опыта в его истоках, выше того решающего поворота, где, преломляясь в направлении пользы, он становится опытом *человеческим*<sup>14</sup>, а для этого — отойти немного от всего чисто внешнего, сбросить с себя гипноз практики, вернуться к себе, сосредоточиться из той раздробленности, которую поселяет в нас повседневность, обрести самого себя, стать самим собою, стать свободным.

Вот почему самый ранний и основной по значению труд Бергсона, в котором он трактует о нашем «я», каким оно является нашему сознанию в своем непосредственном, ничем неискаженном виде, — труд, который во французском оригинале вышел под заглавием «Опыт о непосредственных данных сознания», а на английский и русский языки переведен под рекомендованным самим Бергсоном заглавием «Время и свобода воли»<sup>15</sup>, — есть в то же время труд, в котором Бергсон трактует о свободе воли и о времени как о живой стихии всякого подлинного бытия. Эти три проблемы связаны у Бергсона в один узел. Посмотрим, как он его развязывает.

## II

Рассказывают, что юношей Бергсон усердно штудировал в лицее Кондорсе математические науки, и, когда ему было только 16 лет, он уже удостоился особого отличия: один его трактат был напечатан в «Annales des Mathématiques»<sup>16</sup>. Особенно увлекался Бергсон механикой, и, судя по тому, что он в то же время очень интересовался идеями Спенсера<sup>17</sup> и мечтал продолжать его дело, можно думать, что юного Бергсона обольщало механистическое истолкование мировой эволюции. И вдруг он круто повернулся в сторону и по окончании лицея Кондорсе поступил в Высшую Нормальную школу на Section des Lettres и отдался изучению совсем иных наук. В чем была причина этого поворота? Судя по всему, что он дал потом, можно догадываться, что он натолкнулся на некоторые, по-видимому давно разрешенные антиномии в тех понятиях о времени и движении, которыми оперирует механика, и в поисках источника этих антиномий увидел, что весь строй увлекавших его идей пригоден для того, чтобы изображать пройденные пути, готовые линии, застывшие результаты, но всегда нечто уже мертвое и никогда самое жизнь, движение, творчество. Тогда он не усомнился

сопоставить понятия математики и механики, такие устойчивые, такие ясные, такие, по-видимому, непререкаемые с самыми беглыми, самыми неуловимыми, самыми бесконтурными интуициями человеческой души, и всегда ускользающей, но живой правде последних отдал предпочтение. Так психология стала руководящей нитью для философских стремлений Бергсона, самоуглубление — его метод. «Материя и жизнь, которые наполняют мир, — говорил он впоследствии, — суть также и в нас; силы, которые действуют во всех вещах, мы чувствуем их в нас самих; какова бы ни была сокровенная сущность того, что есть, и того, что творится, мы от той же сущности. В таком случае спустимся в глубины нашего собственного существования... »<sup>18</sup>

По-видимому, давно знакомая, излюбленная манера идеалистической метафизики истолковывать внешний мир по аналогии с той духовной действительностью, которую мы находим в нас самих. Но тут-то и предостерегает Бергсон от опасности. Почему так нередко, когда после всех усилий идеалистического философствования, столь, по-видимому, убедительных, удается наконец приравнять внешний мир к чему-то духовному, мы в результате все же встречаем только холод и смерть, как если бы было безразлично, зовем ли мы действительность материей или духом? Не слишком ли много наша душа уже наперед вобрала в себя из внешнего мира? Мир математики и механики, мир внешних друг другу вещей, перемещающихся в пространстве, мир, к которому приложимы закон и мера, — не слишком ли сроднились мы с ним всем нашим существом? Постоянно вращаясь среди материальных объектов, постоянно приспособляясь к ним, чтобы овладевать ими, не приняли ли мы обличья их? «Чтобы побеждать природу, нужно повиноваться ей»<sup>19</sup>. Что ж? Не распластывается ли наш дух по поверхности так, как вещи расстилаются в пространстве? Не дробится ли наша душевная жизнь, как мир дробится на отдельные объекты, и не распыляется ли она, как и внешний мир, в атомы? Или, по крайней мере, если она продолжает жить в глуби-

не своей собственной жизнью, то не заслоняется ли она для нашего познания внешним миром, теми формами, которые мы прилагаем к познанию внешнего мира? Ибо, когда после странствия во внешнем мире мы возвращаемся к самим себе и пытаемся познать нашу собственную личность, то не связаны ли мы уже по рукам и ногам, не воспринимаем ли мы уже и свою личность через призму форм, относящихся к внешнему миру? Именно это и случается.

Наше «я», каким его познают и другие, и мы сами в каждодневном обиходе жизни, есть только поверхностное «я», только обесцвеченный призрак нашего подлинного, глубинного «я», его внешняя проекция, тень, отбрасываемая в пространство, — и это для Бергсона не только метафора. Мы прямо «одержимы» идеей пространства, не раз говорит Бергсон. Оно вторгается в наше познание душевой жизни, оно захватывает самое душу. Можно думать, что после Декарта нам уже не грозит опасность замутить представление о душевой жизни чертами, присущими пространству. Но на самом деле еще недостаточно в преддверии всякого философствования твердо исповедовать мысль о противоположности субстанции «мыслящей» и субстанции «протяженной» и, воздав этим должное Декарту, в остальном применять и здесь, и там ту же логику, те же методы, те же категории мысли и тот же язык. Нужно еще пойти на то, чтобы все, что в нашей душе есть раздельного, ясного, отчетливого и укладывающегося в рамки обычной логики, считать только поверхностным слоем нашего существа. Те состояния нашего знания, о которых мы можем рассуждать и к которым мы прилагаем нашу обычную логику, те наши мнения, в которых нам легче всего отдать себе отчет, те наши переживания, которые находят себе адекватное выражение в слове, — словом, весь тот упорядоченный мирок наших каждодневных ощущений, рассудительно приложенных друг к другу аргументов и обычных чувств, где самые страсти имеют название и значит уже наперед укroщены, — не есть наше подлинное «я», ибо весь

этот порядок и вся эта логика — только печать внешнего мира, пространства.

Познавая во внешнем мире объекты, ограниченные друг от друга и строго очерченные благодаря тому пространству, в котором они помещены, мы поддаемся искушению внести черты той же раздельности и внешней ограниченности и в наше представление о душевной жизни. «Мало-помалу наши ощущения отделяются друг от друга, как внешние причины, которые дали им жизнь, а чувства и идеи, как ощущения, которым они одновременны»<sup>20</sup>. Так складывается представление о множественности «состояний сознания», из коих каждое является чем-то строго определенным, каждое носит свое название, — и все положенной чередой выступают в жизни нашего «я», как «актеры на сцене»<sup>21</sup>. Наш язык, требования практической жизни и социального общения подхватывают это намечающееся дробление душевной жизни и фиксирует его. В глубинах нашего сознания нет этой раздельности и этого дробления. По мере того как мы продвигаемся от периферии, по которой наше «я» как бы соприкасается с внешним миром, к более глубоким слоям нашего существа, мы видим, как наши переживания начинают проникать одно в другое, сливаться воедино, «как снежные звездочки при длительном прикосновении руки»<sup>22</sup>, и каждое из них приобретает окраску всех прочих, каждое отражает всю нашу душу. «Так каждый из нас имеет свою манеру любить и не-навидеть, и эта любовь, эта ненависть отражает его личность всю целиком. Однако язык обозначает эти состояния одними и теми же словами у всех людей...»<sup>23</sup> «Коротко, слово со своими строго очерченными контурами, грубое слово, которое ухватывается за то, что есть устойчивого, общего и, следовательно, безличного в впечатлениях людей, губит или, по крайней мере, заслоняет нежные и легкие впечатления нашего индивидуального сознания. Чтобы эти последние могли бороться равным оружием, нужно было бы, чтобы их можно было выражать точными словами;

но эти слова, едва мы их образовали бы, обратились бы против породившего их ощущения, и изобретенные для того, чтобы свидетельствовать о неустойчивости ощущения, они наложили бы на него свою собственную устойчивость»<sup>24</sup>.

Во всяком переживании нас интересует в обыденной жизни только та его сторона, которая может повести к действию вовне, к поступку, вообще к практическому результату. Жест заслоняет душу. Да иначе и быть не может, пока дело идет об обыденной жизни, потому что «наша внешняя и, так сказать, социальная жизнь имеет для нас больше практического значения, чем наше внутреннее и индивидуальное существование»<sup>25</sup>. И вот, когда наши переживания изъемляются из той связи, в которую они погружены в глубинах нашего я, когда они утрачивают тот оттенок, который соответствовал всей нашей душевной жизни, когда их оставляет таким образом трепетание личной жизни, когда этой ценой устанавливаются между ними те же отчетливые различия и та же прерывность, как и между материальными объектами, — они уже пригодный материал и для практических выкладок, и для логики, для ассоциационной психологии, для детерминизма. И в самом деле, обезличенные, застывшие, окристаллизовавшиеся, друг для друга непроницаемые «состояния сознания», — каждое со своими резкими контурами, со своим именем и определением, — разве не являются как бы вещами внутреннего мира? и разве наше «я» не оказывается только местом их встречи? А в таком случае что же может быть натуральнее, как не стремление понять всю душевную жизнь из их сцеплений и расхождений? Детерминисты и психологи-ассоциационисты только последовательны: где есть внешние друг другу элементы, там можно искать и соответственного порядка: меры, закона и числа.

Но механизм, которым мы и в практическом обиходе, и в обычной психологии объясняем себе нашу душевную жизнь, под конец и в самом деле начинает управлять ею. Чем больше наши «состояния сознания» отделяются друг от друга, тем больше они отделяются и от нашего «я», начи-

нают противостоять ему, как нечто чуждое, внешнее. Всегда одни и те же, они вызывают в нас одну и ту же реакцию, требуют одних и тех же поступков. Каждое из них должно было бы привести в движение все наше сознание, как камень, брошенный в воду бассейна, но оно ограничивается тем, что приводит в движение только какую-нибудь затвердевшую на поверхности сознания идею, с которой оно прочно ассоциировалось. «Так поступок следует за впечатлением, причем наша личность в целом не затрагивается. Я являюсь в этом случае как бы сознательным автоматом...»<sup>26</sup> Пока дело идет о многочисленных, но незначащих действиях каждого дневного обихода, этот автоматизм очень полезен. Когда противники детерминизма хотят доказать, что человек может сделать выбор без всякого мотива, и при этом ищут примеров в обыденных обстоятельствах жизни, то они глубоко заблуждаются, так как такие действия всегда определяются мотивами, для них всегда есть причина, ассоциация, логика. Но этот автоматизм большей частью заслоняет и нашу подлинную личность. Мы обретаем самих себя и бываем действительно свободны лишь в те моменты, когда мы оказываемся перед задачами, которых не дано решить за нас другим, которые мы должны решить сами, так сказать, «изнутри», — «в те единственные в своем роде моменты, которые уже никогда не повторятся, как не вернутся для народа исчезнувшие эпохи его истории»<sup>27</sup>. В такие моменты наша душа отрывается от всего чисто внешнего и сосредоточивается на самом внутреннем, самом интимном. Обычные реплики, готовые слова, идеи, которые носятся по поверхности души, «как опавшие листья по воде пруда»<sup>28</sup>, отступают перед «живым, особым для каждой личности законом ее тоски и ее восторгов, ее сожалений и надежд»<sup>29</sup>. «Мы хотим знать, на каком основании мы решились на этот шаг и что же мы видим? Что мы решились на него без всякого основания, быть может даже против всякого основания, но в известных случаях это как раз и есть самое лучшее из оснований. Ибо в этих случаях совершенное действие выражает не ту или

иную поверхностную, почти внешнюю для нас идею, именно потому ясную и легко поддающуюся выражению, но отвечает всей совокупности наших чувств, наших мыслей и наших самых интимных стремлений, тому совершенно особому пониманию жизни, которое представляет собою эквивалент всего нашего прошлого опыта, коротко говоря, — нашей личной идеи о счастье и чести»<sup>30</sup>.

В эти решающие моменты жизни, в этих кризисах души приоткрывается нам, что наше подлинное существование не в мозаике раздельных состояний сознания, как бы уходящих во внешний мир и теряющихся в нем, что в темных глубинах нашего сознания без ведома для нас, для нашего поверхностного «я», в творческом сосредоточении беспрестанно созидается наша личная жизнь и что подлинная стихия нашей душевной жизни — это время, длительность, живой, единый поток, устремляющийся от прошлого к будущему.

Не трюизм ли это? Конечно, мы живем во времени, но каким волшеством хочет извлечь Бергсон из такой скучной вещи, как время, из этой пустой формы, и свободу, и творчество, и подлинную духовность? Но в том-то и дело, что Бергсон именно стремится показать, что и обыденное понимание, и науки о внешнем мире оперируют уже опустошенным понятием времени. Мы говорим о времени, что оно длится, что оно течет, но на самом деле вслед за механикой и астрономией мы представляем себе некую среду, всюду однородную, безразличную к тому, что ее наполняет, уходящую взад и вперед в пустую бесконечность, — словом, среду, весьма похожую на пространство, с тем лишь отличием, что вещи и события не существуют в ней вместе, а существуют так, что, когда одна вещь является, другой уже нет. Оно не длится на самом деле, это время, и не течет, потому что оно не есть поток, потому что оно распылено на брызги моментов, которые сменяют друг друга, чтобы по очереди погрузиться в ночь небытия. И вещи, и весь мир не делятся в этом времени. И в самом деле, мир прошлого мгновения

ушел вместе с ним, чтобы уступить место миру следующего мгновения, и нет *trait d'union*<sup>31</sup>, нет моста, который соединил бы эти мгновения. Вот почему Декарт говорил о постоянно возобновляющемся акте творения, которым Бог каждое мгновение заново творит наш мир<sup>32</sup>, так что мир, который каждое мгновение умирает, беспрестанно вновь рождается\*. Вот время, которым оперирует наука. Да на самом деле наука всегда интересуется только отдельными моментами, начальными и конечными пунктами промежутков времени, а не самими промежутками. Что такое формулы механики и астрономии, в которые входит  $t$  в качестве времени, как не способы из распорядка вещей данного момента вывести распорядок вещей какого-нибудь другого момента. Если бы время, а следовательно, и все процессы и движения в мире (в том числе и ход наших часов) стали протекать в два, в три, во сколько угодно раз быстрее, то в формулах ученого все-таки ничего не пришлось бы изменить, потому что в эти формулы с самого начала  $t$  входило как число единиц времени, а это число, будь то качания маятника, или обороты земли вокруг своей оси, или вращение ее вокруг солнца, осталось бы ведь тем же. И если бы скорость течения времени стала бесконечной, то вся прошедшая, настоящая и будущая история мира в один миг предстали бы в пространстве как бы развернутым веером, но для ученого в его формулах  $t$  продолжало бы означать то же самое.

На самом деле, когда упорствуют в том, чтобы принимать такое время за подлинную длительность, то называют

\* Интересно, что арабское богословское направление, известное под именем Mutakallimun, которое учило, что время состоит из неделимых мгновений («атомов времени»), вместе с тем держалось взгляда, что Бог в каждое мгновение заново творит мир и что благодаря этому непрерывно возобновляющемуся творению мир длит свое существование. Об этом кое-что в статье Goldzicher Ignaz. «Die Islamische u. die jüdische Philosophie» в Die Kultur der Gegenwart. Th. I. Abt. V. Allg. Gesch. d. Philosophie, а также у E. Meyerson, Identité et Réalité. Paris, 1908. С. 78 (примечание А. М. Лазарева).

моменты один на другой, как жемчуг на нитку, растягивают их в линию, мысленно продолжают эту линию до бесконечности назад и вперед и размещают на ней все, что было, есть и будет. Но это «время-длина», это «время-линия» — только пространственный символ той подлинной, живой, конкретной длительности, которую мы действительно переживаем. И когда мы представляем себе нашу душевную жизнь развернутой в ряд раздельных состояний-сознаний, то мы пользуемся именно этим символом, этим «опространственным» временем, ибо в пространстве, и только в пространстве возможна отчетливая раздельность внешних друг другу частей, а это «время-длина» и есть то замаскированное пространство, в котором расстилается наша душевная жизнь и таким образом «опространстливаются». И тщетно мы тогда говорим, что мы живем во времени, ибо из двух вещей одно: либо все «раньше» и «после» располагаются бок о бок как бы на линии, как внешние друг другу части, и тогда мы — во власти пространства, либо всегда существует только миг настоящего.

Но на самом деле «наша длительность (*la durée*) не есть момент, который сменяет другой момент»<sup>33</sup> и прошедшее не проваливается в какую-то бездну, в которой погребено все, что было настоящим. И наша жизнь во времени не развертывается уже в линейный ряд раздельных состояний сознания, потому что нет больше раздельных моментов, которые наполнялись бы каждый по очереди каким-нибудь состоянием сознания. Последовательное течение нашей душевной жизни можно было бы скорее уподобить музыкальной мелодии, где ноты, правда, следуют друг за другом, но следуют таким образом, что каждая предуготовляет и предвещает другую, в каждой последующей звучит еще предшествующая, и все продолжают жить в том своем нарастании, которое создает целостное впечатление. «Мы склонны представлять себе прошлое как несуществующее, и философы поддерживают в нас эту естественную тенденцию. Для них и для нас только настоящее существует само

по себе: если что-нибудь из прошлого выживает, то только благодаря помощи, которую оно ему оказывает, — наконец, чтобы оставить в стороне метафоры, благодаря вмешательству одной особой функции, которая называется памятью и роль которой заключается в том, чтобы сохранить в виде исключения те или иные части прошлого, накопляя их как бы в ящике»<sup>34</sup>. «Но на самом деле прошедшее сохраняется само по себе, автоматически, все оно, несомненно, следует за нами в каждое мгновение. То, что мы чувствовали, думали, желали с самого нашего раннего детства, налицо и теперь, как бы склоненное к настоящему, которое сейчас присоединится к нему, всегда давящее на дверь сознания, которое хотело бы оставить его наружу. Мозговой механизм именно предназначен для того, чтобы отталкивать почти всю совокупность прошлого в сферу бессознательного и вводить в сознание только то, что по своей природе может осветить настоящее положение, помочь подготовляющемуся действию, словом, развить полезный труд»<sup>35</sup>. Но если бы наше внимание могло сразу отвратиться от интереса к практической стороне жизни, то прошедшее, которое только заслонено, развернулось бы перед нами как в панораме. На самом деле никакие части его не могут оторваться от настоящего, потому-то прошлое вместе с настоящим составляет один непрерывный и неделимый процесс.

На почве такого понимания времени всякий детерминизм неизбежно терпит крушение. Детерминизму нужны раздельные состояния сознания, из которых одно можно было бы сделать причиной другого, и для детерминизма нужно, чтобы те же причины производили те же действия. Но там, где нет раздельных состояний сознания, — где взять то «состояние», которое подталкивает другое, и где взять то другое, которое подталкивается первым, и откуда заимствовать те же причины, когда сознание не проходит дважды через одно и то же состояние? Ведь ни одно переживание не может вернуться вновь таким, каким оно было, ведь нельзя вычеркнуть того, что было в промежутке, нельзя поставить все на преж-

нее место, потому что «подлинное время — это то, которое вцепляется в вещи зубами и оставляет на них отпечаток своих зубов»<sup>36</sup>. Наша личность таким образом беспрестанно меняется, распускается, растет, созревает. Каждый из ее моментов есть нечто новое и не только новое, но и непредвидимое. «Вот художник стоит перед полотном, краски на палитре и модель позирует; все это мы видим и кроме того знаем также манеру этого художника, но предвидим ли мы, что появится на полотне? Мы знаем отвлеченным знанием, что портрет, наверно, будет походить на модель и, наверно, отразит манеру художника; но конкретное разрешение проблемы всегда приносит с собою тот непредвидимый штрих, который составляет все в произведении искусства»<sup>37</sup>. Так и с моментами нашей жизни, творцами-художниками которой мы являемся. Каждый из этих моментов есть как бы художественное создание.

Творчество — вот в чем видит Бергсон подлинную характеристику душевной жизни. «Итак, сила, которая извлекает из себя больше, чем заключает в себе, которая дает больше, чем имеет, есть именно то, что называется *духовной силой*, и на самом деле я не вижу, как иначе можно было бы определить дух»<sup>38</sup>.

### III

Но есть ли в мире место такой силе? Чем последовательнее устраняет Бергсон из душевной жизни все те черты, которые он относит к внешнему миру, тем более углубляется противоположность между душой и миром, в котором она живет. Разве в этом мире возможно подлинное творчество? Разве в нем возможно что-нибудь подлинно новое и разве усилие всякой души не разбивается в конце концов о его твердые грани?

Или, может быть, и мир есть творчество, продолжающееся без конца, непрерывно бьющий родник нового, и «двери будущего всегда остаются перед ним настежь открытыми?»<sup>39</sup>.

Пожалуй, ничто не противоречит в большей мере тому строю мыслей, который господствует в философии нового времени не меньше, чем в философии античной. Растворяют ли мир в единой субстанции или разлагают его на атомы, говорят ли о монадах или о «прообразах» вещей в царстве «идей», всегда и всюду в более явной или в более скрытой форме исходят из мысли, что «действительность, как и истина, целиком даны от века»<sup>40</sup>. На поверхности бытия события бегут друг за другом во времени и множатся в пространстве, и для взора смертных сменяются рождение и гибель, но там, в недрах бытия, уже наперед определено в своей сущности все, что было, есть и будет, и для взора, которому открылась бы вечность, прошедшее, настоящее и будущее предстали бы в одном видении. И истина всего, что было, и всего, что будет, истина, письмена которой мы здесь как бы разбираем по складам, уже вся начертана на скрижалах бытия. Наши великие открытия лишь освещают точка за точкой наперед начертанную линию этой истины, «подобно тому, как в праздничный вечер постепенно зажигается нить газовых рожков, уже заранее обрисовавшая контуры какого-нибудь памятника»<sup>41</sup>.

Этому взгляду на действительность, этому идеалу познания осталось по существу верным и математическое естествознание нового времени. Вспомним Лапласа: «Ум, который знал бы для данного момента все силы, одушевляющие природу, и взаимное положение вещей, ее составляющих, и был бы притом достаточно обширен, чтобы подвергнуть эти данные вычислению, охватил бы в одной-единственной формуле как движения величайших тел вселенной, так и движения легчайшего атома: ничто не осталось бы ему неизвестным, будущее, как и прошедшее, раскрылось бы перед его взором»<sup>42</sup>. Для механистических теорий в этом роде неподвижное, неизменное есть нечто первичное, и в нем всякое движение и изменение имеет свое основание. Движение — только придаток к движущемуся телу, некая его акциденция. Изменение сводится к простой пере-

группировке частей, самих по себе неизменных; и механистическое естествознание будет делить материю на молекулы, молекулы на атомы, атомы на электроны, и остановится в своем делении только перед такими частями, которые оно сочтет неизменными. Для такого строя мыслей последующее состояние мира уже заключено в предыдущем, действие — в причине. Отношение причинности здесь стремится свести к отношению тождества. *Nemo dat quod non habet*<sup>43</sup> — это правило схоластиков остается руководящим для такого понимания причинности в мире.

«В такого рода теориях еще говорят о времени, произносят это слово, но совсем не думают о самой вещи. Ибо время лишено здесь действенной силы, а раз оно ничего не делает, то оно и есть ничто»<sup>44</sup>.

Но и телеология со своим учением о конечных целях на самом деле вдохновляется таким же представлением. Если все предметы и существа только осуществляют уже ранее начертанную программу, если во всей вселенной нет ничего непредвидимого, нет творчества, то время опять-таки оказывается чем-то ненужным. «Как и в механистической гипотезе, здесь также принимается, что *все дано*»<sup>45</sup>.

И вот Бергсон оборачивает весь этот строй мыслей. Если время, спрашивает Бергсон, не имеет действенной силы, то почему вселенная развертывает свои последовательные состояния именно с этой определенной скоростью, а не с какой-либо другой? Почему, например, не с бесконечной скоростью? Почему, другими словами, все не дано сразу, как на ленте кинематографа? «Чем больше я вдумываюсь в это, тем более представляется мне, что если будущее осуждено следовать за настоящим вместо того, чтобы быть данным рядом с ним, то это потому, что оно не вполне определено в настоящий момент...»<sup>46</sup>.

И Бергсон отвергает все представления о некоем твердом ядре бытия, все представления о неизменных «субстанциях» как носителях сменяющихся «состояний», о «вещах» как носителях движений. Неизменное, непо-

движное — это всегда только схема, только символ. Реальное, конкретное — это сама подвижность. «Существуют изменения, но нет вещей, которые изменяются: изменение не нуждается в подпорке. Существуют движения, но совсем не существуют неизменные объекты, которые движутся: движение не предполагает движущегося тела»<sup>47</sup>. «Нет мертвых вещей, нет инертных состояний»<sup>48</sup>, но только непрерывно несущийся вперед поток становления. Этот поток не прикреплен к чему-либо «субстанциальному», он ни к чему не прикреплен, он довлеет себе, он и есть все.

Перед зреющим этой универсальной подвижности, говорит Бергсон, «некоторых из нас охватит, быть может, головокружение. Они привыкли к твердой почве, они не могут приспособиться к такой зараз и боковой и кильевой качке. Им нужны твердые точки опоры для мысли и существования»<sup>49</sup>.

Но эта потребность в твердой почве, не коренится ли она в велениях практики? Ведь это для действия нужны точки опоры; для действия нужно среди постоянного потока устремиться на какой-нибудь исходной точке, чтобы из одного распорядка вещей перейти к другому, к тому, который составляет цель действия, конечный пункт. И вот, наш интеллект, продолжая дело нашего обыденного восприятия, стремится остановить этот непрерывный поток действительности, фиксировать подвижное, как «мгновенная молния, которая среди ночи освещает на момент сцену бури»<sup>50</sup>.

Вместо того чтобы поместиться в самом потоке и следовать за его неустанным устремлением вперед, интеллект помещается вне его и повсюду производит как бы моментальные снимки с непрерывно бегущей действительности. Для нашего интеллекта движение — это смена положений тела на линии, это — положение тела на линии, затем новое его положение, еще положение и т. д. Самый же переход от одного положения к другому, который есть *акт, процесс*, ускользает от интеллекта.

Знаменитые аргументы Зенона против движения неопровергимы, пока мы остаемся на почве интеллектуали-

стического понимания движения. Летящая стрела, утверждает Зенон, в каждый отдельный момент неподвижна, так как для того, чтобы она имела время двигаться, то есть занимать, по крайней мере, два последовательных положения, ей нужно было бы предоставить, по крайней мере, два момента. Таким образом, в каждый данный момент она находится в покое в данной точке. А раз она неподвижна в каждой точке своего пути, то она неподвижна и все то время, когда она движется. Но на самом деле, когда говорят: «вот, в данный момент стрела находится в данной точке», то этим мысленно останавливают время, останавливают движение, останавливают стрелу. Между тем время не складывается из раздельных моментов и движение стрелы не составляется из частей, из положений на линии, из остановок. Перелет стрелы из начальной точки в конечную есть простой, неразложимый акт; это — единый, целостный скачок. Но когда из того, что траекторию стрелы можно делить на какие угодно части, различать в ней сколько угодно положений, заключают, что можно точно так же делить и самий акт движения, что движение в каждый момент как бы откладывает под собою некоторое положение, с которым оно совпадает, то пытаются составлять движение из неподвижностей, — источник всех антиномий Зенона.

Пусть идет речь о каком-нибудь процессе изменения, и опять интеллект отворачивает свой взор от самого становления и видит в нем только чередование состояний, из которых каждое в отдельности предполагается уже чем-то неизменным.

Эту работу интеллекта Бергсон уподобляет действию кинематографического аппарата. На кинематографической ленте помещены тысячи снимков, из коих каждый изображает нечто неподвижное, но кинематографический аппарат быстрым развертыванием ленты достигает иллюзии движения и жизни. Так и интеллект все ускоряющимся называнием положений, которые суть остановки и состояний, которые суть нечто застывшее стремится воспроиз-

вести непрерывный, не знающий делений и частей, поток; но таким методом интеллект следует за самим потоком в том, что последний представляет подвижного, текучего не более, чем «мосты, переброшенные через реку, следуют за водой, которая течет под их арками»<sup>51</sup>.

Но почему же эта подделка действительности оказывается на практике столь пригодной? Почему эти схемы, эти символы нашего обыденного и нашего научного познания на практике имеют успех?

В ответе, который дает на этот вопрос Бергсон, сказывается и истинный характер его борьбы с интеллектуализмом, и действительные пределы его антиинтеллектуализма. Чем больше настаивает Бергсон на служебной, практической роли интеллекта, тем менее склонен он просто-напросто повторять модные в некоторых кругах лозунги о несостоятельности интеллекта, о банкротстве научного мышления и т. п.

«Действие, — говорит Бергсон, — не могло бы протекать среди ирреального»<sup>52</sup>. И в той сфере, в том аспекте действительности, который имеет преимущественное значение для практики, интеллект должен улавливать нечто подлинное, нечто от истины. Какая эта сфера? В эволюции живых существ интеллект развился как орудие приспособления их к внешней среде; поэтому его назначение представляет себе отношения внешних вещей друг к другу, одним словом, мыслить материю. Более того, в своем первоначальном обнаружении в ряду живых существ интеллект есть, прежде всего, способность фабриковать орудия. Фабрикация, индустрия, техника — вот подлинное поприще интеллекта. Фабрикация же манипулирует почти исключительно над инертной, мертввой материей, по преимуществу над твердыми телами. Ее интересует материал, который она могла бы дробить и разлагать на нужные ей, значит, в принципе на любые части, и ей нужны части, которые она могла бы группировать и складывать по нужному ей плану. Разве не эти же черты обнаруживаются во всех стремлениях интеллекта? Интеллект ищет «тех же причин, которые производят те же действия, интеллект под-

мечает повсюду *повторения* и формулирует законы, но причинность, которую интеллект повсюду ищет и находит, выражает собой именно механизм нашей индустрии, в которой мы без конца составляем то же целое из тех же элементов, где мы повторяем те же движения, чтобы получить те же результаты»<sup>53</sup>. Или что такое то пространство, которое интеллект понимает как однородную, пустую среду, бесконечную и бесконечно делимую? Ведь то, что мы воспринимаем, есть всегда некоторая протяженность цветная, сопротивляющаяся, разделенная по линиям, обрисовывающим контуры тел. Но мы хотим ее представить как огромную ткань, из которой мы можем выкраивать, что нам нужно, чтобы сшивать, как нам захочется. И вот геометрическое пространство является совершенно идеальной схемой той произвольной и бесконечной делимости, которой действие требует от вещей. Потому-то интеллект все, чего бы он ни касался, опространствивает и дробит на внешние друг другу части. «Наша логика, — говорит Бергсон, — это прежде всего логика твердых тел»<sup>54</sup>. Наши понятия образованы по образу и подобию твердых тел. Они внешни друг другу, как предметы в пространстве, и они устойчивы, как их инертные модели. Как два тела в силу непроницаемости не могут занимать одного и того же места, так понятия исключают друг друга, и потому, как только мы применяем их там, где есть взаимное проникновение бесчисленных оттенков, они обращают их в какую-то кучу противоречивых элементов. Напротив, наша логика торжествует в той науке, которая имеет своим предметом твердость тел, т. е. в геометрии. Мы — прирожденные геометры, и наша обыденная логика произошла из той обыденной геометрии, которая внушена нам самыми общими свойствами твердых тел и которая предшествует ученой геометрии. «То самое движение, посредством которого я черчу фигуру в пространстве, порождает ее свойства; эти свойства видимы и осязаемы уже в самом этом движении; я вижу, я чувствую в пространстве отношение определения к следствию, посыпок к заключению»<sup>55</sup>.

Словом, логика, в которой интеллектуалисты готовы видеть высший цвет духа, оказывается чем-то таким, что чувствует себя привольно как раз среди мертвой материи, что целиком склонено к материю, зачаровано созерцанием ее, — и в этом действительная граница интеллектуализма. Когда мы исходим из мысли, что действительность целиком дана, что ее можно охватить какой-нибудь формулой, заключить в некоторую систему понятий, то мы можем сколько угодно говорить о духе и об идеях, на самом деле мыдвигаемся уже в направлении материальности. Старый соблазн человеческого духа — познать когда-нибудь действительность раз навсегда, познать так, чтобы ничего больше уже не оставалось познавать, чтобы оставалось только выводить следствия, — есть соблазн материи. Ибо если понимать под духовностью «движение вперед, кечно новым созиданиям, к заключениям, которые несоизмеримы с посылками и неопределимы по отношению к ним, то о тех представлениях, которые движутся среди отношений необходимой детерминации, через посылки, которые наперед содержат в заключение, нужно будет сказать, что они следуют обратному направлению, т. е. движутся в направлении материальности»<sup>56</sup>.

Как бы высоко ни взлетал интеллект, он фатально скатывается вниз, по уклону, по которому скользит материя, ибо этот уклон материи есть натуральный уклон самого интеллекта. В мировом процессе становления нужно, говорит Бергсон, различать два противоположных движения: одно, которое есть «подъем», восхождение, и другое, которое есть «спуск», падение. Первое есть творчество, дух, второе — автоматизм, материи. Вот антитеза, которую развивает его книга «Творческая Эволюция».

Материя и интеллект, оба принадлежат к нисходящей ветви бытия, ибо один и тот же перерыв творческого процесса вызвал к бытию и интеллектуальность сознания, и материальность вещей. Остановка в творческом восхождении есть уже спуск, падение, материальность. Так, когда закручива-

ют пружину, то достаточно перестать закручивать ее, чтобы произошел спуск ее и чтобы она сама собою раскрутилась. Спуск натянутой пружины — этот образ часто посещает Бергсона, когда он говорит о том обратном движении, которое есть материальное бытие. Наше видение материального мира есть видение тяжести, которая падает; материя — это всегда нечто, что распадается, изнашивается, исстрагивает сообщенный ей запас энергии. Среди законов физики есть один, который является самым метафизическим, который дает целое откровение о материи. Это — второй принцип термодинамики, закон деградации энергии. Все физические изменения стремятся перейти в теплоту, теплота же стремится к равномерному распределению между всеми телами. Этот закон говорит, что «видимые и разнородные изменения понемногу должны перейти в невидимые и однородные и что та неустойчивость, которой мы обязаны богатством и разнообразием происходящих в нашей солнечной системе изменений, понемногу уступить место относительной устойчивости элементарных колебаний, бесконечно повторяющихся друг друга»<sup>57</sup>. Это вечное повторение, к которому прямо так и правит материя, есть выражение ее бессилия создать хотя бы атом новизны, — и значит, выражение истощения, смерти. В противоположность духу материя дробится на внешние друг другу частицы, как бы растягивается в пространстве. Конечно, она никогда не становится совершенной пространственностью, потому что совершенная пространственность состояла бы в совершенной внешности частей одних по отношению к другим, означала бы их абсолютную независимость друг от друга, — мир, в котором не было бы никакого взаимодействия. На самом деле нет материальной точки, которая не действовала бы на любую другую материальную точку. Но несомненно, что направление, в котором движется материальное бытие, — это все большее уподобление пространству. И чем больше опространствливается материя, тем более сложным представляется интеллекту охватывающий ее математический порядок. Этот по-

рядок, которым пленяется интеллект в материи и который представляется интеллекту каким-то положительным каноном бытия, есть на самом деле выражение расслабленности, упадок, нечто негативное, что кажется интеллекту позитивным только потому, что и сам интеллект движется в направлении того движения, которое приводит к материальности и пространственности его объекта. Точно так же математика, логика, которые кажутся интеллекту положительной работой духа, суть на самом деле расслабление его, падение, устремление вниз к материи. «Когда поэт читает мне стихи, я могу настолько интересоваться им, чтобы войти в его собственную мысль, проникнуться его чувствами, пережить то само по себе простое душевное состояние, которое он раздробил во фразах и словах. Я могу тогда сочувственно переживать его вдохновение, следовать за этим вдохновением одним непрерывным движением, которое, как и само вдохновение, есть один неделимый акт. Но вот достаточно, чтобы я ослабил свое внимание, чтобы я, так сказать, спустил на тянутую до этого момента пружину моей души, и звуки потеряют тот свой смысл, в который они до того как бы были все вместе погружены, и предстанут предо мною в раздельности, один за другим, в их голой материальности. Для этого мне не нужно было что-нибудь добавлять; мне достаточно было отнять что-то»<sup>58</sup>. И чем больше я буду отдаваться ослаблению моего внимания, тем больше вместо прежнего единого смысла все будет распадаться для меня на предложения, предложения на слова, слова на слоги, а слоги на отдельные буквы, которые будут дефилировать передо мною, как на воображаемом листе бумаги. «И однако вся эта сложность и растяжение не представляют ничего положительного; они просто выражают ослабление воли»<sup>59</sup>.

Инертная материя и есть такие раздельные слова, рассыпающиеся звуки, а интеллект есть тот способ познания, который рассматривает отдельные слова, и чем больше углубляется он в структуру составляющих их звуков, тем больше слова и звуки становятся внешними друг другу

и чем-то внешним нам, чуждым нам, чем-то обессмыслиенным и мертвым.

Если материя есть объединение реальности, разрушение ее, то тот процесс, которым созидаются реальность, не движется ли в направлении, обратном направлению материальных процессов, и не есть ли, следовательно, он нечто нематериальное? И не находим ли мы внутри самой материи некоторое свидетельство об этом творческом процессе, не продолжает ли он проявлять себя внутри самой материи? Этим свидетельством является органическая жизнь, эволюция живых существ на земле.

#### IV

Интеллектуалистическое понимание мира вкоренило в нас мысль, что жизнь это только общее качество отдельных живых существ вроде того, как белизна — общее качество всех белых предметов. Тогда мертвый облик материи кажется чем-то первозданным, а каждое отдельное живое существо — результатом механической комбинации чисто материальных процессов, там и сям вспыхивающей и вновь потухающей искрой. Но для Бергсона жизнь не есть некоторая абстракция, не есть простая рубрика, под которую включают всякое живое существо. Начиная от простейшего комочека протоплазмы и кончая человеком, жизнь есть некоторый единый поток, единая, все ширящаяся и вздымающаяся волна, которая передается от поколений к поколению, которая разделяется на разные виды, как на ручейки, и брызгами рассыпается в индивидуумах. Все разнообразие жизненных форм не объяснимо механистическими теориями, но и телеология<sup>60</sup> бессильна охватить творческое богатство жизни. Жизнь есть нечто большее, чем осуществление наперед поставленной цели, наперед начертанного плана. Всякое телеологическое объяснение замыкает горизонты не менее, чем механика. Но тот жизненный порыв,

тот «élan vital», который как бы схватывает материю, организует ее в живые тела и увлекает вперед к все большим достижениям, есть непрерывная потребность творчества. «Его творчество не абсолютно, так как он встречает на своем пути материю, то есть движение обратное его движению. Но он овладевает этой материей, которая есть сама необходимость, и стремится внести в нее возможно большую сумму индeterminированности и свободы»<sup>61</sup>.

Жизнь — это поток сознания, который входит в материю как в тоннель, который стремится пробиться вперед, делает усилия во всех направлениях, пробивает, таким образом, галереи, большинство которых упирается в скалу, которая слишком тверда, пока, наконец, в одном направлении не оказывается возможность пробиться до конца и увидеть свет. Это направление есть та ветвь творческой эволюции живых существ, в результате которой является человек. Вся история жизни до человека была историей попыток сознания поднять материю и в то же время историей более или менее полного подавления сознания снова и снова падавшей на него материей, «нечто подобное тому пути, который пробивает себе последняя ракета фейерверка через падающие вниз остатки потухших ракет»<sup>62</sup>. Повсюду, кроме человека, сознание зашло в тупик, только у человека оно продолжало свой путь.

«Но, по-видимому, для того, чтобы приобрести господство над материей и затем господство над самим собой, сознанию пришлось истратить свои лучшие силы. Эта победа, при тех особых условиях, при которых она произошла, потребовала, чтобы сознание приспособилось к навыкам материи, концентрировало на них все свое внимание, словом, чтобы оно определилось именно как интеллект»<sup>63</sup>. Но и там, где интеллект имеет дело с жизнью и сознанием, он все же продолжает применять тот же род труда, какой он применяет к познанию мертвой материи, и действует с грубоватостью инструмента, который не был предназначен для такого употребления. Как не быть в самом деле по-

раженным странной и даже парадоксальной слабостью дедукции, этого излюбленного метода интеллекта, в области психологических и моральных наук? Ведь в дедукции перед нами настоящая операция духа, совершаемая единственными силами самого духа. «Казалось бы, если где-нибудь дедукция должна бы привольно себя чувствовать и развиваться, то именно среди духовных явлений, в области духа. Ни-чуть не бывало! Именно здесь она тотчас останавливается и дальше не идет. Напротив, в геометрии, астрономии, физике, словом, там, где мы имеем дело с внешними для нас вещами, дедукция оказывается всемогущей»<sup>64</sup>.

Не потому ли, что продолжение раз сообщенного движения, инерция — общий закон и материи, и интеллекта. Мысль о такой реальности, которая была бы непрерывным изменением направления, которая двигалась бы не по прямой, а по кривой, остается чуждой интеллекту. Он продолжает выводить следствия по правилам прямолинейной логики и даже, когда говорит о кривой, то ищет ее закона, жаждет видеть в каждом ее элементе нечто типичное для всех других ее элементов, какое-то повторение все одного и того же. Это есть тот род познания, который дает удовлетворение интеллекту, это есть его постигаемое, его идея, его окончательное убежище, его тихая пристань. Но если жизнь и сознание есть не повторение, а непрерывное наступление того, чего еще не было, если выше идеи, которая есть «заповедь легкой постигаемости», нужно поставить душу, которая есть некое «беспокойство жизни»<sup>65</sup>, если мир, как и душа, весь — беспокойство жизни, если каждый момент его есть созидание нового, каждый — преодоление старого, то не нужно ли, чтобы познать такую действительность, пойти против естественного течения нашего интеллектуального мышления?

Здесь именно интеллект уже подсказывает возражения. Такая действительность, да разве возможно было бы познание ее, разве возможна была бы наука о ней, разве возможно было бы какое бы то ни было предвидение будущего? Но этими возражениями интеллект только выдает свое изначаль-

ное практическое назначение: «Знать, т. е. предвидеть, чтобы действовать»<sup>66</sup>. Что ж, пусть тот или иной род познания, о котором говорит Бергсон, будет нам практически бесполезен. Бергсон это будет только приветствовать. Ибо если это познание «николько не в помощь нам, когда приходится направить наше действие на вещи — действие, целиком локализованное на поверхности реального — то нельзя ли именно потому предположить, что это познание уже не касается только поверхности, но проникает в глубину?»<sup>67</sup> Интуиция и есть такое бескорыстное познание, интуиция есть «тот род интеллектуального чувствования, посредством которого мы проникаем во внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого»<sup>68</sup>. В то время как ученый хочет подчинить действительность действию человека и поэтому «хитрит с природой, занимая относительно нее позицию недоверия и борьбы — философ обращается с ней по-товарищески. Правило науки, установленное Бэконом, гласит: повиноваться, чтобы повелевать. Философ не повинуется и не повелевает: он старается симпатизировать»<sup>69</sup>. Эта интеллектуальная симпатия и есть интуиция, метафизическое познание вещей.

Вокруг этого термина бергсоновской философии накопился целый клубок недоразумений. Тщетно заявлял он, что в этой способности «нет ничего таинственного»<sup>70</sup>, что «если под мистицизмом (как это почти всегда теперь делают) понимают реакцию против положительной науки, то учение, которое он защищает, есть от начала до конца протест против мистицизма»<sup>71</sup>, — все-таки даже солидные историки философии поспешили окрестить его философию «мистической философией личности»<sup>72</sup>. Тщетно заявлял он, что он и не помышляет упразднить интеллектуальное познание и заменить его чем-то другим: его французские коллеги причисляли его к *antiintellectuels*<sup>73</sup>. Тщетно заявлял он, что он не объявляет похода против науки: его причисляли к тем, кто хочет на счет науки расчистить место для веры. Для ходячего интеллектуализма характерно: все, что не есть интеллектуальное позна-

ние, — интуицию, мистику, инстинкт, эмоциональную реакцию на мир, веру и т. д. — сваливать в одну кучу чего-то иррационального, темного, хаотического. Ибо интеллектуализму ведом только один тип познания, для него существует только один-единственный опыт, именно тот, в котором интеллект притязает охватить всю совокупность действительности. Что может быть опыт, который не охватывается интеллектом, логикой и который все же не есть нечто хаотическое, темное, бунтарское, что может быть познание, которое движется в направлении, противоположном интеллекту, и все-таки есть познание, — такую возможность могло бы хотя бы по аналогии подсказать интеллекту существование у человека эстетического восприятия наряду с восприятием обыденным. «Наш глаз воспринимает черты живого существа, но они представляются ему просто расположенными одна подле другой, а не организованными в нечто единое. То устремление жизни, то простое движение, которое пронизывает все линии лица, которое связывает их одни с другими и придает им смысла, ускользает от нашего глаза. Но именно это внутреннее движение стремится схватить художник, когда он помещается как бы внутри объекта посредством своего рода симпатии и усилием интуиции понижает тот барьер, который пространство воздвигает между ним и его моделью. Правда, эта эстетическая интуиция, как, впрочем, и внешнее восприятие, схватывает только индивидуальное. Но можно представить себе исследование, которое шло бы в том же направлении; что и искусство, но ставило бы своим объектом жизнь вообще, подобно тому, как физика, следя до конца направлению, намеченному внешним восприятием, восходит от индивидуальных фактов к общим законам»<sup>74</sup>.

Этим указанием на эстетическое восприятие Бергсон совсем не желает свести философское видение мира к художественному творчеству. Напротив, он скорее склонен видеть в самом художественном творчестве род познания. Указанием на эстетическое восприятие Бергсон хочет только оттенить, что и интеллект, и интуиция имеют дело с одной

и той же действительностью, что в интуиции мы не вступаем в некий иной мир, в некоторую трансцендентную сферу бытия; мы продолжаем созерцать тот же мир, который предлежит нашим обыденным восприятием и нашему интеллекту, но мы изменяем направление нашего внимания в сторону, противоположную тому направлению, в котором движется обыденный опыт.

Для интеллектуального познания мир предстает как пестрая мозаика приложенных друг к другу кусочков, расположенных как бы в одном плане, на поверхности, и как бы ни стремился интеллект проникнуть в глубину этой картины вещей, дело всегда кончается тем, что интеллект заменяет мозаику обыденного восприятия мозаикой более мелких частиц, за каждым фактом усматривает сложную сеть других более мелких фактов, и, дробя и разлагая действительность, естественно находить в ней только механику, геометрию, — тот порядок, который еще может связать рас простертую в пространстве, все более и более рассыпающуюся множественность. И, пока дело идет об инертной материи, создатели современной науки в своем стремлении свести бытие материи к механике точек гениально окрылили наше обыденное восприятие материального мира, устремились именно в том направлении, в каком влечет нас обыденное восприятие.

Но есть и иное направление нашего внимания. Там, где дело идет о сознании и жизни, есть тоже части, но эти части составляют только ту сторону живого, ту сторону сознания, которая относится к их чисто внешнему обнаружению, и вот там вместо того, чтобы идти от этих частей к новым частям, наше познание усилием, обратным усилию интеллекта, может устремиться к тому творческому импульсу, к тому жизненному порыву, которым эти части как бы освещаются изнутри, из которого они как бы излучаются. Для интеллекта эти части всегда есть нечто уже сделанное, свершившееся, готовое, именно потому уже нечто отгородившееся от всего остального, нечто ставшее уже внешним по отношению к другому внешнему. Для интуиции же на самом деле нет

внешних друг другу частей, ибо нет ничего готового, а только творческое становление. И интуиция отличается от интеллекта, «как двигательный импульс отличается от пути, пройденного движущимся телом, как напряжение пружины отличается от видимых движений маятника»<sup>75</sup>.

Интуитивным познанием не смещается познание интеллектуальное. В известном смысле мало кто из философов стремился в большей степени, чем Бергсон, признать за положительной наукой характер подлинного знания; никто не стремился менее поставить на место, занимаемое наукой, метафизику. Напротив, он говорит, что метафизика не может обойтись без других наук, «ибо из реальности нельзя получить интуиции, т. е. интеллектуальной симпатии к тому, что в ней есть, наиболее сокровенного, иначе, как заручившись ее доверием путем долгого общения с ее внешними обнаружениями»<sup>76</sup>. Но роковое заблуждение интеллектуализма видит Бергсон во взгляде, будто метафизика может быть познанием, которое шло бы в том же направлении, что и наука, только дальше нее. Чем больше стремилась бы метафизика идти дальше в направлении, в каком идет наука, чем больше мечтала бы она при этом подниматься в горнюю сферу подлинного духовного бытия, тем вернее шла бы она навстречу универсальному механизму, видению материи и смерти.

Но учением о двух формах опыта, о двух противоположных направлениях познания Бергсон совсем не стремится утвердить радикальный, безнадежный дуализм двух видов бытия — материи и духа — каждого со своей статической природой, вроде двух субстанций Декарта.

Декарт извлек из материи все, что могло роднить ее с духом, он свел ее к протяженности, к *res extensa*, к геометрии, а дух был характеризован как мышление, сознание, как *res cogitans*, как субстанция, чуждая всякой протяженности. И вот, порывая с этой декартовской традицией, Бергсон не усомнился заявить, что «ни пространство вовсе не так чуждо нашей природе, как мы это воображаем, ни материя

вовсе не так сполна распластывается в пространстве, как представляют себе это наш интеллект и наше чувство. Там, где наша душевная жизнь соприкасается с внешним миром, она неизбежно опространствливается, и наши восприятия прямо-таки протяженны. Такой взгляд может казаться возвратом к наивному смешению духа и материи, ибо наше восприятие, а следовательно, и сознание были бы тогда чем-то материальным, чем-то причастным той бесконечной делимости, которую обыкновенно приписывают материи. Между тем у нас есть сознание нераздельного единства каждого нашего восприятия. Но на самом деле, указывает Бергсон, если мысль о протяженности наших восприятий так отпугивает нас, то это потому, что мы смешиваем конкретную протяженность с абстрактным, геометрическим пространством. Та бесконечная делимость, которую мы приписываем материи, присуща не ей, а тому пространству, которое мы как бы подстилаем под нее. Конкретная же протяженность на самом деле является ту же неделимость, что и наше восприятие; а потому и обратно мы смело можем приписать восприятию кое-что от протяженности материи.

Таким образом, противоположность материи и духа не есть для Бергсона какая-то изначальная статическая, неподвижная противоположность двух *вещей*. Какими высокими чертами ни наделяли бы мы дух, Бергсон духа как вещи, как статики, не знает. Даже материя не есть *res*, не есть статика, хотя она и на пути к тому. Но чем бы ни была материя, дух не может быть статикой, чем-то готовым, остановившимся. Дух — это устремление к творчеству, неустанное восхождение, преодоление всякой достигнутой ступени; дух — это свобода, это — готовность к величайшим рискам ради величайших достижений. Но пусть дух остановится на какой-нибудь ступени как на окончательном достижении, и он уже ниспадает в сферу материального бытия. Остановка есть уже уклон к материи. «Наша свобода в самых движениях, которыми она себя утверждает, создает нарождающиеся привычки, которые ее задушат, если она

не будет обновляться постоянным усилием: автоматизм подстерегает ее. Самая живая мысль застывает в формуле, которая призвана ее выразить. Слово обращается против идеи. Буква убивает дух»<sup>77</sup>. Если Бергсона не отпугивает мысль, что наша душа в некоторых своих проявлениях может становиться причастной протяженности<sup>78</sup>, то с другой стороны он готов видеть начинающуюся деградацию духа в материю гораздо ранее, чем начинается его «опротранствливание» (спациализация) в собственном смысле. Всякое повторение, всякий бег на месте, все привычное, механизированное, автоматическое в нашей душевной жизни, как бы оно ни было психично в декартовском смысле слова, есть уже нечто от материи, как те 400 триллионов колебаний в секунду, которые проделывает частица светового эфира в красном луче. Подлинная протяженная, инертная материя физического мира есть только последний оборот спущенный пружины, ее замирающее движение.

Таким образом, для Бергсона материя и дух не две изначальных, противостоящих друг другу реальности, но два противоположных движения, из коих одно возникает в недрах другого. «Творческий порыв волочит за собой вдоль всего своего пути застывшие части своей собственной субстанции: эти части и суть материя»<sup>79</sup>. И Бергсон прямо говорит об общем источнике, об общем происхождении и материи, и духа. И не видно уже, что такое материя: препятствие для расцвета духа, сила, тянувшая вниз, или средство для выявления духа, его реализации. Бергсон как будто колеблется между этими двумя циклами мысли, но чем дальше, тем больше наклоняются у него весы в сторону второго. Неумолимый закон, который требует, чтобы дух наталкивался на сопротивление материи, становится чем-то спасительным. В силу особливой природы сопротивления, которое материя оказывает творчеству, и столь же особливой природы той послушности, к которой она может быть приведена, она играет в одно и то же время роль и препятствия, и стимула. Она вызывает усилие, и она же делает его воз-

можным. «Мысль, которая еще только мысль, произведение искусства, которое еще только в стадии замысла, поэма, которая еще только греза, не стоят еще никакого усилия; усилия требует материальное воплощение поэмы в словах художественного замысла в статуе или картине»<sup>80</sup>.

Так дух ниспадает в материю, чтобы выявляться в ней, и увлекает ее в ту творческую эволюцию мировой жизни, только частью коей является жизнь живых существ на поверхности нашей планеты. Развитием таких мыслей в своих позднейших трудах Бергсон как будто отступает от тех различий, которые составили славу его «Опыта о непосредственных данных сознания». Сильно смягчая дуализм духа и материи, Бергсон, чудится, в значительной степени погашает и тот дуализм нашей души и внешнего мира, который так пленил многих в его первом труде. Там личность, казалось, была противопоставлена всему миру, — вернее, в самой личности приоткрывался целый мир, такой непохожий на все, что считалось истиной и реальностью, дуновение особого существования, нежного и обособленного в себе, как музыкальная мелодия. С ни перед чем не останавливавшейся смелостью мысли Бергсон освобождает нашу душу от всего, что грозило ее отчудить от самой себя. Все безличное в нашей душевной жизни, искажающее, давящее, посягающее простирать власть на душу и диктовать чуждый ей закон, было вынесено за круг души, почти за круг реальности. Все это приобретало какую-то только условную реальность, объявлялось простой уступкой требованиям практической жизни, накипью, образовавшейся на душе от социального общения, заблуждением, котороенушили наш язык и наша обыденная логика. Его «Опыт о непосредственных данных сознания» сулил как бы целое откровение, ибо даже пространство, противопоставлявшееся душе, как само воплощение силы, которая нивелирует и неволит, могло казаться только навязчивым призраком, «одержанием», которое можно было с себя сбросить вместе с другими обманами мысли, подсунутыми практикой жизни.

И вот личности, которая, казалось, впервые обрела себя в этих философских интуициях Бергсона, теперь в его позднейших произведениях грозит обезличиться, раствориться в том *élan vital*, который ныне провозглашен первозданной реальностью. «Живое существо, — говорит Бергсон, — это только место прохождения, а существенное жизни заключается в том движении, которое ее передает»<sup>81</sup>.

Правда, Бергсон не связывает судьбы сознания с судьбою тела, но можно думать, что речь у него идет о надындивидуальном потоке сознания, о «сверхсознании», а не об индивидуальных душах. «Поток сознания течет, проходя через человеческие поколения, подразделяясь на индивидуумы: это подразделение смутно обрисовалось в нем, но оно никогда не выявилось бы, не будь материи»<sup>82</sup>. Только материя, которую этот поток влечет за собой и в поры которой он как бы входит, может разделить его на раздельные индивидуальности. «Так созидаются без конца души, которые, однако, в известном смысле существовали. Они суть не что иное, как ручейки, на которые дробится великая река жизни, протекая через тело человечества»<sup>83</sup>.

Все это звучит достаточно натуралистически, и это впечатление мало сгладилось и после его Лондонских и Эдинбургских лекций о природе души. Заговорили о разочаровании, вызываемом как раз тем трудом Бергсона, который стал наиболее популярным у большой публики, — его «Творческой Эволюцией».

На самом деле, в философии Бергсона не было того перелома к натурализму, в котором начали упрекать Бергсона. Конечно, за двадцать почти лет, разделяющих появление «Творческой Эволюции» Бергсона от его первых трудов, его взгляды претерпели некоторое изменение, но не в чем-либо существенном, — и последнее потому, что все его философствование на самом деле было развитием одной первоначальной основной интуиции. «Философ, достойный этого имени, — говорил Бергсон на Болонском философском конгрессе, — за всю свою жизнь не возвещал

больше одной вещи; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил»<sup>84</sup>. Бергсон жаловался, что приходится говорить языком интеллекта, «потому что только интеллект имеет язык»<sup>85</sup>. И многое в том, что смущает в Бергсоне, нужно относить к этому способу выражения. А затем остаются все-таки в его философии отдельные штрихи, часто случайные, действительно не всегда удачные, — невольная дань философа, вознесенного на высоту славы торопливой публике, требующей от него ответа на все вопросы, жаждущей заполучить «систему», в которой каждый вопрос имел бы свое определенное место, как всякая геометрическая теорема в книге Евклида.

Но некоторые беспристрастные комментаторы его философии уже констатировали, что между первоначальной точкой зрения Бергсона в его «Опыте» и позднейшим развитием его мыслей в книгах «Материя и память», «Творческая Эволюция» и др. нет разрыва и что обостренный дуализм внутреннего и внешнего, духа и материи, в его первом труде, впоследствии смягчаемый, был необходимым методологическим приемом, «позой», которую нужно было принять сразу, чтобы сполна выявить подлинную жизнь души и отстоять чистоту понимания этой жизни от всяких искажающих примесей. С другой стороны, если Бергсон потом, когда он от жизни индивидуальной души переходит к эволюции мирового целого, так настойчиво оттеняет понятие жизни как потока объемлющего отдельные души, если он склонен иной раз слишком относить раздельность индивидуальных душ на счет их телесных перегородок, то это потому, что ему приходится бороться со слишком живыми еще традициями того все механизирующего естествознания прошлого века, для которого всякое живое существо есть единичная, хотя и многократно повторяемая, комбинация частиц все той же мертвей материи с теми же действующими в ней и на нее силами. И все еще захлестывающей волне материалистического понимания жизни (если не в философии, то в популярном миросозерцании) Бергсон противопоставляет единый жизнен-

ный порыв, который поднимает, увлекает и несет существа и вещи. И философия Бергсона вся напоена этим ощущением мировой жизни, не как чего-то стихийного, не как натуралистической категории, а как того не знающего положенных пределов творчества, в котором и самое возвышенное и ценное, что грезится человеческой душе, есть только нечто претворяемое в еще более высокое. Его учение о *durée*, о *l'elan vital* есть выражение этого видения мира, и в этом видении Бергсона куда-то все дальше и дальше отходит и рассеивается, как призрак, тот бездушный облик бытия, который угнетает обыденное сознание. «Ведь мир, — говорит Бергсон, — в который нас вводят обыкновенно наши чувства и наше сознание, это лишь тень себя самого; и он холоден, как смерть. Но приучимся рассматривать все вещи *sub specie durationis*<sup>86</sup>: и вот все оцепеневшее оправляет свои члены, заснувшее просыпается, мертвое воскресает в нашем гальванизированном восприятии. То удовлетворение, которое дает искусство — и то лишь изредка — баловням природы и счастья, понятая таким образом философия даст их нам всем, в любой момент, вдувая сызнова жизнь в окружающие нас призраки и оживляя сызнова и нас самих. Благодаря этому она станет дополнением науки в области не только умозрения, но и практики. Со своими приложениями, направленными на удобства существования, наука обещает нам благополучие, в лучшем случае удовольствие. Но философия сможет дать нам радость»<sup>87</sup>.

В этом видении мира все проблемы у Бергсона как-то обновляются, как если бы позади не было столько неоправданных надежд и окончательных, по-видимому, запретов. «Когда я читаю современных представителей трансцендентальной философии, — делает сопоставление Вильям Джемс, — я вижу, что автор переступает с ноги на ногу, грызет удила, бьет копытом и остается на том же месте, точно утомленный конь в конюшне с пустыми яслями. Автор вертится вокруг и около одних и тех же немногочисленных захватанных категорий, приводит те же возраже-

ния, дает старые ответы на старые вопросы, без новых фактов или новых просветов. Но откройте Бергсона, и на каждой странице, что вы читаете, начинают вырисовываться перед вами из дали новые горизонты. Это — нечто подобное дыханию утра и пению птиц»<sup>88</sup>.

## V

Бергсон (по крайней мере пока он остается самим собой) не дает каких-либо исчерпывающих решений. Последнее было бы в духе того интеллектуалистического философского строительства, которое он так осуждал. Подлинную душу, *élan vital* его философии составляет не некоторый комплекс идей, а та общая тенденция, в которой нельзя не видеть выражения целого тока в философском настроении нашего времени.

Что это за тенденция? Конгениальный ему во многом Вильям Джемс<sup>\*</sup> превозносит Бергсона за то, что последний «убил интеллектуализм окончательно и без всякой надежды на возрождение»<sup>89</sup>. Но достаточно послушать, в тонах какой душевной драмы ведет Джемс в своей «Плюралистической вселенной» рассказ о роли, какую сыграл Бергсон в его, Джемса, собственном философском мышлении, чтобы видеть, что дело шло здесь дальше простой критики интеллектуализма. Личное философское мышление Джемса было всегда протестом против учения о том, что «действительность от вечности готова и закончена раз навсегда»<sup>90</sup>; он боролся против взгляда на мир как на «твердую глыбу, подчиненную

\* Джемс в своем учении о непрерывном «потоке сознания» во многом предвосхитил бергсоновскую теорию «длительности». Правда, «Основания психологии» Джемса вышли в 1890 году, а «Опыт» Бергсона в 1889 году, но свой взгляд Джемс впервые изложил уже в статье «On some Omissions of Introspective Psychology» в журнале Mind. Jan. 1884. Но и Бергсон пришел к своим взглядам независимо от Джемса (примечание А. М. Лазарева).

единому закону»<sup>91</sup>; он не мирился с идеалистическим монизмом, потому что Бог «трансценденталистов» (так называл он представителей англо-гегелианской школы) есть Бог «всеобщих законов»<sup>92</sup>. Джемс знал о таких переживаниях, о таких душевых опытах (дело шло прежде всего о религиозном опыте), которые не находят себе места в рационалистическом познании. По всему, что нам известно о Джемсе, нужно думать, что ему самому были знакомы такие переживания, которые «так не связаны с «естественными» переживаниями, на место которых они становятся и ценность коих они опрокидывают»<sup>93</sup>. Он видел, что логика интеллектуализма «неприложима к нашей внутренней жизни, которая презирает ее запреты и смеется над ее невозможностями»<sup>94</sup>. Но он не решался ни порвать окончательно с логикой, ни продолжать пользоваться ее методами. «Я буквально исчерпал весь запас из моей лавочки понятий, рассказывает он, я оказался в интеллектуалистическом отношении банкротом, и мне оставалось менять самую базу»<sup>95</sup>. И вот Джемс, сам уже прославленный философ, а в психологии научный авторитет из первейших, в конце целой философской карьеры признается, что он так и «не эмансилировался бы и не отодвинул бы с таким легким сердцем логику на второй план, не изгнал бы ее из более глубоких областей философии на ее законное и почетное место в мире простой человеческой практики»<sup>96</sup>, если бы не влияние Бергсона и возможность опереться на его авторитет. Именно Бергсон окончательно раскрыл ему глаза на несостоятельность притязаний интеллектуализма устанавливать законы для всего человеческого опыта и судить о том, «чем может быть действительность, или чем она не может быть»<sup>97</sup>. Но освобождающее для Джемса в прозрениях Бергсона заключалось не только в этом. Бергсон окончательно раскрыл ему глаза также на то, что самое стремление интеллектуализма охватить всю действительность в единой системе, в едином опыте, подчинить ее единому закону есть выражение не подлинно-теоретического отношения к миру, а практического. Интеллектуализм

по самому существу своему ведет к представлению о бытии, как о чем-то завершенном, потому что интеллект призван постигать материю, а завершенность есть выражение материального бытия. Поэтому идеалистические системы, которые пользуются интеллектуалистической логикой, оказываются внутренне бессильными: тщетно будут говорить они о реализации в мировом процессе «Идеи», об объективации «Воли»<sup>98</sup>, они неизбежно приходят к такой философии, которая мало чем отличается от механистического миропонимания.

Что идеальное нужно искать не в направлении закона, который парит над индивидуумом, но в тех глубинах индивидуального, из которых бьет ключ свободы и творчества; не в вечности, которая есть вечность смерти, и не в завершенности, которая есть завершенность понятий, а в живой длительности, которая неустанно приносит новое, — вот мысль, подтверждение которой нашел Джемс у Бергсона.

В этом же направлении движется и мысль pragmatistsов. Для самого Джемса его «прагматизм» был прежде всего орудием в борьбе против рационализма, средством лишить рационализм *престижа*, ибо рационализм оказывается практическим, утилитарным подходом в познании бытия. В других отношениях он охотнее называл свою философию то «радикальным эмпиризмом», то «плурализмом», ибо на самом деле его многообразное философское мышление не вмещалось ни в одну категорию. Для других pragmatistsов прагматизм стал всеобъемлющей, единоспасательной теорией познания, но как бы ни судить в остальном о прагматизме (а в нем перекрецивалось много разных мотивов мышления), нельзя не видеть, что характерную черту его составляет оппозиция заодно и натурализму с его «законами природы», и современному англо-гегелианскому идеализму (Брэдли) с его мыслью о завершенности бытия в «Абсолюте». И прагматисты боролись против второго даже более, чем против первого, и не уставали вскрывать, что такой идеализм на самом деле страшилище для свободы и запросов живой человеческой души и что лучше уже самый

прямолинейный материализм, который к тому же честнее. «Мир пластичен!» — не раз восклицает Фердинанд Шиллер, этот после Джемса самый значительный из представителей pragmatизма<sup>99</sup>, и это значит для него, что «действительность на самом деле не завершена еще»<sup>100</sup>. И в этом его «самая дорогая надежда»<sup>101</sup>, ибо это значит, что ограничения нашего обыденного существования не являются окончательными и горизонты замкнутыми.

В направлении, близком к философии Бергсона, но независимо от него, развивает свои мысли и вождь французских pragmatистов (католиков-модернистов) Леруа<sup>102</sup>.

Но, пожалуй, наиболее выпукло сказалась та же тенденция в философствовании мало известного в широких кругах, умершего несколько лет тому назад женевского профессора Гура<sup>103</sup>. Его «Философия религии» (*Gourde J. J. Philosophie de la Religion. Paris, 1911*) есть весьма интересная попытка выявить в мире и в человеческом духе то, что не поддается включению в общий порядок вещей, что не поддается координации (*incoordonnable*), что остается вне закона (*le hors la loi*).

Наука хотела бы все координировать, все подчинить закону, «установить универсальную солидарность вещей и таким образом охватить мир в едином акте, в едином моменте»<sup>104</sup>. Но несмотря на все ее усилия, она не может обнять все. Всегда остается нечто, что ускользает от закона, что сопротивляется подведению под категории, нечто индивидуальное, независимое, автономное, недетерминированное, необъяснимое. Что действительность «сопротивляется» включению в категории логики, в законы, открываемые наукой, что всегда есть «нерасторимый остаток», — это ведомо и интеллектуалистическому взгляду на мир, но для интеллектуализма это — остаток как бы не укрощенного еще хаоса, досада, помеха в общей картине космоса.

Для Гура, напротив, именно в этих элементах действительности ее более глубинная и более ценная сторона. И как в науке, так и в других областях (в морали, в эстетике, в социаль-

ной жизни) Гур именно то, что остается «вне закона», возвышает над тем, что составляет область закона. Так, в морали, которая вносит в нашу практическую жизнь то, что наука вносит в нашу теоретическую жизнь, — закон, координацию, — Гур жертву, героизм, который есть «*le hors la loi*» ставит выше простого исполнения долга, легальности. В искусстве «возвышенное» есть то, что смущает авторов разных эстетик и остается вне канонов «прекрасного».

Конечно, центр тяжести в этих противопоставлениях не в том, что именно считает Гур остающимся вне координации (пусть здесь многое спорно), а в том, что он сферу, которая «вне закона», ставит выше закона.

И вот все «внезаконное», некоординируемое, что философия открывает в разных порядках бытия, оставляет для Гура «область религии», и если в традиционной теологии «от Бога хотят, чтобы он обеспечивал, обосновывал, поддерживал закон и облегчал его окончательное утверждение», то «от нашего, — говорит Гур, — мы хотим, чтобы он был могущественнейшим противовесом закону»<sup>105</sup>. Ибо, «если все в мире сполна, неумолимо определено, если в мире, подчиненном закону, не может быть речи об истинных началах и истинных концах, — то откуда придет триумф?»<sup>106</sup>.

Конечно, то что «вне закона» не есть нечто, враждебное закону, не есть нечто «против закона» (*contre la loi*). Если идеальное нужно искать не в направлении логики, закона, то это не значит, что Гур хочет отрицать науку и логику, поставить хаос на место порядка, апеллировать против «закона» к «случаю» или «чуду». В этом отличие точки зрения и Гура, и Бергсона, и всего этого течения мысли от того ныне популярного «иррационализма», который, ссылается ли он на «мистику», на «интуицию» или на «чувство», прежде всего несет с собой простое отрицание рационализма и в пафосе этого голого отрицания исстрагивает себя. На самом деле, такой «иррационализм» живет только импульсами, получаемыми от противников, и вполне зависит от них. Если рационализм покидает кривую действи-

тельности и продолжает двигаться прямолинейно, по касательной к ней, отчуждаясь таким образом от действительности (как это изображают Бергсон и Леруа), то «иррационализм» тоже не следует за изгибами бытия и тоже движется прямолинейно, но только в другую сторону.

Однако все признаки налицо, что моде на такой «иррационализм» приходит конец. Не только в философии, но и во всех областях знания происходит проверка самых оснований. Подвергается испытанию самое существо науки, рационализма, логики, но исследуются и притязания других родов опыта. Растет сознание, что борьба за и против рационализма выходит за пределы противоположностей «рационального» и «иррационального» и что самое противопоставление этих категорий, от кого бы оно ни исходило, есть выражение того узкого рационализма, который разрабатывают «ученики», но который, может быть, никогда не был свойствен «учителям».

Если при этом к проблеме познания привлекаются проблемы этические и религиозные, то это свидетельствует об искаении более широкого опыта, чем тот, который до сего времени составлял предмет теории познания. Вся философия Бергсона есть искание такого опыта.

## Примечания

- <sup>1</sup> Впервые опубликовано: Мысль и Слово. Философский ежегодник, издаваемый под редакцией Г. Г. Шпета. М. : Издание Г. А. Лимана и С. И. Сахарова, 1917. С. 177–214. Бергсон, Анри (Bergson, Henri; 1859–1941) — французский философ-интуитивист, развивавший идеи спиритуализма и философии жизни. Профессор Коллеж де Франс (1900–1914). Лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). Автор книг «*Essai sur les données immédiates de la conscience*» («Опыт о непосредственных данных сознания», 1889), «*Matière et mémoire*» («Материя и память», 1896), «*L'évolution créatrice*» («Творческая эволюция», 1907), «*Les deux sources de la morale et de religion*» («Два источника морали и религии», 1932).
- <sup>2</sup> Возможно, имеются в виду слова У. Джеймса: «... он [Бергсон] — настоящий волшебник [a real magician]. *James W. A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy.* New York : Longmans, Green & Co, 1909. P. 227 (Джемс У. Вселенная с плураллистической точки зрения / пер. с англ. Б. Осипова и О. Румера под ред. Г. Г. Шпета. М. : Книгоиздательство «Космос», 1911. С. 121). Об У. Джеймсе см. в настоящем издании сноска 5 к статье «Прагматизм. Новое течение в области философии».
- <sup>3</sup> Bergson H. *Introduction à la métaphysique* // *Revue de métaphysique et de morale*. 1903. Vol. XI. P. 21 [Бергсон А. Введение в метафизику // А. Бергсон. Собр. соч. : в 5 т. Т. 5. СПб. : Семенов, 1914. С. 29].
- <sup>4</sup> Ibid. P. 27 [Там же. С. 36].
- <sup>5</sup> Ibid. P. 30 [Там же. С. 40].
- <sup>6</sup> Rageot G. *L'évolution créatrice* // *Revue philosophique*. 1907. Vol. LXIV. P. 85.
- <sup>7</sup> Bergson H. *Introduction à la métaphysique*. P. 27 [Бергсон А. Введение в метафизику. С. 36].
- <sup>8</sup> Bergson H. *L'évolution créatrice*. P. : Alcan, 1907. P. 321 [Бергсон А. Творческая эволюция // А. Бергсон. Собр. соч. : в 5 т. Т. 1. СПб. : Семенов, 1914. С. 264].
- <sup>9</sup> Bergson H. *Le rire*. P. : Alcan, 1900. P. 155 [Бергсон А. Смех // А. Бергсон. Собр. соч. : в 5 т. Т. 5. С. 179].
- <sup>10</sup> Bergson H. *L'évolution créatrice*. P. 356 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 294].
- <sup>11</sup> Bergson H. *Introduction à la métaphysique*. P. 22 [Бергсон А. Введение в метафизику. С. 29].
- <sup>12</sup> Bergson H. *Le rire*. P. 157–158 [Бергсон А. Смех. С. 180–181].
- <sup>13</sup> Bergson H. *La perception du changement*. Oxford : Clarendon Press, 1911. P. 9, 13 [Бергсон А. Восприятие изменчивости // А. Бергсон. Собр. соч. : в 5 т. Т. 4. С. 10; 13].

- <sup>14</sup> Bergson H. Matière et mémoire. P.: Alcan, 1896. P. 263 [Бергсон А. Материя и память // А. Бергсон. Собр. соч.: в 5 т. Т. 3. С. 183].
- <sup>15</sup> Первый русский перевод 1910 г., выполненный С. И. Гессеном, действительно носит название «Время и свобода воли». Перевод Б. С. Бычковского, изданный в составе пятитомного собрания сочинений Бергсона (т. 2. М., 1914), озаглавлен «Непосредственные данные сознания (Время и свобода воли)». Англоязычный перевод вышел в 1910 г. под названием «Time and Free Will. An Essay on the Immediate Data of Consciousness».
- <sup>16</sup> Bergson H. Question proposée au concours général de 1877, pour la classe de mathématiques élémentaires // Nouvelles annales de mathématiques. 1878. Serie 2. Vol. 17. P. 268–276.
- <sup>17</sup> См. сноска 4 к рецензии Лазарева на книгу L. Busse «Geist und Körper, Seele und Leib». Теория эволюции Герберта Спенсера, изложенная в работе «Основные начала» (1862), вначале увлекла Бергсона, но впоследствии, разочаровавшись в ней, Бергсон создал собственное эволюционное учение, альтернативное спенсеровскому.
- <sup>18</sup> Bergson H. L'intuition philosophique // Revue de métaphysique et de morale. 1911. Vol. 19. No. 6. P. 823–824 [Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи в философии. 1912. № 1. С. 23].
- <sup>19</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 175 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 142].
- <sup>20</sup> Bergson H. Essai sur les données immédiates de la conscience. P. 1889. P. 94 [Бергсон А. Непосредственные данные сознания. Время и свобода воли // А. Бергсон. Собр. соч.: в 5 т. Т. 2. С. 92].
- <sup>21</sup> Bergson H. La perception du changement. P. 26 [Бергсон А. Восприятие изменчивости // А. Бергсон. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4. С. 24].
- <sup>22</sup> Bergson H. Essai sur les données immédiates de la conscience. P. 103 [Бергсон А. Непосредственные данные сознания. Время и свобода воли. С. 101].
- <sup>23</sup> Ibid. P. 123 [Там же. С. 119].
- <sup>24</sup> Ibid. P. 98 [Там же. С. 96].
- <sup>25</sup> Ibid. P. 97 [Там же. С. 95].
- <sup>26</sup> Ibid. P. 126 [Там же. С. 122].
- <sup>27</sup> Ibid. P. 179 [Там же. С. 172].
- <sup>28</sup> Ibid. P. 101 [Там же. С. 99].
- <sup>29</sup> Bergson H. Le rire. P. 160 [Бергсон А. Смех. С. 182].
- <sup>30</sup> Bergson H. Essai sur les données immédiates de la conscience. P. 128 [Бергсон А. Непосредственные данные сознания. Время и свобода воли. С. 128].
- <sup>31</sup> Связующая нить (фр.).
- <sup>32</sup> См., например: Декарт Р. Мир, или Трактат о свете // Р. Декарт. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 204.
- <sup>33</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 4 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 10].

- <sup>34</sup> Bergson H. La perception du changement. P. 28 [Бергсон А. Восприятие изменчивости. С. 26].
- <sup>35</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 5 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 10].
- <sup>36</sup> Ibid. P. 49 [Там же. С. 45].
- <sup>37</sup> Ibid. P. 368 [Там же. С. 304–305].
- <sup>38</sup> Bergson H. Life and Consciousness // The Hibbert Journal. 1911. T. X. No. 1. P. 40 [Бергсон А. Сознание и жизнь // А. Бергсон. Духовная энергия. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. С. 21].
- <sup>39</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 114 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 94].
- <sup>40</sup> Ibid. P. 382 [Там же. С. 317].
- <sup>41</sup> Bergson H. Introduction à la métaphysique. P. 34 [Бергсон А. Введение в метафизику. С. 44].
- <sup>42</sup> Laplace P.-S. de. Introduction à la théorie analytique des probabilités // P.-S. de Laplace. Oeuvres complètes. V. VII. P. : Gauthier-Villars, 1886. P. VI.
- <sup>43</sup> Никто не может дать того, чего не имеет (лат.).
- <sup>44</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 42 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 39].
- <sup>45</sup> Ibid. P. 42 [Там же].
- <sup>46</sup> Ibid. P. 367 [Там же. С. 303].
- <sup>47</sup> Bergson H. La perception du changement. P. 24 [Бергсон А. Восприятие изменчивости. С. 22].
- <sup>48</sup> Bergson H. L'intuition philosophique. P. 826 [Бергсон А. Философская интуиция. С. 26–27].
- <sup>49</sup> Bergson H. La perception du changement. P. 27 [Бергсон А. Восприятие изменчивости. С. 25].
- <sup>50</sup> Источник цитаты не обнаружен.
- <sup>51</sup> Bergson H. Introduction à la métaphysique. P. 31 [Бергсон А. Введение в метафизику. С. 41].
- <sup>52</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. IV [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 3].
- <sup>53</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 178 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 144].
- <sup>54</sup> Ibid. P. I [Там же. С. 1].
- <sup>55</sup> Ibid. P. 230 [Там же. С. 186–187].
- <sup>56</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 231 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 187–188].
- <sup>57</sup> Ibid. P. 264–265 [Там же. С. 215].
- <sup>58</sup> Ibid. P. 227–228 [Там же. С. 184–185].
- <sup>59</sup> Ibid. P. 228 [Там же. С. 185].
- <sup>60</sup> Телеология (от греч. τέλος) — философское учение, объясняющее развитие в мире исходя из конечных, целевых причин. В первой главе «Творческой эволюции» Бергсон критикует механистическую и телеологиче-

скую концепции эволюции, но утверждает, что его собственная трактовка в известной мере причастна телеологии, при том условии, если признать импульсом развития первичный порыв, а не стремление к цели.

- <sup>61</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 273 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 222].
- <sup>62</sup> Ibid. P. 272 [Там же].
- <sup>63</sup> Ibid. P. 290 [Там же. С. 237].
- <sup>64</sup> Ibid. P. 232 [Там же. С. 188].
- <sup>65</sup> Bergson H. Introduction à la métaphysique. P. 31 [Бергсон А. Введение в метафизику. С. 41].
- <sup>66</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 356 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 295].
- <sup>67</sup> Ibid. P. 50 [Там же. С. 46].
- <sup>68</sup> Bergson H. Introduction à la métaphysique. P. 3 [Бергсон А. Введение в метафизику. С. 6].
- <sup>69</sup> Bergson H. L'intuition philosophique. P. 825 [Бергсон А. Философская интуиция. С. 25].
- <sup>70</sup> Bergson H. Introduction à la métaphysique. P. 35 [Бергсон А. Введение в метафизику. С. 46].
- <sup>71</sup> Bergson H. Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive // H. Bergson. Ecrits et paroles. Vol. I. P. : PUF, 1957. P. 159 [Бергсон А. Психофизический параллелизм и позитивная метафизика // А. Бергсон. Собр. соч. : в 5 т. Т. 5. С. 86].
- <sup>72</sup> Источник цитаты не обнаружен.
- <sup>73</sup> Здесь — антиинтеллигентам.
- <sup>74</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 192 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 156].
- <sup>75</sup> Bergson H. Introduction à la métaphysique. P. 36 [А. Бергсон. Введение в метафизику. С. 47].
- <sup>76</sup> Ibid. [Там же].
- <sup>77</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 138 [А. Бергсон. Творческая эволюция. С. 113].
- <sup>78</sup> Этую проблему Бергсон рассматривает в работе «Материя и память» (1896), противопоставляя однородное, абстрактное пространство и конкретную протяженность, т. е. «непрерывность чувственных качеств» (Бергсон А. Материя и память. С. 292). Стремясь выявить исходную связь материи и духа, философ показывает, как связаны друг с другом протяженное и непротяженное, количество и качество, движение и ощущение.
- <sup>79</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 260 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 211].
- <sup>80</sup> Bergson H. Life and Consciousness. P. 41. [Бергсон А. Сознание и жизнь. С. 22].

- <sup>81</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 139 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 113].
- <sup>82</sup> Ibid. P. 292 [Там же. С. 239].
- <sup>83</sup> Ibid. [Там же].
- <sup>84</sup> Bergson H. L'intuition philosophique. P. 813 [Бергсон А. Философская интуиция. С. 7].
- <sup>85</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 280 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 228].
- <sup>86</sup> С точки зрения длительности (лат.).
- <sup>87</sup> Bergson H. L'intuition philosophique. P. 827 [Бергсон А. Философская интуиция. С. 28].
- <sup>88</sup> James W. A Pluralistic Universe. P. 265 [Джеймс У. Вселенная с плуралистической точки зрения. С. 151].
- <sup>89</sup> James W. A Pluralistic Universe. P. 215 [Джеймс У. Вселенная с плуралистической точки зрения. С. 119].
- <sup>90</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. P. 382 [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 317].
- <sup>91</sup> James W. The Dilemma of Determinism // W. James. The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy. New York : Longmans, Green & Co, 1897. P. 158 [Джеймс У. Дилемма детерминизма // У. Джеймс. Воля к вере и другие очерки популярной философии / пер. с англ. С. Церетели, П. Юшкевича, Л. Павловой, М. Гринвальд. М., 1997. С. 102].
- <sup>92</sup> James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York : Longmans, Green & Co, 1902. P. 494 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М. : Наука, 1993. С. 385].
- <sup>93</sup> James W. A Pluralistic Universe. P. 306 [Джеймс У. Вселенная с плуралистической точки зрения. С. 169].
- <sup>94</sup> Ibid. P. 289 [Там же. С. 159].
- <sup>95</sup> Ibid. P. 291–292 [Там же. С. 161].
- <sup>96</sup> Ibid. P. 214 [Там же. С. 118].
- <sup>97</sup> Ibid. P. 216 [Там же. С. 119].
- <sup>98</sup> Имеется в виду учение А. Шопенгауэра, изложенное в работе «Мир как воля и представление». «Всякая всеобщая изначальная сила природы в своем внутреннем существе есть не что иное, как объективация воли на более низкой ступени; мы называем каждую такую ступень вечной идеей в платоновском смысле» (Шопенгаузер А. Мир как воля и представление. Кн. 2. О мире как воле. Первое размышление: Объективация воли // А. Шопенгаузер. Собр. соч. : в 5 т. Т. 1 / сост., вступит. статья, прим. А. А. Чанышева; пер. Ю. И. Айхенвальда под ред. Ю. Н. Попова. М. : Московский клуб, 1992. С. 159).
- <sup>99</sup> Schiller F. C. S. Axioms as Postulates // Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford / Ed. by H. Sturt. Lon-

don: Macmillan & Co, 1902. P. 61. О Ф. К. С. Шиллере см. сноска 6 к статье «Прагматизм. Новое течение в области философии».

<sup>100</sup> Schiller F. C. S. Studies in Humanism. London: Macmillan & Co, 1907. P. 450.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Леруа, Эдуар (Le Roy, Edouard; 1870–1954) — французский математик и философ-эволюционист, представитель спиритуализма и католического модернизма. Друг и последователь А. Бергсона. Совместно с П. Тейяром де Шарденом разрабатывал учение о ноосфере. В 1921–1941 гг. преподавал философию в Коллеж де Франс. Автор книг «Dogme et critique» («Догмат и критика», 1907), «Une philosophie nouvelle: Henri Bergson» («Новая философия: Анри Бергсон», 1912), «La pensée intuitive» («Интуитивное мышление», 1927–1929), «Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence» («Происхождение человека и эволюция интеллекта», 1931), «Essai d'une philosophie première» («Опыт первой философии», 1958).

<sup>103</sup> Гур, Жан-Жак (Gourd, Jean-Jacque; 1850–1909) — швейцарский философ и пастор. Преподавал философию в Женевском университете, в 1896–1898 гг. был его ректором. Среди его сочинений «Philosophie de la religion» («Философия религии», 1911), «Le phénomène: esquisse de philosophie générale» («Феномен: эскиз общей философии», 1883), «Trois dialectique» («Три диалектики», 1897) и др.

<sup>104</sup> Gour J.-J. Philosophie de la religion. Paris : Alcan, 1911. P. 58.

<sup>105</sup> Ibid. P. 257.

<sup>106</sup> Ibid. P. 92.

*Примечания Ирины Блауберг*

---

## Новый труд Бергсона

(<Рецензия на книгу:>

*Henri Bergson. L'Energie spirituelle. Essais et conférences*)<sup>1</sup>

После появления третьего большого труда Бергсона, его книги «L'Évolution créatrice» («Творческая Эволюция»)<sup>2</sup>, Бергсон был вознесен во Франции и далеко за ее пределами на такую высоту славы, какая редко выпадала на долю философов при их жизни. К нему устремились все взоры тем более, что после многих лет, давших только бледные, половинчатые, обессиленные избытком критицизма<sup>3</sup> и соблазном всеначальности попытки философствования, в лице Бергсона, по-видимому, вновь имели мыслителя с философским дерзанием, какое свойственно было только великим философам прошлого, но которое давно уже смирилось перед запретами, исходившими от иных форм современного «идеализма» не менее, чем от позитивизма. Ловили каждое слово Бергсона, и так как он призывал к метафизике, то особенно интересовались тем, что мыслил Бергсон о вековечных темах метафизики: о Боге, о бессмертии души. Но как раз в своих больших трудах Бергсон по этим вопросам высказывается мало. И потому пытались развить за него те мысли, которые в его учениях оставались, по-видимому, только недосказанными, или прямо интервьюировали его путем «открытых» писем к нему в печати.

ти. Отвечая на эти запросы, Бергсон намекал на то, что он еще вернется к вопросам религиозной метафизики в особой книге.

И вот, когда лет 15 спустя появилась его новая книга «L'Energie spirituelle» («Духовная энергия»), то думалось, что это и есть давно жданная книга. Но в этом отношении нас должно постигнуть разочарование (впрочем, как увидим впоследствии, только отчасти), ибо новая книга его на самом деле есть почти целиком только собрание его статей, уже в прежние годы появившихся в разных французских философских журналах. Таковы прежде всего четыре (их всего семь) последних статьи этой книги: «Le rêve»; «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance»; «L'effort intellectuel»; «Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique». Последняя статья была напечатана раньше под заглавием «Le paralogisme psycho-physiologique»; из остальных трех статей этой книги первая «La conscience et la vie» («Сознание и жизнь»), представляет собою лекцию, читанную Бергсоном в Бирмингаме на английском языке и на английском же потом напечатанную в октябрьской книжке 1911 года английского философского журнала «Hibbert Journal». На французском статья эта появляется в новой книге впервые, притом с некоторыми изменениями и дополнениями по сравнению с английским текстом. Вторая статья «L'âme et le corps» («Душа и тело») есть доклад, читанный в апреле 1912 года, впоследствии напечатанный в одном сборнике, в котором были объединены статьи разных, французских авторов, направленные против современного материализма. Наконец третья статья: «'Fantômes de vivants' et 'Recherche psychique'» — тоже доклад, читанный Бергсоном в мае 1913 года в Лондонском «Обществе для психических изысканий». Эти три статьи были малоизвестны более широким кругам и остались скрытыми даже от взоров переводчиков и издателей Бергсона на других языках, так что и в «Собрании сочинений Бергсона» в русском переводе в изд. Семенова, где переве-

дено все остальное (правда, большей частью очень слабо), эти статьи отсутствуют.

Между тем именно в этих статьях Бергсон больше высказывается о бессмертии души, и в них же обнаруживается, в какой степени великие вопросы, искони тревожащие человеческое сердце, составляли движущий мотив всего его философствования. Это сказалось уже однажды в цикле публичных лекций о природе души, читанных им перед большой аудиторией в Лондоне в 1911 году\*.

В этих лекциях Бергсон говорил, что проблему личности (для него это и есть проблема души) он считает центральной проблемой философии; что в античной философии Плотин впервые вплотную подошел к ней; но что он не может, однако, согласиться с решением ее у Плотина, потому что Плотин в своем понимании природы души и в своем учении о бессмертии не мог прийти к признанию бессмертия конкретной человеческой души в ее неповторимой индивидуальности.

И вот теперь в статье «Сознание и жизнь» мы читаем следующие любопытные для философского умонастроения строки: «То, что смущает, пугает и волнует большинство людей, не всегда занимает первое место в умозрениях метафизиков. Откуда мы приходим? что мы такое? куда идем мы? Вот жизненные вопросы, перед которыми мы тотчас очутились бы лицом к лицу, если бы мы философствовали, не строя систем. Но между этими вопросами и нами всякая слишком систематическая философия вставляет ряд других проблем. Прежде чем искать решения, учит она, не должно ли знать, как его искать? Изучайте механизм вашей мысли, подвергайте обсуждению ваше познание и критике вашу критику и, когда вы таким образом приобретете

\* Лекции эти не были напечатаны, но в свое время газета «Times» в целом ряде номеров давала весьма обстоятельный отчет о них, самим Бергсоном рекомендованный пишущему эти строки, как замечательно составленный (*remarquable*) (примечание А. М. Лазарева).

уверенность в ценности вашего орудия познания, вы будете знать, как им пользоваться». «Увы, — добавляет Бергсон, — этот момент не придет никогда. Я вижу только одно средство узнать, до какого пункта можно идти: это — пуститься в путь и идти»<sup>4</sup>.

А в статье «Душа и тело» Бергсон опять спрашивает: «Откуда мы приходим? что мы делаем здесь на земле? куда идем мы?» И, пользуясь в ином смысле знаменитой фразой Паскаля, заявляет, что если философии действительно нечего ответить на эти вопросы, то «вся философия не стоит и часа труда» (стр. 62)<sup>5</sup>.

В связи с интересом к *потустороннему* (*l'au-delà*) и рассматривает Бергсон вопрос об отношении души к телу. Теория психофизического параллелизма, которая долго считалась и надежным оплотом философского идеализма против материализма, и лучшим способом заодно быть в ладах с наукой, находит в Бергсоне решительного противника. Теория параллелизма приводит на самом деле к тому, что душевная жизнь обращается в придаток тела, в бессильный эпифеномен. Бергсон же воскрешает старый Плотиновский взгляд, что душа объемлет тело. «Мозговая деятельность составляет по отношению к духовной деятельности то же, что палочка дирижера оркестра по отношению к симфонии. Симфония со всех сторон превышает движения, которые ее скандируют; точно так же жизнь духа выходит далеко за края жизни мозга» (стр. 50)<sup>6</sup>. Связанность души с телом, с мозгом простирается только на те части душевной жизни, которые имеют дело с действием вовне, которые выражены в жестах, в движениях и в положениях тела. Если бы деятельность мозга была параллельна всей совокупности сознания, если бы между ними была эквивалентность, то сознание могло бы разделить судьбу мозга, и смерть могла бы быть концом всего. Но если мозг ограничивается тем, что переводит в движение маленькую часть того, что происходит в сознании, тогда утверждение, что душа будет жить и после смерти тела, становится настоль-

ко вероятным, что обязанность приводить доказательства падает скорее на того, кто это отрицает, чем на того, кто утверждает. Ибо единственное основание верить в уничтожение сознания после смерти — это то, что видят разрушение тела, а это основание утрачивает свою силу, если независимость почти всей совокупности сознания по отношению к телу есть тоже факт, который можно констатировать (стр. 62–63).

Для души, по взглядам Бергсона, как бы натурально продолжать жить, ибо душа есть сознание, т. е. память, сохранение к накоплению прошлого. Бергсон здесь, пожалуй, более чем в своих больших трудах, подчеркивает во времени, текучем и подвижном, момент *сохранения*. Он как будто готов сказать: то, что мы живем *во времени*, лучший залог, что мы не перестанем жить. Но разве обычно, напротив, не ужасает человеческое сознание всепожирающий лик времени?

Шопенгауэр умел извлекать из этого дивное оружие для своего пессимизма. Разве время, торжествующе спрашивал Шопенгауэр, не есть та форма, в которой ничтожность всех вещей проявляется, как их тленность? И разве не в силу времени все наши наслаждения и радости обращаются под нашими руками в ничто, и мы затем с изумлением спрашиваем, куда они делись. «Эта ничтожность — единственное поэтому, что в самом времени есть *объективного*, т. е. то, что ему соответствует в существе вещей *an sich*, следовательно, то, выражением чего оно является. Именно поэтому время есть *a priori* необходимая форма всех наших представлений; в ней должно все представлять нам, также мы сами. В силу этого наша жизнь больше всего уподобляется платежу, который выплачивается нам по медному грошу и за который затем нужно все-таки расплатиться чистоганом: эти гроши — дни, расплата же — смерть»<sup>7</sup>.

Так живописует Шопенгауэр, а Бергсон поет гимн времени, ибо он именно во времени видит то, благодаря чему все вещи воистину делятся; ибо для него время не есть сме-

на моментов, низвергающихся чредою в бездну небытия и увлекающих туда все существующее; ибо время есть накопление и *сохранение* прошлого, и в едином всепобеждающем *élan* оно несет и увлекает за собою вместе с прошлым все существа и вещи через настоящее в будущее. И не к бытию, а к Абсолюту так близко стоит у Бергсона Время, что он вспоминает: *In ea vivimus et movemur et sumus*<sup>8</sup>.

Но, выдвигая во времени в длительности момент *сохранения*, не выходит ли уже Бергсон за пределы одного времени, не упирается ли он уже в нечто, что над временем?

В русской литературе (С. Л. Франк. «Предмет познания»<sup>9</sup>, страницы 354–358) уже была отмечена неизбежность этого для Бергсона. Бергсон полагает, говорит проф. Франк, что непрерывность, сплошность, неделимость (момент сохранения) присущи времени именно как становлению или изменению, но на самом деле «непрерывность или сплошность всегда производна от единства», а «единство равносильно сверхвременности, цельности — или что то же самое — вечности»<sup>10</sup>.

В «L'énergie spirituelle» есть страницы, которые в этом отношении очень знаменательны.

«В этот момент, — говорит Бергсон, — я беседую с вами и произношу слово “causerie”. Ясно, что мое сознание представляет себе это слово сразу целиком; иначе оно не видело бы в нем единого слова и не усваивало бы ему смысла. Однако, когда я произношу последний слог этого слова, первые два слога уже произнесены; следовательно, они составляют нечто уже прошедшее по отношению к последнему слогу, который должен был бы в таком случае называться настоящим. Но ведь и последний слог “tie” я не произнес мгновенно; как бы ни было коротко время, в течение которого я его произносил, это время все же разложимо на части, и эти части составляют прошедшее по отношению к последней из них; последняя была бы уже окончательным настоящим, если бы она не была в свою очередь разложима, так что, сколько бы вы ни ста-

рались, вы не сможете провести демаркационной линии между прошедшим и настоящим, ни, следовательно, между памятью и сознанием. По правде же сказать, продолжает Бергсон, когда я произношу слово “causerie”, я имею в своем духе не только начало, середину и конец этого слова, но еще и слова, которые ему предшествовали, вообще всю произнесенную часть фразы. Иначе я потерял бы нить своей речи. Далее, если бы расстановка знаков препинания в моей речи была иная, моя фраза могла бы начинаться раньше; она охватывала бы, например, предшествующую фразу, и мое «настоящее» разлилось бы еще больше в прошедшее. Доведем это рассуждение до конца. Предположим, что моя речь продолжается уже годы, с первого момента пробуждения моего сознания; что вся она выливается в единую фразу; и что мое сознание достаточно оторвалось от будущего, достаточно утратило интерес к действию, чтобы отдаваться исключительно охватыванию смысла этой фразы. Я тогда так же не буду искать объяснения для целостного сохранения этой фразы, как не ищу его для сохранения в сознании первых двух слогов слова “causerie”, когда произношу его последний слог. И вот я думаю, что наша внутренняя жизнь вся целиком есть нечто подобное единой фразе, начавшейся с первого момента пробуждения нашего сознания, фразе, усеянной запятыми, но нигде не пресекаемой точками» (страницы 59–60)<sup>11</sup>.

Эта иллюстрация Бергсона, пожалуй, подтверждает соображения проф. Франка. Ведь произнесенная фраза, видимо, сохраняется в сознании не благодаря тому, что она есть некое становление, процесс, а потому, что она имеет смысл, который, витая над множественностью составляющих ее слов и их сменой, сообщает ей *единство* и, пропитывая ее сверхвременностью, *сохраняет* в потоке времени.

В некоторой связи с этим любопытно отметить, что в статье «Сознание и жизнь» звучат как будто (и это суть дополнения по сравнению с ее английским текстом) некоторые новые нотки в философском настроении Бергсона.

Известно, как сближает Бергсон философскую интуицию с интуицией художественной. И ведь выразился он однажды: «философия есть род, а отдельные искусства его виды»<sup>12</sup>. Да и в его созерцании мира, сильно напоенном чисто эстетическим любованием, творческая эволюция жизни, ее *élan créateur*<sup>13</sup> с неисчерпаемым богатством порождаемых им форм являлись чем-то почти самодовлеющим. Бергсона и упрекали в некотором если не биологически, то эстетически окрашенном натурализме.

Теперь же в этой статье он заявляет, что «точка зрения художника важна, но не является окончательной», и что «выше ее точка зрения моралиста»<sup>14</sup>. И он говорит о духовных планах бытия. Он спрашивает, не закаляется ли наше сознание подобно стали в своем прохождении через материю, которую оно находит в здешнем мире, и не подготавляется ли оно таким образом к более интенсивной жизни; не занимает ли каждый из нас в той же жизни — вследствие игры одних уже естественных сил — место в том из моральных планов, на которой виртуально подняли его здесь на земле качество и количество его усилия? И ту новую жизнь Бергсон представляет себе опять как жизнь, исполненную борьбы, как творческую эволюцию.

Но Бергсон не раскрывает ближе этических категорий, которыми он готов оперировать. Он, видимо, колеблется. Он опасается всего, что как будто может наперед положить грани творчеству и замкнуть горизонты. Всякое творческое достижение есть для Бергсона уже остановка творчества, начало конца. Он, который говорил, что никакая комбинация геометрических линий не может воссоздать рисунка художника, говорил также, что штрих гениального художника есть все же уже нечто застывшее. Бергсон боится теологии, Промысла, всякой завершенности. Но не подстерегает ли его безысходная трагичность не человеческого уже, а мирового творчества, осужденного или на самоупразднение в творениях, или на бесплодие.

Уже раздавались единичные голоса о «пессимизме творческой эволюции»<sup>15</sup>, но говорили больше о ее дисгармониях, о разладе и борьбе существ, наполняющей жизнь. Но не нужно ли искать этого пессимизма еще глубже, в глубине глубин метафизики Бергсона? Не встает ли призрак темной, слепой, алчущей «Воли» Шопенгауэра, несчастной, потому что в ненасытности своей созидает она без конца формы и в неудовлетворенности своей разрушает их, чтобы вновь созидать для разрушения, и нечем ей насытиться, если не самым алканием своим. Конечно, Бергсон не хотел этого, и разговоры о его зависимости от Шопенгауэра, чуть ли не о заимствованиях<sup>16</sup>, — рассказни, но не следуют ли оба общему Року? Правда, один — сознательный философ пессимизма, другой силится остаться оптимистом *quand même*<sup>17</sup>.

Впрочем, о конечных вопросах бытия в «L'energie spirituelle» все — только фрагменты, намеки, зачатки. Может быть, разгадка этого в том, что, как Бергсон заявлял однажды, у него нет еще того опыта («experience»), какой он считает необходимым, чтобы сказать больше. Ведь не нужно забывать, что Бергсон строит свою философию — и это так пленило в нем — не на *ratio*, а на опыте, конечно, ином, чем тот, на котором основана наука.

К проблеме времени, столь важной для философии Бергсона, он возвращается еще раз, но уже в другой книге. Летом прошлого года вышел труд Бергсона: «Durée et Simultaneité. A propos de la théorie d'Einstein» (Paris : Alcan, 1922)<sup>18</sup>.

Бергсон не мог не высказаться по поводу теории относительности. Лейтмотив его новой книги — совместимость его учения о времени со взглядами Эйнштейна.

Прав ли Бергсон, когда, доказывая это, почти номиналистически сводить теорию Эйнштейна к некому «алгебраическому» языку, а время Эйнштейна ко времени «алгебраических вычислений» — другой вопрос. Эта сложная и трудная тема требует уже особого обсуждения.

## Примечания

- <sup>1</sup> Впервые опубликовано в сборнике «София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии» (Берлин : Обелиск, 1923. С. 183–188).
- <sup>2</sup> Книга Бергсона «Творческая эволюция» была издана в Париже в 1907 г.
- <sup>3</sup> Имеются в виду последователи Канта. Во Франции неокантинство получило еще и название «неокритицизм». Здесь автор, очевидно, пишет вообще о разных формах и направлениях неокантинства.
- <sup>4</sup> Bergson H. La conscience et la vie // H. Bergson. L'énergie spirituelle. Paris : Alcan, 1919. P. 2 [А. Бергсон. Сознание и жизнь // А. Бергсон. Духовная энергия. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2023. С. 8].
- <sup>5</sup> Bergson H. L'âme et le corps // H. Bergson. L'énergie spirituelle [А. Бергсон. Душа и тело // А. Бергсон. Духовная энергия. С. 44].
- <sup>6</sup> Ibid. [Там же. С. 37].
- <sup>7</sup> Schopenhauer A. Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 2. München : G. Müller, 1912. S. 737–738 [Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2 // А. Шопенгауэр. Собр. соч. : в 4 т. Т. 2. М. : Изд. кн. скл. А. П. Ефимова, 1901. С. 595].
- <sup>8</sup> См.: Bergson H. La perception du changement. P. 37 [А. Бергсон. Восприятие изменчивости. С. 33].
- <sup>9</sup> Точное название работы — «Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания».
- <sup>10</sup> Франк С. Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания. Пг. : Типография Р. Г. Шредера, 1915. С. 355.
- <sup>11</sup> Bergson H. L'âme et le corps [А. Бергсон. Душа и тело. С. 43].
- <sup>12</sup> Interview de Bergson par G. Amiel // H. Bergson. Ecrits et paroles. Vol. II. Paris : Presses universitaires de France, 1959. P. 354.
- <sup>13</sup> Творческий порыв (*фр.*).
- <sup>14</sup> Bergson H. Conscience et vie. P. 26 [А. Бергсон. Сознание и жизнь. С. 23].
- <sup>15</sup> Источник цитаты не обнаружен.
- <sup>16</sup> См., например: Bönke H. Plagiator Bergson, Membre de l'Institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier, president de l'Academie des Sciences. Charlottenburg: F. Huth, 1915.
- <sup>17</sup> Тем не менее (*фр.*).
- <sup>18</sup> Русский перевод А. Франковского под названием «Длительность и одновременность (по поводу теории Эйнштейна)» был опубликован в Петрограде в 1923 г.

Примечания Ирины Блауберг

---

## Солнце Спинозы

(По поводу 250-летней годовщины его смерти)<sup>1</sup>

Отлучение от синагоги, разрыв с родными, уход, по существу, изгнание из родного города и жизнь на чужих людях, нередко в поисках места, где можно было бы укрыться от злобы образованной и необразованной черни его времени; дни и годы, лишенные обыденных, но согревающих сердце утех человеческого существования; одиночество в огромном, чуждающемя его, как заразы, мире, — еще более подчеркиваемое единичными связями дружбы и понимания; постоянно висящая над ним угроза преследования, заставляющая его таить свои мысли и откладывать опубликование самого зрелого плода его духа, его «Этики»<sup>2</sup>, до времени, когда его самого уже не будет в живых; и туберкулез, время от времени изнурявший лихорадками его хрупкое тело и сведший его в могилу на 45-м году его жизни. Вот некоторые черты из биографии Спинозы.

А его мысли? Мысли о Боге, из природы которого все, что есть, и все, что свершается, проистекает с той же необходимостью, с какой из природы треугольника от века и на веки проистекает то, что сумма его углов равна двум прямым! Значит, и его, Спинозы, недуг, и его одиночество, и лютая ненависть века к его философии, и то, что от руки

злых убийц пал его друг и заступник, благородный Ян де Витт<sup>3</sup>.

И, однако, при всем этом такая ничем почти не нарушающая ясность духа, такая радость и покой души как основное настроение, такая кроткая личистость всего облика, что, пожалуй, во всей исторической череде философов нет образа, равного ему, если не вспомнить разве, как и делают — о славнейшем из мудрецов древности, о Сократе; и такая не по-человечески твердая, несокрушимая уверенность в правоте своего учения, вобретении истины, какая разве только пророкам Божиим впору и перед которой в изумлении останавливаются мыслители последующих веков, равно друг и недруг.

Откуда же эта радость и ясность духа, это победное спокойствие? Куда ведут они, как к своему источнику? И не как сноп ли света они, который, если подниматься вдоль него, приведет к источнику света? Где же свет, который светил Спинозе, где солнце Спинозы?

Можно ли ответить хоть сколько-нибудь на этот вопрос, когда речь идет о душе столь одинокой, столь не похожей на других и шествующей какой-то особливой стезей — неведомо вне или над жизнью?

И, однако, сам Спиноза не раз называет (да это, пожалуй, вся тема его «Этики») источник своей радости, источник всякой подлинной, непреходящей радости. Это — Бог.

Но Бог Спинозы, не есть ли это как раз то, что наиболее отчуждает нас от учения Спинозы, что вселяет в нас не радость, а ужас? Ведь это Бог «всеобщих законов Природы»<sup>4</sup>. Бог, чье обнаружение и водительство — «твердый и неизменный порядок Природы»<sup>5</sup>, а не живые веления, заповеди и обетования. Это не «Боже правый» и не «Боже милосердный», ибо вот слова Спинозы из его «Теологически-политического трактата»: «только в понимании черни и только в силу дефекта познания описывают Бога как некоего законодателя и царя, и называют справедливым и милосердным и т. д.»<sup>6</sup>. Он не любит, этот Бог, и не нена-

видит, и нельзя обратить к нему молитвы, но все по непреложной необходимости равно проистекает из его природы. Словом, разве не прав был Фенелон, когда называл Бога Спинозы «чудовищем, которого наш разум страшится и стыдится»<sup>7</sup>? И разве не правы были другие современники, да и впоследствии все те, которые видели в Спинозе атеиста особенно ненавистного потому, что обычно атеисты отрицают существование Бога, а здесь у Спинозы удар, по-видимому, заносится на самое святое, что знает душа человека, на самую идею Бога живого и личного, Бога Авраама, Бога Исаака, Бога Якова?

И все же мощно и загадочно высился над веками образ Спинозы (пугая одних, вызывая поклонение других, таких, как Лессинг<sup>8</sup>, Гёте<sup>9</sup>, Шлейермахер<sup>10</sup>), ибо вся жизнь Спинозы, и весь его духовный облик, и каждая строка его писаний исполнены такой зачарованности чем-то нездешним, как пронизаны каким-то горним светом, свидетельствует о таком чистом горении души, что нельзя уйти от мысли, что у этого человека был Бог, было солнце его души.

И это солнце — само бесконечное, безмерное *Бытие*. *Бытие*, субстанция, Бог, Природа — это все разные наименования одного и того же, что преисполняло радостью душу Спинозы.

Но *Бытие* для Спинозы не есть просто факт, который внешне навязывается нам в своей голой фактичности и относительно которого можно было бы спросить, да существует ли он подлинно и почему он существует и не могло ли быть так, чтобы его не существовало. *Бытие* для Спинозы есть нечто, что от века имеет силу и мощь быть, существовать, что от века побеждает небытие, ибо оно, бытие, по самой сущности своей таково, что не может не существовать. Оно существует, потому что сущность его включает существование, потому что оно — само совершенство. «Под совершенством и под бытием, — говорит Спиноза, — я разумею одно и то же»<sup>11</sup>. И потому да не подумают, что бытие есть некое свойство, которое приводит к совер-

шеству, так что можно было бы помыслить совершенство без бытия, нечто вроде немощного Бога. Нет, бытие есть самое обнаружение совершенства. И да не подумают также, что совершенство есть нечто привходящее к бытию, как если бы мыслимо было бытие, которое не было бы совершенством. Бытие и совершенство — одно. Нужно вдуматься, лучше сказать нужно, вчувствоваться в эти положения Спинозы: то, что бытийствует, то, что от века преодолело небытие, не может заключать в себе несовершенства; бытие есть сплошь утверждение, сплошь мощь, сплошь «да» и нет в нем места никакому «нет».

Ну, а зло, грех, убийство? Так спрашивали Спинозу, так спрашивал его и тот вдумчивый, честный голландский купец Blyenbergh<sup>12</sup>, с которым Спиноза переписывался. Blyenbergh поднимал вопрос: не приходится ли, если стоять на точке зрения Спинозы, признать одно из двух равнозначных, равно чудовищных положений? А именно: если все вещи происходят из природы Бога с той же необходимостью, с какой из природы треугольника следуют теоремы о последнем, то ведь одно из двух: или нет зла ни в грехе, ни в преступлении, ибо они в согласии с природой Бога — или нужно признать, что сам же Бог — причина и зла в мире.

Как отвечает на это Спиноза? Так, как он и мог только ответить. Добро и зло, грех и заслуга — это только человеческие масштабы и критерии. Какое может быть несовершенство в решении Адама вкусить от запрещенного плода или в матеребийстве, содеянном Нероном<sup>\*13</sup>? И в этих деяниях столько совершенства, сколько в них явлено реальности, а то в них, что мы именуем грехом или

---

<sup>\*</sup> Или, можно прибавить, в злодеянии Каина? Пример, приводимый г. Робинзоном в его книге о Спинозе. Не могу, к сожалению, процитировать всего этого места у г. Робинзона, так как не имею под рукой его книги, в которой, на мой взгляд, автору удалось показать более выпукло, чем это делают обычно, что для Спинозы не существовало проблемы зла, след. <автально>, и проблемы теодицеи, потому что не существовало самого зла (примечание А. М. Лазарева).

злом, не есть нечто положительное, нечто, что выражало бы какую-либо сущность. И деяние Нерона, насколько оно заключало в себе нечто положительное, некую реальность, не было преступлением. Ведь вот и Орест совершил то же самое внешнее действие, и умысел его был тот же, и, однако, его не обвиняют так, как Нерона. В чем же преступление Нерона? В том, что он явил себя неблагодарным, немилосердным, непослушным. Но все эти «не» не выражают какой-либо сущности, и потому Бог не есть причина их, хотя он и есть причина действия и умысла Нерона. Только если мы будем сравнивать их с вещами, заключающими в себе больше реальности и, след. <овательно>, больше совершенства, предстанут перед нами грех Адама и преступление Нерона как нечто менее совершенное. Но если сравнивать, то можно сравнить и с бесконечным множеством других вещей, и тогда разве грех и убийство не более совершенны, чем для примера камни или пни? Убийство?! Какая игра чувств, какое напряжение воли! Какая ключом бывающая реальность! — мог бы продолжать Спиноза. Разве все это не многое совершеннее, чем камни или пни? И разве, когда случается нам оставить в стороне обычные человеческие мерки, не готовы мы любоваться тем, что осуждаем и клеймим в иное время? Мы с отвращением взираем на войны людей, замечает Спиноза, а войны у муравьев созерцаем с изумлением и за них считаем муравьев среди животных более совершенными.

Вещи на самом деле ни более ни менее совершенны от того, благоприятствуют они нам или вредят, услаждают наши вкусы или оскорбляют их, — и если мы вырвем наше познание вещей из плена страстей, если будем в познании руководиться только разумом, то увидим, что все в мире равно укоренено в первоисточнике могущества и совершенства, в Боге.

А тем, кто спрашивает, «почему же Бог не создал всех людей так, чтобы они руководствовались только разумом», Спиноза отвечает: «Потому что у Бога хватило материала

на создание всего от самой высшей до самой низшей степени совершенства; или, вернее сказать, потому, что законы самой Природы столь объемлющи, что их достаточно было, чтобы произвести все, что только может помыслить некий бесконечный интеллект»<sup>14</sup>.

В этом ответе, пожалуй, весь Спиноза. Никогда еще, кажется, не являла философия (поскольку речь идет о философии, а не о высочайших вершинах религиозного достижения) такого *приятия бытия*, такой не знающей сомнений преданности, верности бытию, такой все зажигающей светом и теплом влюбленности в бытие. Там, где другие искали оправдания мира и бытия, более — ставили проблему *Теодицеи*, там для Спинозы все уже наперед оправдано, вернее, не нуждается в оправдании. Ему кажется нелепым прилагать к бытию наши критерии, мерить его нашими ограниченными мерками, этикетировать вещи как добрые и злые, ставить им цели и предназначения, — наконец, думать, что «Бог делает все, имея в виду добро»<sup>15</sup>. Ведь не значило ли бы это допускать нечто вне Бога, что не зависит от Бога, с чем Бог считается как с неким образцом для своего действия, к чему тяготеет как к некоей наперед определенной цели?

Словом, не значит ли это ставить вне Бытия какие-то масштабы и критерии совершенства и привлекать к их суду Бытие, которое есть само Абсолютное Совершенство?!

В этой мысли, вернее в этом ощущении Спинозы, пожалуй, и источник приверженности Спинозы к математике. К тому, чтобы и свое учение, свою «Этику» доказать «в геометрическом порядке» (*mōre geometrico*).

Говорили: бытие Спинозы таково же, каков его метод. Оно — какая-то воплощенная математика, какая-то сплошная геометрия, не вedaющая в своем шествии ни целей, ни смысла, а только такую же необходимость, с какой из аксиом и определений следуют теоремы и из теорем вновь и вновь теоремы. Но Спинозу, думается, соблазнял в геометрии не холодный, безликий разум ее дедукций, как та-

ковой, а то, что геометрия — казалось ему — дает лучшую аналогию к постижению неисчерпаемого, *самодовлеющего*, внутреннего богатства бытия. Ибо вот из сущности геометрической фигуры, из одного определения ее с необходимостью проистекает такое множество ее свойств, и чем больше какая-либо сущность включает в себе реальности, тем больше из нее можно вывести свойств, а из Бога, из «Всереальнейшего», необходимо проистекает бесконечное множество вещей.

Да и самая математическая эта необходимость, в которой склонны видеть выражение сухого, рационального, неумолимого, бездушного натурализма спинозовского мышления, не есть на самом деле некое иго для вещей и рабство их, ибо внутреннее, интимно участвуют все вещи в природе Первопричины, от века соприсутствуют ей, разделяя ее божественное совершенство, как свойства геометрической фигуры соприсутствуют определению ее.

И говорили еще, что Спиноза, как и иные древние мудрецы, учил о той резиньации, о той покорности общему ходу вещей, которые проистекают из узрения, что всякая вещь и все свершающееся есть только звено в бесконечной, необходимой цепи причин и действий, подчиненное общим законам.

Но Спиноза говорит не о резиньации, а о радости и величайшем покое души. И если над обычным житейским знанием, которое дает только смутные образы вещей и которое Спиноза называет «мнением или воображением», возвышается знание, добываемое «разумом», то выше и над этим есть еще «третий род познания», познание интуитивное, которое познает все вещи уже не в их причинно-временной связи, а в Боге и из Бога, как вечные сущности. И из этого «третьего рода познания» рождается «интеллектуальная любовь к Богу» (*Amor Dei intellectualis*). Любовь — это заключительное слово философии Спинозы. Эта одинокая, будто холодно-рассудочная душа знала не столь легко насытимую потребность люб-

ви. И именно потому, что велика была эта потребность, не мог Спиноза прикрепиться своим чувством к тем ко-нечным благам и объектам, к которым влекутся и при-крепляются обычно люди. Хрупка и неверна и всегда условна любовь к этим объектам, ибо если не приходит она, то приходит объект ее и остается в душе печаль. Ду-ховному взору Спинозы предносится иной объект любви. Только любовь к вечному и бесконечному объекту может дать непреходящую, не знающую теней и страхов радость. Об этой любви говорит Спиноза в одном из более ранних своих произведений, в «Трактате об исправлении рассудка», этой прелюдии к его «Этике», и словами о любви за-вершается и «Этика». В Боге, в котором все, что печалит и мучает нас своей прикрепленностью к срокам и време-нам и своей преходящестью, обретает вечность, в Боге, в котором самые печали наши преображаются в радости. Спиноза находит тот не условный уже, а абсолютный объ-ект, которого жаждет его любовь и «нет ничего» в При-роде, что может разрушить эту любовь, ибо она *вечна*, веч-ное радостное видение Бога, — *Amor Dei intellectualis*.

В этом пересказе некоторых мыслей Спинозы, фрагмен-тарном и опрошенном, трудно передать то, что составляет богоощущение Спинозы. Может быть, для этого вообще недостаточно стоять извне. Может быть, нужно внутренне приобщиться к тому мистическому, что иным нередко ви-дится в Спинозе.

Но, поскольку мы стоим извне, многое не близко нам в этой философии. И хотя, вступая в сферу мышления Спи-нозы, мы чувствуем, что вступаем в храм, нам остается дале-кой его религия без молитв и обетований. И порою кажется, что все у Спинозы принесено в жертву интеллектуаль-ному созерцанию вещей и восторги познания поставлены на место жизни. И тогда человечески близки остаются нам наши хрупкие радости и горести жизни.

И между тем как раз в последние десятилетия вновь про-тянулись нити от Спинозы к философскому мышлению

эпохи. И замечательно, что как раз страны (Англия, Америка), в которых утвердились было совсем иные философские вкусы, увидели возрождение метафизического идеализма, нечто вроде возрождения гегелианства. Заговорили о неогегелианской школе и в качестве вождя ее признали в Англии еврея-философа Френсиса Брэдли<sup>16</sup>, в то время как в Америке другой еврей-философ, Джосия Ройс<sup>17</sup>, выступил борцом за аналогичные учения.

На самом деле весь поток этого мышления правильнее возводить не столько к Гегелю, сколько прямо к тому, кто более явно или скрыто присутствует в метафизике немецкого идеализма, к Спинозе. И прежде всего в Брэдли перед нами воскресает скорее Спиноза, чем Гегель.

Против всей этой овеянной духом Спинозы философии выступают в наши дни иные направления, которые нередко разрабатывают свои учения в сознательном противоположении Спинозе. На место вечности ставят время, живую, текучую длительность (*la durée*). На место субстанции ставят категорию личности. Вместо бессмертия сущностей постулирует конкретное бессмертие индивидуума и, отвращаясь от «Абсолюта» этих философов, обращаются, как Паскаль в борьбе с религией философов его времени, «к Богу Авраама, Богу Исаака, Богу Якова, а не Богу философов и ученых»<sup>18</sup>.

И, однако, как ни близка душе современного человека, поскольку он хочет иметь религиозную философию, философия этих новых, было бы, может быть, заблуждением перестать прислушиваться к голосу Спинозы. Ибо не может ли этот голос предостеречь нас от того, чтобы принять за Истину нечто «человеческое, слишком человеческое»<sup>19</sup>?

По крайней мере, и кое-кто из новых свидетельствует, что философия возможна только как усилие «переступить пределы человеческого»<sup>20</sup> (Бергсон).

## Примечания

- <sup>1</sup> Опубликовано в журнале «Рассвет» (1927. № 17. С. 5–6).
- <sup>2</sup> «Этика, доказанная геометрическим порядком» (лат. «Ethica, ordine geometrico demonstrata») — трактат Спинозы, опубликованный в 1677 г. после смерти философа наряду с другими его сочинениями («Tractatus politicus» («Политический трактат»), «Tractatus de intellectus emendatione» («Трактат об усовершенствовании интеллекта»), «Compendium grammaticae linguae Hebraeae» («Краткая древнееврейская грамматика»), а также «Epistolae» («Переписка»)). Через несколько месяцев после выхода «Opéra posthuma» («Посмертные сочинения») Спинозы были запрещены как содержащие кощунственные и безбожные учения.
- <sup>3</sup> Витт, Ян де (Witt, Johan de; 1625–1672) — нидерландский государственный деятель, фактический правитель Республики Соединенных провинций (Нидерландов) в 1650–1672, великий пенсионерий провинции Голландия с 1653 г., лидер республиканской партии, друг и, по некоторым данным, ученик Спинозы. Ян де Витт погиб трагической смертью: когда во время французского вторжения настроенная против него оранская партия распустила слух об его измене, он был растерзан толпой.
- <sup>4</sup> Spinoza B. Œuvres. Trad. par E. Saisset. T. II. Paris : Charpentier, 1861. P. 56 [Б. Спиноза. Избранные произведения : в 2 т. Т. 2. М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 49, 93].
- <sup>5</sup> Ibid. P. 55. [Там же. С. 49].
- <sup>6</sup> Ibid. 82. [Там же. Избранные произведения. С. 71].
- <sup>7</sup> Fénelon F. de. Traité de l'existence et des attributs de Dieu. Paris : Librairie classique d'Eugène Belin, 1878. P. 152.
- <sup>8</sup> Лессинг, Готхольд Эфраим (Lessing, Gotthold Ephraim; 1729–1781) — философ-просветитель, писатель, литературный критик. Испытал влияние философии Б. Спинозы и способствовал пробуждению интереса к его наследию в Германии (см.: «Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott» («О действительности вещей вне Бога»), 1763). После смерти Лессинга вопрос о его спинозизме поднимался в дискуссии между Ф. Г. Якоби и М. Мендельсоном (см.: Крыштоп Л. Э., Малла М. Спиноза в зеркале классической и современной западной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 405–407).
- <sup>9</sup> Гёте, Иоганн Вольфганг фон (Goethe, Johann Wolfgang von; 1749–1832) — немецкий поэт и мыслитель, один из основоположников немецкой классической литературы. Пантеистические идеи «Этики» Спинозы, представление о природе как о живой реальности и проявлении абсолюта были восприняты Гёте главным образом через призму толкований Г. Э. Лессингом и И. Г. Гердером.

<sup>10</sup> Шлейермахер, Фридрих Даниэль Эрнст (Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst; 1768–1834) — немецкий философ, протестантский теолог. Шлейермахер оценивал взгляды Спинозы как подлинно религиозные; для спиноизма, согласно Шлейермахеру, характерны органический монизм, этический детерминизм, высший реализм и неантропоморфный образ Бога (См.: Крыштоф А. Э., Мама М. Спиноза в зеркале классической и современной западной философии. С. 407).

<sup>11</sup> *Spinoza B. Œuvres*. Trad. par E. Saisset. T. III. Paris : Charpentier, 1861. P. 50 [Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. Т. I. М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 403].

<sup>12</sup> Блейенберг, Виллем ван (Blyenbergh (Blijenbergh), Willem van; 1632–1696) — голландский торговец зерном (купец) и богослов-любитель. С декабря 1664 по июнь 1665 гг. обменялся со Спинозой несколькими письмами, в которых обсуждались проблемы зла и нравственного учения. После того как Блейенберг лично посетил Спинозу, их переписка прекратилась. В 1663 г. Блейенберг выпустил небольшую книжку под заголовком «*De kennisse Gods en gods-dienst beweert tegen d'uityluchten der atheisten*» («Защита теологии и религии против взглядов атеистов»), в 1674 г. опубликовал «*De waerheyt van de Christelijcke godts-dienst en de authoreityt der H. Schriften, beweert tegen de argumenten der ongodtsdienstige, of een wederlegginge van dat godt-lasterlijcke boeck, genoemt 'Tractatus theologicoo-politicus'*» («Опровержение богохульной книги, названной “Теологико-политическим трактатом”»), а в 1682 г. — опровержение спинозовской «Этики» («*Wederlegging van de 'Ethica' of Zede-kuns't van Benedictus de Spinoza, voornamentlijk omtrent het wesen ende de natuur van god en van onse ziel*») (См.: Спиноза Б. Переписка / пер. В. Брушлинского, под ред. и вступ. ст. В. Вандека и В. Тимоско. М. : Партийное издательство, 1932. С. 264). Блейенберг писал о «Теологико-политическом трактате»: «Эта книга полна любопытных, но поистине ужасных откровений, которые могли быть почертнуты только в аду. Всякий христианин и даже всякий здравомыслящий человек должен ощущать неподдельный ужас при чтении этой книги, ибо автор ее направляет свои усилия к тому, чтобы разрушить христианскую религию и все надежды наши, на ней одной основанные, взамен чего он вводит атеизм или по крайней мере какую-то естественную религию, созданную по капризу или ради выгод государей» (Цит. по: Спиноза Б. Переписка. С. 13).

<sup>13</sup> Вероятно, речь идет о примере из книги Л. Робинсона «Метафизика Спинозы» (СПб. : Шиповник, 1913).

<sup>14</sup> *Spinoza B. Œuvres*. Trad. par E. Saisset. T. III. P. 50 [Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. Т. I. С. 401].

<sup>15</sup> *Spinoza B. Œuvres*. Trad. par E. Saisset. T. III. Paris : Charpentier, 1861. P. 38. [Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. Т. I. С. 393].

- <sup>16</sup> О Френсисе Брэдли см. сноска 9 к тексту «Прагматизм. Новое течение в философии».
- <sup>17</sup> О Джосие Ройсе см. сноска 7 к тексту «Прагматизм. Новое течение в философии».
- <sup>18</sup> «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, но не Бог Философов и ученых» — слова из «Мемориала» (1654) Б. Паскаля.
- <sup>19</sup> «Человеческое, слишком человеческое» — «Menschliches, Allzumenschliches» (нем.). Название работы Ф. Ницше, вышедшей 1878 г. с подзаголовком «Книга для свободных умов».
- <sup>20</sup> Bergson H. Introduction à la métaphysique // Revue de métaphysique et de morale. 1903. Vol. XI. P. 30 [Бергсон А. Введение в метафизику // А. Бергсон. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. СПб.: Семенов, 1914. С. 40].

Примечания Ксении Ворожихиной

---

## Философская судьба Вильяма Джемса<sup>1</sup>

В своей статье об «Автобиографии» Спенсера<sup>2</sup> Вильям Джемс говорит о последнем, что в его книгах, по-видимому, нашло себе выражение все, что он имел сказать, и при всем своем уважении к мысли и делу Спенсера Джемс продолжает в тоне почти нескрываемой враждебности приблизительно так: «У других авторов чувствуется позади их книг некий фон переливающихся через края умственных дерзаний. Эти люди выступают из дымки, как нечто большее, чем все их писания, и оставляют по себе впечатление невыраженных возможностей. Спенсер же все, что в его душе всплывало невыразимого, оттолкнул в лоно “Непознаваемого” и с радостью раз и навсегда повернулся спиной к этим вещам. В его душе не найти уголка, где царил бы двоящийся полусвет. ... Все области ее исполнены все того же яркого света полудня, подобно сухой пустыне, где каждая песчинка видна в отдельности, и нет ни тайн, ни теней... »<sup>3</sup>.

Если эти черты умственной физиономии Спенсера (а меткости этой характеристики нельзя не признать) вызывали в душе Джемса прямо какое-то как бы инстинктивное отталкивание, то, по-видимому, потому что ничто не было большей противоположностью самому Джем-

су и его творчеству. Все в книгах Джемса имеет глубоколичный, глубоко-интимный характер, но — и именно поэтому — далеко не исчерпывает всего богатства его личности, а нужно сказать, что Вильям Джемс, несомненно, является одним из замечательнейших мыслителей нашего времени, не вполне еще, кажется, оцененным во всей антиномичности и жизненной встревоженности своего духовного облика.

И вот да позволено будет, упреждая дальнейшее изложение, уже сейчас отметить одну из основных антиномий его духовной природы.

Мало кто из современных философов (Ницше, конечно, не в счет) был так склонен, как Джемс, идти против признанных незыблемыми понятий и категорий. Пусть мир существует уже эоны и пустьочно владеет уже человечество основными схемами для его постижения, — Джемс подчас готов (черта, присущая подлинному гению!) начать все *сначала*, как если бы мы имели дело еще с домирным хаосом, неупорядоченным работой интеллекта и логики. «Как хорошо иногда, — писал он Бергсону, — просто-на-просто порвать со всеми старыми категориями, отвергнуть все старые изношенные верования и сызнова установить вещи *ab initio*, проводя линии деления так, что они придется на совершенно новые места»<sup>4</sup>.

А затем: да нужно ли во что то ни стало все «упорядочивать», отметая как не укroщенные еще остатки хаоса одно, навязывая иго единого закона другому? Нельзя ли через сопротивление «мнимых необходимостей, всяческих априори, основных начал»<sup>5</sup> и законов природы пронести требования конкретной человеческой воли в ее особливости и свободе? Множественность, многообразие на место единства! Плюрализм на место монизма! «Толкуйте сколько угодно о логике, о необходимости, о категориях, об абсолютном и обо всем, что принадлежит к философскому оборудованию, — говорит Джемс, — единственное реальное основание, которое я могу мыслить как основание

того, почему что-либо должно возникнуть, это что кто-нибудь желает, чтобы оно было налицо. Оно есть предмет чьего-либо требования, может быть для того, чтобы принести облегчение какой-нибудь доле мировой массы, пусть даже самой малой. Вот живое основание, и по сравнению с ним материальные причины и логические необходимости суть только призрачные вещи»<sup>6</sup>.

Отсюда наполняющая все философское творчество Джемса борьба против интеллектуализма с его монистической тенденцией, борьба против *ratio*, против логики.

И, однако, тот же Джемс, столь не рабствующий перед престижем всяческого интеллектуализма, нередко являет себя связанным категориями последнего, его «линиями деления» в гораздо большей степени, чем это предположили бы противники Джемса из лагеря рационалистов. Ведь и в приведенном отрывке из письма к Бергсону Джемс говорит пусть о «новых», но все-таки «линиях деления».

Джемс всей душой исповедовал убеждение, что наряду с нашим обыденным, рационально упорядоченным, нормальным опытом (для Джемса все это — синонимы) существуют «другие формы опыта, могущие открыть нам совершенно новые страны, хотя и не могущие снабдить нас ландкартами»<sup>7</sup>. Но самого Джемса цепко держал в своих гранях обыденный опыт.

И весь пафос его борьбы против интеллектуалистического ограничения нашего опыта, против всевластия обыденной логики направлен на самом деле столько же во внутрь, сколько вовне. И отсюда, оттого что на самом деле ему приходилось бороться против врага внутри себя, вся страсть и напряженность этой борьбы. Отсюда же нередко насмешка и боль.

Он умел временами так мощно сотрясать цепи интеллектуализма, что кое-где скрепы как будто начинали сдавать, но совсем сбросить с себя эти цепи ему не дано было никогда. В этом его интеллектуальная — нет, более — жизненная драма. И в этом он, как все *вещие* натуры, нам еще боль-

ше близок, чем тому поколению, которое выросло вместе с ним. Впрочем, исследуем по порядку.

Джемс, у которого рано пробудился интерес к философии, к самым общим проблемам метафизики, сначала пошел по совсем другому пути. Он поступает в специальную школу при Гарвардском университете<sup>8</sup>, где изучает химию, потом сравнительную анатомию и физиологию, а затем переходит в Гарвардскую медицинскую школу и кончает ее со степенью доктора медицины. Правда, поскольку дело шло о «выборе профессии», играли роль и соображения материального порядка. По своим вкусам он готов был посвятить свою жизнь науке, «исканию истины», но нужно было думать о заработке. С другой стороны, избрать ради большей материальной обеспеченности какую-нибудь практическую деятельность, то, что американцы называют «business», значило для него (так писал он матери) «продать свою душу»<sup>9</sup>. Он стоял на распутье: наука или business? И он остановился на компромиссе: избрал медицину, которая, правда, как таковая, занимала его мало, но в которой он все-таки имел бы дело с естественными науками, особенно с биологией, действительно интересовавшей его<sup>10</sup>. Нужно, конечно, принять еще во внимание, что «годы учения» Джемса (это было начало 60-х годов) пришлись на пору, когда естествознание, особенно биологические науки, праздновали свои величайшие триумфы.

Достаточно вспомнить хотя бы о впечатлении, произведенном на современников учением Дарвина. Отныне, казалось, и пути самой философии пролегали через естествознание. И постольку выбор Джемса был произведен, по-видимому, совершенно в духе времени.

Спустя несколько лет по окончании им медицинской школы Гарвардский университет приглашает его в качестве преподавателя физиологии и сравнительной анатомии: поначалу карьера от метафизики довольно далекая. Позже Джемс начинает читать курс по физиологической психологии, а затем курс его переносится на философский факуль-

тет в качестве уже курса «Психологии», и немного спустя Джемс становится профессором философии.

Не нужно, однако, усматривать в этом следовании какой-либо эволюции в том смысле, чтобы каждая предшествующая ступень побуждала его подняться на следующую, все ближе и ближе к вопросам, долженствовавшим стать его подлинной стихией. Напротив, то, что стоит в конце ряда, философия, вернее даже метафизика, влекла его к себе с самого начала, с юных лет. Двадцатилетним юношей пишет он своему брату, что по возвращении домой, — он ездил тогда вместе с другими студентами в Бразилию в качестве участника научной экспедиции Агассиза<sup>11</sup>, — он «по целым дням будет штудировать философию»<sup>12</sup>. И действительно, письма его за последующие годы исполнены указаний на его занятия философией, на стремление прийти к некоторым, как он выражается, заключениям «касательно Космоса и человеческой души»<sup>13</sup>.

И, однако, — странное дело! — когда почти одновременно с приглашением читать лекции по физиологии в Гарвардском университете ему предоставляется возможность стать там же преподавателем философии, он выбирает физиологию. И это несмотря на то, что он мало надеялся совершив что-либо значащее в области физиологии. Словом, он, философ по своим «глубочайшим интересам», целый ряд лет читает физиологию и анатомию и предпочитает это философской деятельности. В чем же дело?

В дневнике его об эту пору мы читаем в качестве объяснения такую запись: «Заниматься философией как профессией (business) для меня, как и для большинства людей, не есть нечто нормальное...»<sup>14</sup> Но Джемс в этом случае, пожалуй, заблуждается. Большинство великолепно справляется с философией как профессией, как делом (business), и если Джемс не признавал такого дела для себя чем-то нормальным, то он как раз принадлежал к меньшинству. Большинство совсем не страшится делать философию своей специальностью. Философские проблемы для боль-

шинства — проблемы, как всякие другие, разве только более сложные. Ну что ж? Можно их трактовать и решать постепенно, по частям. Можно задерживаться там, где состояние знаний эпохи не позволяет еще идти дальше. Наконец, можно надолго, если не навсегда, оставаться в том преддверии всякой философии, которое именуется «теорией познания». Спешить некуда.

Но Джемс не мог ждать, ибо случилось так, что в первые же годы его духовного созревания философские проблемы сплелись в один неразрывный клубок с его самыми решающими личными переживаниями. Никогда еще в более близкое к нам время (опять-таки кроме Ницше) философские вопросы не становились в такой степени вопросами личной судьбы, как это было у Джемса. Да он по-иному и не понимал философии. «Вся задача философии, — формулировал он впоследствии, — должна бы заключаться в том, чтобы вскрывать, какую конкретную разницу составит для вас и для меня в определенные моменты нашей жизни, будет ли одна мировая формула или другая единственно-истинной»<sup>15</sup>. И, понятно, не мог он относиться к философским проблемам с подобающим профессионалам холодком. Для философа-профессионала вопросы о путях философствования, о методах, вообще техника их дела имеет такое первенствующее значение, что нередко самая цель философствования, его результаты отступают на задний план. Пожалуй, и в самом деле не то, к чему человек приходит, делает его философом, а то, как он к этому приходит. Но Джемсу нужен был, прежде всего, самый ответ на вопрос, и если только истина может быть добыта, то что ему до того, как он ею овладел.

И он готов был обрести ее на любых путях «легальными или нелегальными средствами»<sup>16</sup>, ценой какого угодно «опыта», любыми методами или даже без всякого метода. И, несомненно, он характеризовал, прежде всего, свое собственное давнее умонастроение, когда впоследствии о философском учении, которое развивал под именем *прагматизма*, говорил, что «прагматизм» не знает никаких

ких твердых канонов того, что может считаться доказательством, не имеет никаких предрассудков, никаких составляющих помежу догм и готов поддерживать любую гипотезу и считаться с любым родом очевидности<sup>17</sup>.

Рано, очень рано познал Джемс, как невелик удельный вес аккуратно, методически приложенных друг к другу аргументов, когда на человека обрушаются со всей тяжестью те вопросы, которые искони тревожат человеческое сердце, и как невелико то преимущество, которое в решении их дает философия даже искушенным в ней перед простым непросвещенным человеческим сердцем.

Да не подумает читатель по этим намекам, что Джемс пережил один из тех исполненных драматической красочности духовных кризисов, которыми нередко волнуются юные души. Он не изведал ни каких-либо настроений «мировой скорби», ни пессимизма à la Шопенгауэр. Ни ритма драмы, ни красочности не было в его переживаниях, ничего от романтизма. Но в те ранние годы, когда только начинала складываться его духовная личность, нечто нелепое и пугающее вползло в его душу, терзало ее и чуть не сломило ее совсем.

Что это было? Как это началось? Опубликованные сыном Джемса, Генри Джемсом, два тома писем отца и прекрасные пояснения к ним сына дают в этом отношении немало материала.

Поначалу письма вполне благополучные. Правда, один из преподавателей той специальной школы, в которой юноша Джемс изучал химию<sup>18</sup>, отмечает, что занятиям Джемса много мешало его плохое здоровье, или, скорее, «некоторая деликатность нервной конституции»<sup>19</sup>.

Но ничто не предвещает позднейших страданий Джемса. Напротив, в первых письмах Джемса перед нами скорее жизнерадостный юноша, откликающийся на все зовы жизни, строящий планы будущего.

И вдруг он как будто споткнулся обо что-то. И какая-то тень впервые вошла в его жизнь.

Весной 1867 года — ему еще не исполнилось тогда 25 лет — он бросает занятия в Гарвардской медицинской школе и едет в Европу. Официальная причина: желание изучать физиологию в германских университетах. Но была и неофициальная, которую он скрывал от родных, чтобы не причинять им бесполезных огорчений. Именно: состояние его здоровья, чувствовал он, требовало перемены обстановки, и в странствиях он искал облегчения своих страданий. Но в Европе ему не становится легче. Душевная депрессия, ставшая вскоре его обычным состоянием, еще более питается другими болезненными явлениями (бессонницей, приводящими в отчаяние болями в спине, ослаблением зрения) и в свою очередь питает их. В одном из писем к отцу он, наконец, признается, что мысли о самоубийстве все чаще приходят ему в голову<sup>20</sup>.

Его страдания спутывают все его планы работы. Ему нужно бы много работать, чтобы свершить что-нибудь, но время потеряно, и не наверстать уж его. «Слишком поздно! Слишком поздно!»<sup>21</sup> И вся его жизнь представляется ему бесповоротно не удавшейся, существование бесцельным. С такими мыслями возвращается он на родину, и здесь-то в следовавшие затем тяжелые годы (1869–1872) случилось с ним нечто, приведшее его к краю бездны.

Впрочем, лучше предоставим рассказывать самому Джемсу. Но сначала несколько слов об одной странной, одной замечательной книге. Это курс публичных лекций, читанных Джемсом лет 30 спустя в Эдинбурге по приглашению Эдинбургского университета и выпущенных в 1902 г. особой книгой под заглавием «Многообразие религиозного опыта» («The Varieties of Religious Experience»). В этой книге Джемс рассказывает о душевных борениях людей интенсивной религиозной жизни, об «обращениях» и молитвенных экстазах, черпая этот материал из автобиографий «религиозных гениев» и других «documents humains» в этой области. Книгу отнесли к трудам по психологии религии, и действительно, прежде всего она повлияла в качестве такого труда, оживив

и углубив психологический интерес к религиозным переживаниям и дав толчок к появлению целого ряда исследований в этом роде. Но на самом деле эта книга, если не по своему материалу, то по своей задаче, выходила далеко за пределы чисто психологического исследования. Если Джемс так пристально вглядывается в мятущиеся души «религиозных гениев», если он так чутко вслушивается в их часто не связанные, но пламенные речи, то это не для того чтобы описывать, расчленять и классифицировать. Нет, вглядываясь и вслушиваясь, он хотел как бы подглядеть, подслушать, уловить ту реальность, к которой влеклись эти души, уловить движущую Силу этого потока, который как будто охватывает их и несет на своих гребнях. Джемсу чуялось, что он имеет здесь дело с особого рода опытом, которым у этих людей смещается наш обыденный, трезвый, рациональный опыт каждого дня. И Джемса не смущало, что интенсивная религиозная жизнь так нередко идет рука об руку с духовными явлениями патологического характера. Напротив, он решительно ополчается против того исходящего, особенно из врачебных кругов, «медицинского материализма», который склонен обесценивать религиозные переживания указанием на их нередкую связь с истерией, меланхолией, вообще с патологической душевной организацией. Он идет дальше. Он готов видеть в «психопатическом темпераменте» естественное условие для всякого идущего вглубь религиозного развития. Почему бы как раз иным «ненормальным» состояниям души не быть проводниками религиозной истины? Может быть, подчас некоторый недлом души, против воли отрывая человека от всецелой погруженности в «суголовку» жизни, выбивая его из колеи нашего обыденного, нормального, рационального опыта, делает его восприимчивым к таким токам реальности, открывает ему такие области, которые навсегда останутся скрытыми от самодовольного обладателя здоровья и нормы.

Джемс знает, конечно, и другое. Он рассказывает и о «религии здоровых духов», о натурах, которые в каком-то из начальном единении с жизнью и судьбой умеют не слиш-

ком останавливаться на трагических сторонах существования и легко, без потрясений и борьбы обретают свою веру: но его влечет к себе беспокойная, рождающаяся в муках религиозность «больных душ», их видение мира и жизни. Ведь эти, во всяком случае, свидетельствуют, что они оторвались от обыденного опыта. Больные души! — странный источник поучения для философа!

В этой книге среди разных других приводимых Джемсом свидетельств находим мы описание такого случая, сообщенного Джемсу лицом, пережившим этой случай.

«В то время я был весь во власти философского пессимизма и вообще крайнего уныния при мысли о моем будущем. Однажды в вечерние сумерки я зашел в уборную взять там какую-то вещь и вдруг совершенно внезапно меня схватил дикий страх, который вырос, казалось, из самой темноты, страх собственного существования. И одновременно в моей душе встал образ одного эпилептика, которого я как-то видел в доме умалищенных. Это был молодой человек с черными волосами, с зеленоватым цветом лица — полный идиот, который обыкновенно по целым дням сидел неподвижно на скамье у стены; все застыло в нем, только его черные глаза двигались из стороны в сторону и взгляд их был абсолютно нечеловеческий. Этот образ и мой страх как-то слились в одно, и я почувствовал, что этот *страшный образ* — я сам, — по крайней мере, в потенции. Ничто из того, чем я обладаю, не охранит меня от подобной же участи, если пробьет мой час, как он пробил для него... С тех пор мир совершенно изменился в моих глазах. Каждое утро я просыпался с ужасным ощущением страха, которое локализировалось где-то в области желудка, и с таким чувством ненадежности существования, которого я никогда не знал раньше и никогда не испытывал впоследствии. Это было как бы каким-то откровением, и хотя самые ощущения исчезли, — то, что я испытал, сделало с тех пор близкими моей душе болезненные переживания других людей. Постепенно мое чувство ужаса исчезло, но еще в продолжение целых месяцев я был неспособ-

бен зайти один в темную комнату. Вообще я боялся оставаться один. Помню, я удивлялся, как могут другие, как я мог сам жить так, не думая о той пропасти и ненадежности, которые скрываются под поверхностью жизни. Особенно моя мать, очень бодрая по природе, казалась мне совершенным парадоксом в своем беспечном неведении опасности, — и понятно, я очень заботился о том, чтобы не спугнуть покой ее души, и потому скрывал от нее мои страдания»<sup>22</sup>.

Так вот этот «страдалец», с которым якобы корреспондировал Джемс, на самом деле не кто иной, как сам Джемс. За несколько лет до своей смерти в письме к своему переводчику<sup>23</sup> Джемс обронил признание, что рассказ, который он влагает в уста другого, есть на самом деле история случая с ним самим. Да, это его, Вильяма Джемса, будущего психолога с мировым именем, его, философа-учителя целого философского направления, терзал призрак безумия, терзал страх, что пусть только пробьет его час, и ничто из того, чем он владеет, не спасет его от участия того безумца. Пусть только пробьет час его... Но разве, казалось ему, он не провидел его уже? И какими бессильными оказывались все «интеллектуальные и моральные утешения» перед той бездной, которая открывалась ему под поверхностью нашего существования и по краю которой так беспечно ступают другие.

Какую роль в этом «случае» с Вильямом Джемсом сыграли его философские искания и те ответы (чужие и свои) на загадки бытия, которые молодой Джемс готов был признать за истину? И, наоборот, что из пережитого обусловило собой в дальнейшем весь ход его философствования?

Один вопрос, по-видимому, больше всего занимал и тревожил Джемса в эту пору его философских исканий, и этот вопрос, как ни менялся ответ Джемса на него, оставался для Джемса главенствующим во всю его жизни.

Это был вопрос о том, значит ли что-нибудь человеческая индивидуальность в мировом ходе вещей или нет.

И, по-видимому, Джемс, в духе того натуралистического детерминизма, который составлял господствующую фило-

софию тех годов, склонялся скорее к ответу отрицательному. Именно в этом смысле не раз говорит он в своих письмах за те годы о своем скептическом настроении, о своем философском пессимизме. И даже направление, в котором он ищет моральной опоры против отчаяния, охватывающего его в «периоды скептицизма», не есть еще действительный разрыв с этим основным тоном его философского настроения в это время. Тенденция остается универсалистической. Индивидуальность поглощается целым, понимает ли он его более натуралистически или более морально. Таковы, например, страницы его письма к другу, где он с незаурядным, правда, красноречием развивает мысль, что если нужно отказаться от надежды постигнуть цели Бога или даже отказаться от мысли о конечных целях и от самой идеи Бога, то среди крушения всего можно искать спасения в религии человечества<sup>24</sup>.

А через год он пишет тому же другу: «Я чувствую, что мы от начала до конца нечто от природы, что мы целиком обусловлены ею, что ни одна частица нашей воли не осуществляется иначе как результат физических законов и что, тем не менее, мы стоим в каком-то отношении к разуму... все есть природа и все есть также разум»<sup>25</sup>.

Но вряд ли такое решение вопроса способно было надолго притупить жало «философского пессимизма» Джемса. Высказываясь впоследствии о том, что произвело в нем благодетельную перемену, Джемс выдает, где было самое большое его место. Он называет, — по крайней мере, это всегда первое, что он называет, — своим целителем французского философа Шарля Ренувье.

Джемс стоял у края бездны и тщетно силился преодолеть ее доводами от интеллекта. В эти дни в «Essais» Ренувье он нашел освобождающее слово. «Как? — обращался как бы Ренувье к тем, кто, как Джемс, жаждали высвободиться из петель мирового детерминизма. — Вы хотите свободы воли и хотите быть вынуждаемы к признанию ее аргументами, которым была присуща принудительность? Вы хотите

свободы и в то же время хотите, чтобы признание ее было последним звеном в цепи необходимости? Разве это не во-пиющее противоречие? Если есть свобода воли, то разве утверждение ее не должно быть актом свободного сужде-ния? Разве не сама свобода должна взять на себя дело сво-боды?» Таков приблизительно ход мысли Ренувье, так по-разивший Джемса.

«Первым актом моей свободной воли, — заявляет со-гласно с Ренувье Джемс, — будет вера в свободу воли»<sup>26</sup>. До того самоубийство представлялось ему единственным дерзанием, в котором он проявлял бы свободную ини-циативу. Но теперь, благодаря философии Ренувье, он на-чал «возрождаться к духовной жизни» и обретать веру «в реальность своей личности и ее творческую силу»<sup>27</sup>. А из письма Генри Джемса-старшего (отца Вильяма) к его другому сыну, известному впоследствии романисту Генри Джемсу-младшему, мы узнаем еще одну знаменательную черточку, прибавляющую кое-что к этой слишком обще звучащей сентенции. Однажды, пишет Джемс-отец (это бы-ло весной 1873 г.), Вильям в радостном возбуждении вле-тел к нему в комнату, восклицая, что душа его просветлела и что он обрел здоровье. И на вопрос отца, чему обязан он этой спасительной переменой, Вильям назвал разные вещи: чтение Ренувье, Уордсворт<sup>28</sup>, но больше, чем все другое, то, что он покинул мысль, будто всякое душевное расстройство должно иметь физическую базу. «Он увидел, что дух функционирует вне зависимости от какого-либо материального принуждения и поэтому может быть трактуем сам по себе, и это *влило здоровье в его жили* (курсив наш. — А. Л.)»<sup>29</sup>.

Так вот где было нечто существенное. Перед форумом той философии, на путях которой Джемс, в общем, двигал-ся до сих пор, он, Джемс, с явными, казалось, для него само-го как доктора медицины явлениями деградации его души, был безвозвратно осужден. Философия, — конечно, более или менее явно натуралистическая, детерминистическая (ибо разве начинавший в ту пору входить в моду психофи-

зический монизм<sup>30</sup> по существу мыслил по-иному), — эта философия была против него, Джемса.

О, конечно, в качестве профессионала можно с легкой душой исповедовать самый строгий детерминизм, можно даже облечь его санкцией разума («все природа и все также разум»), но быть самому захваченным колесами мирового механизма, годами видеть перед собой худшее, чем смерть, — призрак безумия; знать (или думать), что когда пробьет час, ничто не сможет тебя спасти, ибо эта твоя судьба была от века предрешена еще там, в молекулах «первоначальной туманности», к довершению своего ужаса и своего одиночества видеть, что окружающие даже не подозревают, над какой бездной висит их существование; видеть, как мать, милая, добрая мать, как всегда хлопочет около него в беспечном неведении судьбы, которая надвигается на сына, которая подстерегает любого из нас, и даже не сметь громко закричать о своей боли, о своем ужасе, чтобы не потревожить понапрасну беспечный сон ее души, — было от чего и в самом деле заболеть.

Но откуда этот призрак? Думать, будто «философский пессимизм» *per se* так раздирал душу Джемса, значило бы слишком осмысливать, слишком стилизовать то, что с ним произошло, ибо несомненно, что в философские борения и сомнения молодого Джемса вплеталось и нечто иное, совершенно нерациональное и темное. То, что мы слышим об этом от самого Джемса, ставит нас лицом к лицу с чем-то, что и в самом деле могло давить на него со всей неодолимостью рока. Ибо, видимо, то самое, что составляло величайшую силу и величайший дар Джемса, его тончайшая интроспекция, та гениальная интроспекция, которая создала самые замечательные страницы его «Оснований психологии», была в то же время его величайшей слабостью и величайшей угрозой для его души. «Когда форму всякой возможной мысли делаешь преимущественным содержанием своей собственной мысли, — заносил Джемс в свой дневник, — то это порождает ипохондрию»<sup>31</sup>.

Так именно было с Джемсом. Рефлексия, нередко лишенная какого-либо практического исхода вовне, наружу, обрывала подчас нити, прикреплявшие душу Джемса к жизни, к реальности, и мучила его ощущением пустоты и нереальности окружающего. Это было самое неслыханное несчастье, которое когда-либо постигало философа. Подлинная тяга к философии отрывала взор Джемса от непосредственного, наивного погружения в объекты обыденного опыта, но весь стиль философствования эпохи мог поставить на их место не «подлинно сущее», а только абстракции, лишенные теплоты и красочности, какой-то «неземной балет бескровных категорий»<sup>32</sup>. Субъективный идеализм тех годов мог только углубить отрыв души от реальности и обострить природную склонность Джемса к погружению взора вовнутрь.

И тогда повелительный инстинкт здоровья заставлял Джемса, «судьба которого была быть философом»<sup>33</sup>, бежать от философии и искать прибежища пусть в нефилософских, но дающих опору реальностям обыденного опыта. Почти как рефрен звучат признания Джемса из тех годов вроде следующего по поводу выбора своей специальностью биологии вместо философии. «Конечно, мой глубочайший интерес будет, как всегда, направляться на самые общие проблемы. Но... я чувствую величайшую жажду, моральную и интеллектуальную, в какой-нибудь прочной реальности, на которую можно было бы опереться»<sup>34</sup>. И, страшась философского пути, он спасается преподаванием биологических наук, обращенных наружу, к осозаемому, к конкретному. Преподавательская деятельность в Гарвардском университете с ее краткими задачами для воли, с ее определенными каждодневными обязанностями и постоянное общение с аудиторией — вот что наряду с защищкой свободы у Ренувье принесло Джемсу исцеление. «Назначение преподавателем физиологии, — писал он брату, — для меня как раз теперь прямо Божий дар. Внешний импульс для работы, который в то же время не превышает моих сил, нечто, благодаря чему я буду иметь дело с людьми,

а не со своей собственной душой, отвлечение от тех интроспективных занятий, которые породили во мне недавно нечто вроде философской ипохондрии...»<sup>35</sup>

Джемсу было за 30 лет, когда кончился период его болезненной депрессии... По крайней мере, то, что мешало жить и работать, было преодолено, и началось время, исполненное, по-видимому, всяческого внешнего и внутреннего благополучия. И может показаться натуральным рассматривать пережитое Джемсом в молодые годы как пусты затянувшийся, но преходящий и оставшийся позади эпизод его духовного роста, нередко беспокойного у более выдающихся натур. Но на самом деле не все из пережитого осталось у Джемса позади. Кое-что из него он, по всей видимости, пронес через всю свою жизнь (может быть, и через всю свою философию). Кое с чем он не мог, а с иным, может быть, и не хотел расстаться. «*Я того мнения, что воспитание человека, который никогда в жизни не повозился с мыслью о самоубийстве, не может считаться завершенным*»<sup>36</sup>. Это тоже слова Джемса.

Словом, если начало семидесятых годов было для Джемса эпохой начинавшегося «воздрождения к духовной жизни», обретения веры в себя, в свои силы, то достаточно вслушаться в иные признания в его письмах, вчитаться в кое-какие строки его книг, чтобы почувствовать, что в жизни Джемса какая-то черная тень — ближе или дальше — всегда стоит рядом с ним. Знакомый призрак, видимо, не раз навещал память Джемса и не давал ему успокоиться на благополучном оптимизме старых и новых «идеалистических» систем. Среди всех счастливых ощущений выздоровления Джемс отмечает, что, понятно, его вера не может быть оптимистической. Около того же времени пишет он брату, что он «не может заставить себя, как это, по-видимому, столь многие умеют, закрыть глаза на зло или какими-нибудь благовидными истолкованиями отделаться от проблемы зла»<sup>37</sup>. С какой насмешкой высказывается он во много позднейшие годы по поводу выкладок Лейбница, что чис-

ло осужденных на вечные муки может быть столь незначительным по сравнению с огромным числом существ, коим суждено блаженство, что, в общем, не будет омрачать светлой гармонии бытия. «Ясно, — говорит Джемс, — что истинное представление о том, что испытывает осужденная душа, никогда и не приближалось к порталам его мысли. Ему и не приходило в голову, что чем меньше число “погибших душ”, которых Бог бросает как подачку на потребу вечной гармонии, тем более несправедливо утверждена слава блаженных. То, что Лейбниц дает нам здесь, это — холодные литературные упражнения, веселенькую суть которых не согревает даже адов пламень»<sup>38</sup>.

Но и более утонченный оптимизм современных идеалистов, таких как Брэдли или Ройс с их «Aufhebung»<sup>39</sup> зла на манер Гегеля, был для Джемса неприемлем, невыносим, ибо Джемс изведал иное зло. В ясный день его души не прощеное пришло оно к нему, ибо как бы это ни казалось на первый взгляд парадоксальным, в своей глубочайшей основе Джемс был натурой бодрой, радостной по жизни, — более того, натурой со вкусом к активности, к борьбе, к риску. И потому-то насквозь темным было то, что неведомо откуда вползло в его душу и просто-напросто предстало налицо как нечто абсолютно чужеродное.

Несомненно, что реминисценциями из той поры (да и реминисценциями ли только?) определился в значительной степени в дальнейшем и интерес Джемса к религии. Рассказ о своем «случае» Джемс заканчивает так: «Я всегда думал, что пережитое мною состояние меланхолии имело некоторую религиозную направленность. Я хочу сказать этим, что страх, объявивший меня, был столь неодолим, что если бы я не ухватился тогда за тексты из Св. Писания, как: “Предвечный Бог — мое прибежище”, “Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные”, “Я есмь Воскресение и Жизнь” ... то, думаю, я и в самом деле сошел бы с ума»<sup>40</sup>. Немногими строками дальше Джемс рассказывает о более тяжелых случаях меланхолии, когда душой овладевает бес-

просветное отчаяние. Как бессилен наш обычный вымудренный оптимизм перед той великой нуждой в спасении, которую испытывает такая гибнущая душа!

«В этом вопле: «Помогите, спасите!» — вот где истинный корень религиозной проблемы»<sup>41</sup>, — восклицает Джемс. Преимущественно с этой стороны, по путям, пройденным «больными душами», и подходит Джемс к проблеме религии в своей книге о религиозном опыте. И несомненно, что и у самого Джемса с памятной поры его меланхолических переживаний две вещи оставались связанными навсегда: там и тогда в его душе, где и когда до невыносимости обострялось сознание скрытой ужасности бытия, приходил он к мысли о Боге. Но в этой сложной душе, слишком охваченной беспокойством, чтобы удовлетвориться «религией философов», и слишком во власти интеллектуализма, чтобы *in extremis*<sup>42</sup> обрести Бога, ряды мыслей и переживаний разного происхождения то перекрецивались между собой, то на большом протяжении бежали параллельно. И в тех книгах Джемса, где он хочет дать выражение своей философии, нередко выступают на первый план совсем иные тенденции.

Через все свои философские опыты он проводит противоположность двух разных человеческих темпераментов, двух разных соответствующих им мироощущений, двух разных по преимуществу связанных с ними философских учений. Это темпераменты: более нежный и более жесткий это мироощущения: более религиозное и более моралистическое; это, наконец, философия монизма и философия плюрализма<sup>43</sup>.

Для религиозно-философского монизма (это — философия Абсолюта у Брэдли, у Ройса) действительность от века завершена. Пусть в чреде *Времени* сменяются события, — там, в лоне *Вечности* уже наперед реализовано все, что было, есть и будет. Пусть здесь, на поверхности бытия, мы ставим себе цели и боремся за них и нередко изнемогаем и падаем в борьбе, — там, в глубине Бытия, Абсолюта, Все-

единого, уже осуществлены наши идеалы и ценности, там самые страдания и неудачи, и ошибки наши, и все зло преодолены и преображенены. Все души, потерпевшие крушение, все души усталые, все больные души должны тянуться к этому учению. Но действительно ли удовлетворяет оно подлинным стремлениям человека? Если все наперед уже завершено, осуществлено, то, значит, наша борьба и усилия, наши победы (пусть и наши поражения) только иллюзии, нечто, лишенное значения и серьезности, и сами мы не подлинные деятели и борцы, не подлинные личности, которые творят в мире свои цели, проводят свою борозду, а только марионетки, только орудия чуждого нам совершенства, которое, впрочем, равно полно с нами и без нас.

И тогда против такого учения выступает философия плюрализма. *Действительность еще не завершена, не закончена.* Она еще созидается и ждет еще своего восполнения в будущем, и нечто новое воистину свершается там, где действуют и борются в мире личные существа, живые личные силы. Их борьба и их усилия реальны и полны смысла и серьезности, ибо в плюралистическом мире есть реальные победы и реальные поражения, есть опасности и риск, есть подлинные трагедии и подлинное творчество<sup>44</sup>.

На сторону какого учения склоняется Джемс? По темпераменту, по вкусам он с плюралистами. Он высказывался однажды, что его темперамент находит себе наиболее характерное выражение в те моменты, когда он преисполнен готовности к борьбе и надежды на то, что он сможет сломить сопротивление внешнего мира. Но, если победа будет ему гарантирована, он теряет вкус к борьбе. Напротив, пусть гарантии исчезнут, и тотчас он опять преисполнен энтузиазма и решимости действовать и претерпевать все что угодно, — если только он будет здоров.

Но в своей философии он склонен посредствовать между крайними проявлениями противоположных учений, между тем, что он называет «абсолютной религией» и «абсолютным морализмом». Философия плюрализма тоже может

быть религиозной. Мы не одни боремся в мире. Есть в мире и Высшие Силы, есть Бог, и наши идеалы и цели не чужды ему. Но Бог Джемса не Абсолют монистической философии. Ибо иначе на вопрос, откуда зло в мире, неизбежен неприемлемый ответ, что Бог есть источник и зла. Он *конечен*, а не бесконечен. Как и мы, он имеет внешнюю среду. Как и мы, но многое более могущественный, он ведет борьбу за более обширные, чем наши, но близкие нам цели, и если мы на нашем месте верны нашим идеалам и целям, то, может быть, мы тем самым помогаем и ему одержать победу над злом в мире<sup>45</sup>.

Но если Бог конечен, если ему противостоит некая внешняя среда, то ведь при всех великих возможностях нет гарантий в том, что спасение мира будет универсальным.

Что ж? Джемс готов принять мир, таящий в себе реальные опасности, мир, который идет навстречу великим, но необеспеченным судьбам.

И он прибавляет дальше, что настоящий pragmatist всегда примет «мир, в котором есть негарантированные возможности, и вверится им, готовый заплатить своей собственной личностью, если это понадобится для осуществления идеалов, которые он себе начертал»<sup>46</sup>.

В этих мыслях возвещает о себе некое героическое мироизречение, как самый возвышенный плод той философии pragmatизма и плюрализма, которую Джемс отстаивает.

Как, по-видимому, далеки мы здесь от тех настроений, которые внущили Джемсу прислушиваться к тому, что рассказывают «больные души»! Правда, нельзя отрицать иных ценных моментов в философии, которую Джемс называет «плюралистической». Но удовлетворяла ли действительно Джемса в целом эта философия плюрализма? Он был слишком искренним мыслителем, чтобы не найти ответа на этот вопрос у него самого. Джемс, прежде всего, слишком хорошо знал, что философия плюрализма бессильна принести благую весть «больной душе».

Да ведь и по отношению к своим собственным настроениям Джемс весь энтузиазм по адресу плюралистического тем-

перамента и готовность принять всякий риск ограничивает, как мы видели, одним условием: только бы он вообще чувствовал себя здоровым. А как быть, когда это условие отпадает? Что наступает у Джемса тогда, об этом очень значительно свидетельствует одно небольшое письмо его к его другу, профессору Howison'у<sup>47</sup>, который немало потрудился в качестве глашатая философии «плюралистического идеализма».

Письмо к нему Джемса как будто незначительное, так что легко пройти мимо него, но на самом деле во всех двух томах переписки Джемса трудно найти признание, исполненное в устах философа большей печали, чтобы не сказать большего трагизма, чем эти немногие строки.

Судя по началу письма, Джемс будто обронил как-то по поводу философии своего единомышленника, т. е. по поводу плюралистического идеализма, слово «тривиальный». Howison обиделся. Письмо Джемса вызвано стремлением объясниться, оправдаться. Может быть, лично за себя Howison после ответа Джемса мог быть удовлетворен, но если ему было дорого то дело, за которое он ратовал, т. е. пусть даже не его плюралистический идеализм, а, говоря общо, философия, философский подход к бытию, то от ответа Джемса он должен был огорчиться еще больше, чем от личной обиды. Ибо вот что писал ему Джемс (письмо стоит привести целиком):

«Какая ошибка с Вашей стороны принять, что это слово “тривиальный” относится специально к Вашему плюралистическому идеализму. Совсем напротив. Если есть какая-нибудь философия, в которую я верю, то это именно эта. Слово же “тривиальный” вырвалось у человека, который не создан быть философом, потому что, в сущности, ненавидит философию, особенно в начале вакаций, когда аромат сосен пропитывает его целиком убеждением, что лучше быть, чем определять бытие. Я во власти неврастении и сопутствующего ей ощущения пустоты и ирреальности. И это факт, что философская литература мне часто представляется из всех пустых вещей самой пустой. Этот термин “тривиальный” был

общим выводом, проистекающим из этого душевного состояния, — выводом воистину постыдным для так называемого профессора. Где я остановлюсь на этом пути, я не знаю. Я хотел бы иметь возможность бросить все. Но, может быть, это только климатический период, который пройдет. Для данного момента я немного заброшу философию, чтобы наверстать в будущем году, если вообще когда-нибудь смогу. И я завидую Вашему несокрушимому энтузиазму и Вашей непоколебимой вере»<sup>48</sup>.

То, что сказалось в этом письме, отнюдь не было случайным настроением. Напротив, думать так — значило бы пройти мимо того, что составляло подлинную муку всего философствования Джемса. Пока все шло благополучно, он мог развивать самую кипучую философскую деятельность. Но когда его охватывало то, что он называл «неврастенией», и сопутствующее ей чувство «пустоты и ирреальности», то из всех пустых вещей философская литература представлялась ему чем-то самым пустым. И здесь, как мы слышим, уже безразлично, будь то философия противников или родной ему «плюрализм».

Словом, пока все было благополучно, была налицо и философия, но, когда реальность отступала от Джемса и когда, может быть, больше всего хотел бы он опереться на философию, философия тоже покидала его, даже из первых.

И вот, когда весь круг философских понятий и построений оставлял его с пустыми руками, он обращал свой взор в сторону *опыта*, но не того опыта, который не уводил дальше «чувственного и только “постигаемого” мира»<sup>49</sup>, а того, который искони считался источником иной реальности, — опыта религиозного.

Правда, с ним не случилось того, что бывает с иными беспокойными, непоседливыми, бунтарскими, но, по существу, жаждущими твердого прибежища душами. Он не обрел успокоения в лоне той или иной церкви, но любые проявления подлинной религиозной жизни были ему ближе, чем ее философские суррогаты. И в своих Эдинбургских лекци-

ях он ставил себе задачей отстоять, по его выражению, «на перекор всем предрассудкам своего “класса”» — «опыт» против «философии», т. е. все непосредственно переживаемое «против возвышенных и благородных общих соображений о судьбе и смысле мира»<sup>50</sup>. Если Джемс чего чуждался в церковной религиозности, то именно ее теологических моментов, т. е. того, что привносится в нее интеллектом, философией. С другой стороны, он боролся против давления тех интеллектуалистических, мимо научных запретов, которые не дают свободно бить роднику религиозной веры, и защищал наше право верить в книге, которую он озаглавил «The Will to Believe».

Здесь против интеллектуалистов, требовавших для каждого нашего верования достаточных «интеллектуальных оснований» и отвергавших в силу этого верования религиозные, Джемс отстаивает ту мысль, что наша воля, наша эмоциональная природа не только фактически, но и по праву избирает решение в тех случаях, когда вопрос по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях.

Критики Джемса увидели в этом его «волюнтаризме» угрозу для мысли, ибо здесь, по-видимому, открывается доступ в сферу искания истины всяческому произволу и субъективизму. Но Джемс не предлагал следовать руководительству воли и чувств в вопросах чисто интеллектуальных, научных. Здесь нужно воздерживаться от решения, пока у нас нет достаточных, логически принудительных оснований. Но есть вопросы (а таковы именно вопросы моральные и религиозные), где мы не можем ждать и где нам остается на свой собственный риск принять то решение, которое диктуется нам нашей волей, нашими эмоциями, — словом, всем устремлением нашей личности. Воздержание от суждения, отказ от выбора между да и нет, есть тоже выбор, есть такое же эмоциональное решение, как если бы мы склонились на сторону да или нет, и притом решение, связанное с таким же риском ошибиться. «Всякий, — добавляет Джемс, — кто замкнется в неумолимую логичность,

заставляя богов *volens-nolens*<sup>51</sup> вынуждать его признание или обходиться без последнего, может навсегда лишить себя единственного случая познакомиться с богами»<sup>52</sup>.

Если волюнтаризм Джемса на самом деле не был столь гибельным, как это изображали его критики, то, с другой стороны, сосредоточив свои нападки на том, что составляло передний план его книги, они, кажется, проглядели в глубинном плане ее такие мысли, которые выходили далеко за пределы *волюнтаризма*, по крайней мере, ходячего.

Ибо чему противилась душа Джемса в понимании бытия, это — признанию какого-либо безличного незыблемого строя вещей, будь то законы природы, логическая необходимость или моральный миропорядок. Прямо поразительно, что этот человек, выросший в атмосфере безличных категорий «века естествознания», в качестве последнего основания хода вещей склонен был больше всего признать конкретную волю личных существ. И уже совсем «несовременным» было то, что Джемс и этические обязанности понимал не как выражение некоего априорного нравственного закона, а как отклик на чье-либо требование, на чей-либо призыв. И когда мы преступаем моральные обязанности, то разве «морально дурное становится более приемлемым или более понятным, если мы представляем себе, что оно состоит скорее в нарушении априорного идеального порядка, чем в огорчении живого лица — Бога»<sup>53</sup>?

Ближе, чем Джемс в этих мыслях, трудно, пожалуй, подойти к живому религиозному сознанию. И, однако, Джемсу, который и за pragmatism ухватился потому, что это, казалось ему, «расширяет поле для искания Бога»<sup>54</sup>, Джемсу, для которого религия была «величайшей страстью его жизни»<sup>55</sup>, Джемсу, наконец, который искал в религии подлинно-первоначального и непосредственного, так и не дано было пережить самому нечто от опаляющей убедительности «религиозного опыта».

В этом отношении любопытны ответы Джемса на анкету о религиозной жизни, предпринятую одним американ-

ским профессором в девятисотых годах<sup>56</sup>. На вопрос, испытал ли он когда-либо чувство присутствия Бога (свидетельствам этого переживания у религиозных людей посвящена как раз особая глава в книге Джемса о религиозном опыте), Джемс отвечает решительным «никогда» и прибавляет — и это характерно для всего его настроения, — что он верит в Бога скорее потому, что он «*так нуждается в этой вере, что она должна быть истинной*»<sup>57</sup>. А в другом случае он писал, что Божественное для его *активной* жизни сводится к абстрактным идеям, которые владеют им в качестве идеала, живого же чувства общения с Богом у него нет, и он завидует тем, у кого оно есть, ибо знает, что такое чувство принесло бы ему огромную помощь<sup>58</sup>.

Интересен также ответ Джемса на вопрос, молился ли он когда-либо. Джемс как раз считал молитву в широком смысле слова, как общение с Богом, «самой душой и сутью религии»<sup>59</sup>. Его Бог — живой, личный Бог, к которому можно обратить молитву и который услышит ее. Отсюда один из главных пунктов расхождения Джемса с религиозной философией «абсолютного идеализма» Брэдли, Ройса и др. Их «Абсолют» — плохой суррогат Божества, ибо то, существует это Божество или нет, для конкретных фактов не составляет разницы. Идеалисты отстаивают, правда, что мы обязаны Абсолюту тем, что у нас вообще есть мир фактов. «Мир фактов! — восклицает Джемс. — В этом-то и источник тревоги! Целый мир — это малейшая единица, которой может оперировать Абсолют, между тем как для наших конечных умов нужно было бы, чтобы дела совершались немного лучше внутри самого мира, в отдельных его пунктах. Наши жизненные трудности и идеалы суть отдельные, частичные вещи, но Абсолют ничего не может сделать для нас в частностях, так что все нужды, которые рождаются в наших бледных душах, заявляют о себе слишком поздно. Мы должны были бы говорить раньше, молиться о сотворении совсем иного мира, пока не был создан этот»<sup>60</sup>. И вот против философов «абсолютного идеализма» Джемс не колеблется взять сторону живого религиозно-

го сознания с его верой в чудеса и в силу молитвы. Ему нужен Бог, который своим вмешательством в конкретный ход вещей мог бы помочь нам здесь, на земле «во прахе наших человеческих мук»<sup>61</sup>. Иначе вопрос о существовании Бога утрачивает для него интерес. Ну, что же? Молился когда-либо Джемс? Вот его ответ: «Я совершенно не могу молиться. Я чувствую себя как-то глупо и не по-настоящему»<sup>62</sup>.

И, наконец, (все из той же анкеты) прямо поразительно, как мог Джемс сравнительно недооценить Библию. Пусть для него Библия не была Книгой Божественного Откровения, все же когда на вопрос: «Признаете ли вы Библию как авторитет в деле религии? Базируется ли на ней ваша религиозная вера и ваша религиозная жизнь?» — Джемс отвечает: «Нет, нет и нет. Это — книга столь человеческая, что я не вижу, как можно сохранять веру в ее божественное происхождение после того, как ее прочитаешь»<sup>63</sup>, то помимо сути ответа, в самом тоне его звучит что-то, что было бы скорее впору иному рационалисту 18-го века. А между тем уже одно утверждение Джемса, что «единственно возможное основание, в силу которого какое-либо явление должно существовать, заключается в том, что это явление составляет предмет чьего-либо желания»<sup>64</sup>, делает Джемса более близким к библейскому мироощущению, чем иных теологов их апологические трактаты *in folio*<sup>65</sup>.

Если при недостаточности собственного религиозного опыта у Джемса было столько понимания чужой религиозной жизни, то это благодаря той способности, которую он готов был считать у себя «зародышем мистицизма»<sup>66</sup>. «Как ни лишен я *Gottesbewusstsein*<sup>67</sup> в более прямом и строгом смысле слова, — писал Джемс, — есть, однако, что-то во мне, что откликается, когда я слышу голос из той сферы у других. Как нечто знакомое звучит мне этот голос, идущий из глубины, и что-то говорит мне: “там — истина”»<sup>68</sup>. Не будь у него этой способности откликаться на чужой религиозный опыт, добавляет Джемс, ему оставалось бы только исповедовать «натуралистический ате-

изм»<sup>69</sup>. В самом деле, внешний, природный мир, как он расстился перед ним, не внушал ему мысли о Божестве. «Доказательства бытия Бога» в старом ли или новом духе, вообще философские спекуляции в этой области, мы видели, не импонировали ему, скорее отталкивали. В поисках фактического Джемс обратился к изучению явлений спиритических, вообще оккультных, но после 25 лет деятельного интереса к этой области он не пошел дальше осторожно выжидательного отношения к теориям оккультистов, ибо по отношению к этим теориям «электрический ток, имеющий верой, не пронизал его души»<sup>70</sup>. И было одно, только одно место во всем совокупном мире бытия, где ему чуялись просветы в иные миры. Это было то место, вернее, те загоравшиеся как звезды в темную ночь пункты, где он наталкивался на переживания мистиков, «дважды рожденных» душ, вообще религиозно одаренных натур<sup>71</sup>.

И вот особливый, индивидуальный опыт личности, мир, приоткрывающийся иному «я» и столь не похожий на общий всем нам мир, становится для Джемса последним прибежищем в его религиозно-метафизических искааниях. Не «трансцендентное я» влечет к себе Джемса («религия трансцендентного я»<sup>72</sup> не по нем) и не «обыденное я, движущееся в колесе разумности и нормы, т. е. я, которое только и составляет предмет так наз. научной психологии»<sup>73</sup>.

В сокровенных изгибах более глубинного «я», особенно там, где рождаются опыты вне аналогии и связи с обыденным опытом, — еще лучше, в тех душах, которые явно движутся по каким-то не общим тропам, ищет Джемс свидетельств иного откровения, как ищут клада, зарытого в стороне от большой дороги.

Пожалуй, никто из тех, кто в современном «идеализме» исповедует «принцип личности» и всяческий «индивидуализм», не обнаруживал такого напряженного, такого всамделишного интереса ко всему чисто личному, не склонялся так весь над краями чужой души, чтобы заглянуть в глубины ее, как Джемс.

Не принадлежит ли все общее, закономерное в мире и личности к поверхности бытия и не является ли как раз индивидуальное, личное выражением метафизической сущности. Вот догадка, в сторону которой движется Джемс<sup>\*</sup>. Только имея дело с частным и личным, встречаемся мы с реальностью в полном смысле слова, неустанно повторяет Джемс. Ось, вокруг которой вращается религиозная жизнь, есть интерес индивидуума к его частной, личной судьбе. Должны ли все люди иметь одну и ту же религию? Как могут существа со столь различными трудностями и судбами следовать одним и тем же велениям, приходить к одним и тем же решениям? Нужно допустить, что «бог сражений» есть Бог одних, а для других их Бог есть «бог мира, неба и домашнего очага». «Мы должны откровенно признать, что мы живем каждый в некоем особом частичном круге бытия, и эти части незаменимы в духовной жизни»<sup>74</sup>.

Так, борясь с монизмом, Джемс склонен к метафизической изоляции существ. Здесь «плюрализм» Джемса достигает своей вершины. И вдруг почти на тех же страницах — мысли о том, что, «сопоставляя свободно возникшие религиозные настроениям с результатами естествознания, философия может устранять учения, которые оказываются научно несостоятельными»<sup>75</sup>, что «наука о религии», в которую преобразится теология, будет заботиться о под-

---

Здесь мысль, которую блестящий и острый ум столь близкого к Джемсу по своим философским настроениям Фердинанда Шиллера стремится более четко формулировать и развить. Мир индивидуального опыта, «моего» опыта, единственный реально испытываемый мир, — это для Шиллера нечто первичное, а мир, *общий* всем индивидуумам, — нечто вторичное. Правда, развивает Шиллер, говорят, что мы воспринимаем «одно и то же», «одни и те же вещи», но действительный смысл таких выражений может заключаться в утверждении, что мы воспринимаем мир так, что можем действовать сообща и согласно. *Общность* наших восприятий только практическая. Пока дело идет о том, что нужно для практической жизни, истины у нас общие. Но разве и *конечная* истина, т. е. то, что составляет для него религию, может быть, должна быть одинаковой для всех? (Примечание А. М. Лазарева.)

держании связи религии с наукой. Это не есть просто неподследовательность мысли, но изначальная двойственность тенденций, которая всюду оказывается у Джемса. В этом отношении показательна его духовная встреча с Бергсоном. Известен энтузиазм, которым преисполнена Джемса философия Бергсона. «Он убил окончательно интеллектуализм, которому не поднять уже более головы»<sup>76</sup>, — вот за что прежде всего славословит он Бергсона. Если бы не влияние Бергсона, рассказывает Джемс, то он и теперь еще не был бы свободен и не отставил бы с таким легким сердцем логику на второе место, не удалил бы ее из более глубоких областей философии, дабы она заняла свое законное и почетное место в мире простой человеческой практики. Конечно, энтузиазм Джемса свидетельствует об огромном впечатлении, произведенном на него Бергсоном, но тем более выявилось при этом, как велика была на самом деле все время власть рационализма над душой Джемса несмотря на все его дерзновенные вызовы логике и *ratio*<sup>77</sup>.

Спустя некоторое время (это было в последние годы жизни Джемса) произошла и личная встреча Джемса с Бергсоном. Вот что рассказывает о ней Бергсон: «Я сохранил воспоминание о нашей первой встрече, о которой мы уже давно уставливались в письмах, обмениваемых через океан, но которая несколько раз из-за разных помех все никак не осуществлялась. Помнится, мы сказали друг другу: “здравствуйте”, и это было все; потом прошло несколько мгновений в молчании, и вслед за этим сразу Джемс спросил меня, как смотрю я на религиозную проблему»<sup>78</sup>. В этом вопросе Джемса, в этом непосредственном, страстном нетерпении вылилась душа Джемса с тем, что ее так занимало и волновало. Что ответил Бергсон Джемсу, утешил ли он тревогу и сомнения Джемса, сразил ли он на самом деле и окончательно «интеллектуализм» в самом Джемсе, — неизвестно. Верно одно: есть проблемы, которые не дано решать за нас другим. Личная встреча Джемса с Бергсоном — одно из последних впечатлений, которые

мы имеем от облика Джемса. Так и стоит он перед нами, неустанный вопрошатель, чья духовная судьба, необычайная и высоко трагическая, не лишена и моментов общечеловеческих.

Ему случилось в жизни подойти к краю бездны и достаточно заглянуть в нее, чтобы не удовлетворяться более теми построениями идеалистической философии, которые еще импонировали современникам. Позади идеалистических форм и формул прозревал он натуралистическую суть. С Абсолютом современных идеалистов все оставалось так, как если бы миром правили те «законы природы», которые формулирует натурализм. Бога идеалистической философии может признать и наука, ибо это тот же «бог всеобщих законов»<sup>79</sup>. Бог трансценденталистов — вот «удивительная эволюция Бога псалмов Давида»<sup>80</sup>. И Джемс ставит проблему современной религиозной философии на острие. Диалектикой, тканью понятий, силятся прикрыть пустое место. Но трудно дальше обманываться: или живой Бог псалмов Давида, или мужественное признание безверия. Но сам Джемс, увы, не пришел к живому Богу. Тот «философский пессимизм» и «скептицизм», которые мучили его в молодости, практически, как настроения, мешавшие ему жить, усилием воли он преодолел. Здесь и Ренувье был в помощь. Но в глубине души продолжал жить какой-то холод. То, что было для него практическим исходом из кризиса, не было решением проблемы в метафизическом плане. Он мог вдохновляться героическими настроениями, противопоставлять равно и пессимизму и оптимизму свою философию «мелиоризма»<sup>81</sup>, но иногда прорывалось наружу то, что оставляло глубинное ощущение души. «Сладко ли последнее слово? Все ли во вселенной говорит “да”? Не коренится ли “нет” в самой сущности жизни?»<sup>82</sup> — Пожалуй, большего признания не нужно и иному пессимисту.

Он временами бросал мысли, которые разрывали замкнутый круг господствующего еще натуралистического мироизрания: мысли о конкретной воле как последнем осно-

вании всего, что есть, и всего, что свершается; о частичном, но подлинном участии человека в созидании мира, который еще только творится; о метафизическом значении чисто индивидуальных «сверхверований», самого ценного и самого интересного в человеке, и другое в этом роде. И вдруг скептическое, выполненное горькой резиньицией признание развеивает по ветру его золотые сны. «По-детски нелепая затея! — это он по поводу своей философии говорит. — Как будто формулы касательно Вселенной могут потревожить ее величие и как будто обыденный мир и его обязанности не суть навеки наиреальнейшая реальность!»<sup>83</sup> Горьче этой не могло быть мысли для философа. Мир обыденности, вот этот «чувственный и только “постигаемый”» мир «с рациональным сознанием»<sup>84</sup>, освещющим его, со всем, что сотворено обыденным благоразумием и нормой, оказывался навсегда более реальным, чем все, что философия хотела вознести над ним.

Может быть, в сознании этой непреодолимой власти обыденности была самая затаенная боль Джемса. Он рвался из круга обыденности, опираясь в годы молодости на Ренувье, под конец жизни на Бергсона, но непреложная судьба Джемса повелевала, чтобы он сознавал, правда, плен и границы обыденного опыта и стены тюрьмы, но сознавал бы их, так сказать, по сю сторону их, а не по ту сторону. И, кажется иногда, что и самая бездна, перед которой Джемс увидел себя в молодости, не только освободила его, но и накрепко связала в то же время: освободила, чтобы он мог увидеть пределы обыденности, но и связала, чтобы он не мог вырваться за эти пределы.

## Примечания

- <sup>1</sup> Впервые опубликована в журнале «Путь» в 1932 г. (№ 35. С. 20–55).
- <sup>2</sup> Статья У. Джеймса «Herbert Spencer's Autobiography», вышедшая в июльском номере журнала «Atlantic Monthly» за 1904 г., переиздана в сборнике: *W. James. Memories and Studies*. New York : Longmans, Green & Co, 1911. P. 105–142.
- <sup>3</sup> *James W. Memories and Studies*. P. 113–114, 112.
- <sup>4</sup> William James to Henri Bergson, December 14, 1902 // *The Letters of William James* / Ed. by H. James. Boston : Little, Brown & Co, 1926. Vol. II. P. 180.
- <sup>5</sup> Ср.: «Прагматист решительно, раз и навсегда, отворачивается ... от абстракций и недоступных вещей, от словесных решений, от скверных априорных аргументов, от твердых, неизменных принципов, от замкнутых систем, от мнимых абсолютов и начал. Он обращается к конкретному, к доступному, к фактам, к действию, к власти. ... Это означает открытый воздух, все многообразие живой природы, противопоставленные догматизму, искусства, притязаниям на законченную истину» (*W. James. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York : Longmans, Green & Co, 1907. P. 51 [Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления / пер. с англ. П. С. Юшкевича. СПб. : Шиповник, 1910. С. 37]).
- <sup>6</sup> *James W. Pragmatism*. P. 288–289 [Джеймс У. Прагматизм. С. 176].
- <sup>7</sup> *James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York : Longmans, Green & Co, 1902. P. 388 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 304].
- <sup>8</sup> С 1861 по 1863 г. У. Джеймс обучался в Лоуренсовской научной школе при Гарвардском университете. Здесь завязалась его дружба с Чарльзом Сандерсон Пирсом.
- <sup>9</sup> William James to His Mother, November 2, 1863. Цит. по: *R. B. Perry. The Thought and Character of William James*. Boston : Little, Brown & Co, 1935. Vol. I. P. 215.
- <sup>10</sup> «... наука или *business?*» — «Я стою у разилки дорог, — писал У. Джеймс. — Одна дорога ведет к материальному достатку и благоустроеннности, предполагающих, впрочем, определенную сделку с совестью. Вторая открывает возможность духовной работы и независимости, сопряженных, увы, с материальной нуждой. ... На одной чаше весов — занятия наукой, на другой — коммерцией.., и средний путь — медицина, сочетающая достоинства обоих занятий, но имеющая и свои недостатки. По правде сказать, я в нерешительности. ... Воображаю лишь, с каким сожалением и досадой, преуспевши на деловом поприще, я представлял бы себе жизнь ученого-бессеребренника, охотника за чистым знанием, каковым мог бы я стать — но не стал. Разве не отдал бы я все, лишь бы эта несбывшаяся

мечта стала явью?» (Цит. по: *Perry R. B. Op. cit.* P. 215–216). В Гарвардскую медицинскую школу Джеймс поступает в январе 1864 г.

<sup>11</sup> Агассис, Жан Луи Родольф (*Agassiz, Jean Louis Rodolphe; 1807–1873*) — швейцарский натуралист и педагог, последователь французского палеонтолога Ж. Кювье, с 1847 г. профессор зоологии Гарвардского университета. Агассис был непримиримым противником дарвиновской теории естественного отбора и эволюции видов, которую считал «материалистической ересью». Морское путешествие в бассейн Амазонки было организовано им с целью обнаружения следов ледникового периода в Южном полушарии, что послужило бы косвенным доказательством отстаивавшейся Кювье антидарвиновской доктрины «множественности творения» (гипотезы об отдельном и независимом сотворении биологических видов). Экспедиция не принесла желаемых результатов, хотя следы оледенений в бразильских тропиках действительно были найдены. У. Джеймс восхищался Агассисом, однако не разделял его научных взглядов.

<sup>12</sup> *The Letters of William James.* Vol. I. P. 53.

<sup>13</sup> *William James to Thomas W. Ward, June 8, 1866 // The Letters of William James.* Vol. I. P. 77.

<sup>14</sup> «Заниматься философией как профессией...» — запись в дневнике У. Джеймса от 10 апреля 1873 г., цитируется по изданию: *Perry R. B. The Thought and Character of William James.* Vol. I. P. 343. Ср.: «В занятии философией как профессией (as a business) для меня, как и для большинства людей, есть нечто ненормальное ... Я чувствую настоятельную потребность, моральную и интеллектуальную, в какой-нибудь прочной реальности, на которую можно было бы опереться; профессиональный же философ публично связывает себя обещанием никогда не переставать сомневаться в знаниях, прежде достигнутых, и быть всякий день готовым раскритиковать и поставить под вопрос все то, что еще вчера служило основанием его веры» (*Ibid.*).

<sup>15</sup> *James W. Pragmatism.* P. 50 [Джеймс У. Прагматизм. С. 36].

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 241 [Там же. С. 147].

<sup>17</sup> «... “прагматизм” не знает никаких твердых канонов...» — см.: *James W. Pragmatism.* P. 79 [Джеймс У. Прагматизм. С. 54].

<sup>18</sup> «... один из преподавателей специальной школы...» — речь идет о Чарльзе Элиоте (*Charles Eliot; 1834–1926*), бостонском педагоге и реформаторе высшего образования, в 1860-е гг. руководившем химической лабораторией в Лоуренсовской научной школе, где учился Джеймс. В 1869 г. Элиот был избран президентом Гарварда и занимал этот пост до 1909 г.

<sup>19</sup> Цит. по: *The Letters of William James.* Vol. I. P. 32.

<sup>20</sup> «В одном из писем к отцу...» — в датированном 5 сентября 1867 г. письме из Берлина У. Джеймс сообщал отцу о «незавидном положении», в котором оказался после ряда безуспешных попыток поправить здоровье

в Европе. «Хотя я не могу с уверенностью сказать, что нахожусь в подавленном состоянии духа, — писал он, — мысли о пистолете, бритве или чаше поглощают большую часть моего внимания» (*The Letters of William James*. Vol. I. P. 95–96).

<sup>21</sup> William James to Thomas W. Ward, November 7, 1867 // *The Letters of William James*. Vol. I. P. 119.

<sup>22</sup> *James W. The Varieties of Religious Experience*. P. 160–161 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 126–127].

<sup>23</sup> «... в письме к своему переводчику» — книги У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» переводил на французский язык Фрэнк Абози (Frank Abauzit). Упоминаемое А. Лазаревым письмо датировано 1 июня 1904 г. На него ссылается Т. Флурнуа в своей книге о Джеймсе (см.: *Flournoy T. La philosophie de William James. Saint-Blaise: Foyer Solidariste, 1911. P. 149*).

<sup>24</sup> «... страницы его письма к другу» — см.: William James to Thomas W. Ward, January [?], 1868 // *The Letters of William James*. Vol. I. P. 127–133.

<sup>25</sup> William James to Thomas W. Ward, March [?], 1869 // *The Letters of William James*. Vol. I. P. 152–153.

<sup>26</sup> Цит. по: *The Letters of William James*. Vol. I. P. 147 (запись в дневнике У. Джеймса датирована 30 апреля 1870 г.). Спустя 40 лет в книге «Введение в философию» Джеймс напишет: «Ренувье порой заблуждался, а стиль его рассуждений и весь философский аппарат отличались скользкостью. Однако он был одним из величайших философских характеров, и, если бы не его талантливая защита плюрализма, решительно повлиявшая на меня в семидесятых годах прошлого столетия, я никогда бы не избавился от монистического предрассудка, во власти которого находился весь период взросления» (*James W. Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*. New York : Longmans, Green & Co, 1911. P. 165).

<sup>27</sup> *The Letters of William James*. Vol. I. P. 148.

<sup>28</sup> Вордсворт, Уильям (Wordsworth, William; 1770–1850) — английский поэт-романтик.

<sup>29</sup> См.: Henry James, Senior, to Henry James, March 18, 1873. — Цит. по: *Perry R. B. The Thought and Character of William James*. Vol. I. P. 339–340.

<sup>30</sup> Психофизический монизм — учение, согласно которому психическое и физическое (физиологическое) представляют собой два взаимообусловленных ряда процессов, неразрывно связанных друг с другом. Точку зрения монизма защищали Э. Геккель, Г. Фехнер, Э. Мах, Р. Авенариус и др. К концу XIX в. он приобрел популярность благодаря широкой поддержке в научной и философской среде. В 1900-е гг. Джеймс, вопреки утверждению А. Лазарева, склонялся к такому монизму (см., например: *James W. Does Consciousness Exist?* // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. 1904. Vol. I. №18. P. 477–491).

- <sup>31</sup> Цит. по: *Perry R. B. The Thought and Character of William James. Vol. I.* P. 343.
- <sup>32</sup> *James W. Some Problems of Philosophy.* P. 207 [Джеймс У. Введение в философию / пер. с англ. И. И. Лапшина. М. : Республика, 2000. С. 136]. Цитируемое здесь высказывание принадлежит Ф. Брэдли (см.: *Bradley F. H. The Principles of Logic.* Oxford : Oxford University Press, 1922. P. 590).
- <sup>33</sup> *William James to Mrs. Louis Agassiz, December 15, 1902 // The Letters of William James. Vol. II.* P. 181. О своем призвании быть философом У. Джеймс говорит с иронией (слово «философ» у него заковычено). «... Если человек ни на что другое не годен, он может по крайней мере преподавать философию», — поясняет он ниже.
- <sup>34</sup> «... мой глубочайший интерес будет, как всегда, направляться на самые общие проблемы» — А. Лазарев цитирует дневник У. Джеймса (запись от 10 апреля 1873 г.) по изданию: *Perry R. B. The Thought and Character of William James. Vol. I.* P. 343.
- <sup>35</sup> *William James to Henry James, August 24, 1872 // The Letters of William James. Vol. I.* P. 167.
- <sup>36</sup> *William James to Benjamin Paul Blood, June 28, 1896 // The Letters of William James. Vol. II.* P. 39.
- <sup>37</sup> *William James to Henry James, [?] 1872 // The Letters of William James. Vol. I.* P. 158.
- <sup>38</sup> *James W. Pragmatism.* P. 27 [Джеймс У. Прагматизм. С. 23].
- <sup>39</sup> Снятие (нем.) — понятие в философии Гегеля, обозначающее момент развития, преобразования существующих форм через их отрицание и одновременное удержание как элементов новой целостности. *Aufhebung*, как оно определяется в «Феноменологии духа», есть «процесс негации и в то же время сохранение» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. СПб. : Наука, 2006. С. 61).
- <sup>40</sup> *James W. The Varieties of Religious Experience.* P. 161 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 127].
- <sup>41</sup> *Ibid.* P. 162 [Там же. С. 128].
- <sup>42</sup> У последней черты, в положении крайности (лат.).
- <sup>43</sup> «... проводит противоположность двух разных человеческих темпераментов» — об этом У. Джеймс рассуждает в первой лекции о прагматизме 1906 г., озаглавленной «Современная дилемма в философии». «В области поведения, — говорит он, — мы встречаем, с одной стороны, формалистов, людей, строго придерживающихся всяческих правил этикета, а с другой — людей, мало считающих с этикетом, держащих себя, так сказать, нараспашку. В политике мы имеем людей авторитарного типа и анархистов; в литературе — пурристов (или академиков) и реалистов; в искусстве — классиков и романтиков ... Точно так же и в философии мы имеем вполне аналогичную противоположность, которую можно выразить словами “рационалист” и “эмпирик”. “Эмпирик” — это человек, любящий все

многообразие фактов в их первобытной нетронутости, непосредственности. «Рационалист» — поклонник абстрактных и вечных принципов» (Джемс У. Прагматизм. С. 13). Эмпириков Джеймс называет «жесткими» (*tough-minded*), а рационалистов — «мягкими» (*tender-minded*) философами. Эмпирики, как правило, материалисты, неверующие, скептики, детерминисты, а мыслители рационалистического склада — идеалисты, верующие, догматики, индетерминисты (там же. С. 14).

<sup>44</sup> «Действительность еще не завершена, не закончена... в плюралистическом мире есть реальные победы и реальные поражения...» — У. Джеймс и Ч. С. Пирс придерживались воззрения, согласно которому в мире господствует случайность, закономерность же природных и социальных процессов является производной: Вселенная свободно выбирает, каким законам ей следовать. Это учение получило название *тихизма* (от греч. *τύχη*, «случай»). Только благодаря случайности, утверждают тихисты, в мире имеют место разнообразие, плюрализм, новизна и развитие. «Моя философия, — писал Джеймс, — есть то, что я называю радикальным эмпиризмом, плюрализмом, “тихизмом”, которые представляют порядок в качестве постепенно завоевываемого и всегда находящегося в становлении» (William James to Francois Pillon, June 12, 1904 // The Letters of William James. Vol. II. P. 203–204). Для Джеймса защита плюралистического видения вселенной предполагала критику рационалистических представлений о завершенности мира и отсутствии в нем контингентности.

<sup>45</sup> «Бог... конечен, а не бесконечен» — в книге «Плюралистическая вселенная» У. Джеймс рассуждает о «конечности» Бога и предлагает «открыто стать на точку зрения плюрализма и допустить, что сверхчеловеческое сознание, как бы обширно оно ни было, само окружено внешней средой и, следовательно, конечно» (Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения / пер. с англ. Б. Осипова, О. Румера; под ред. Г. Шпета. М.: Космос, 1911. С. 171). «Идя по линии наименьшего сопротивления, как в богословии, так и в философии, мы должны принять, вместе с сверхчеловеческим сознанием, еще идею о том, что это сознание не включает в себя всего, другими словами, что существует Бог, но что он конечен, что он ограничен в своем могуществе или в своем познании, или и в том и другом. ... Именно с таким Богом входят в активное общение обыкновенные люди» (Там же. С. 172).

<sup>46</sup> James W. Pragmatism. P. 297–298 [Джеймс У. Прагматизм. С. 182].

<sup>47</sup> Хаусон, Джордж Холмс (Howison, George Holmes; 1834–1916) — американский философ-персоналист, профессор Калифорнийского университета в Беркли, автор книги «Пределы эволюции» («The Limits of Evolution», 1901) и ряда других сочинений.

<sup>48</sup> William James to George Holmes Howison, July 17, 1895 // The Letters of William James. Vol. II. P. 22–23.

- <sup>49</sup> James W. *The Varieties of Religious Experience*. P. 515 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 405].
- <sup>50</sup> William James to Frances R. Morse, April 12, 1900 // *The Letters of William James*. Vol. II. P. 127. Гиффордские лекции, с которыми У. Джеймс выступил в Эдинбургском университете в 1901–1902 гг., составили его книгу «Многообразие религиозного опыта» (1902).
- <sup>51</sup> Волей-неволей (лат.).
- <sup>52</sup> James W. *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. New York : Longmans, Green & Co, 1897. P. 28 [Джеймс У. Воля к вере / пер. с англ. С. Церетели, П. Юшкевича, Л. Павловой, М. Гринвальд. М. : Республика, 1997. С. 25].
- <sup>53</sup> James W. *The Will to Believe*. P. 196. Ср. с более точным переводом С. Церетели: «Разве тот факт, что это дурно, делается для нас доступнее и понятнее, если мы представляем себе, что он состоит скорее в нарушении априорного идеального порядка, чем в огорчении живого личного Бога?» (Джеймс У. Воля к вере. С. 126).
- <sup>54</sup> James W. *Pragmatism*. P. 80 [Джеймс У. Прагматизм. С. 54].
- <sup>55</sup> William James to Henry W. Rankin, February 1, 1897 // *The Letters of William James*. Vol. II. P. 58.
- <sup>56</sup> «... одним американским профессором» — речь идет о профессоре Колледжа Уильямса Джеймсе Пратте (James Pratt; 1875–1944).
- <sup>57</sup> См.: *The Letters of William James*. Vol. II. P. 213.
- <sup>58</sup> См.: William James to James Henry Leuba, April 17, 1904 // *The Letters of William James*. Vol. II. P. 211.
- <sup>59</sup> James W. *The Varieties of Religious Experience*. P. 464 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 364].
- <sup>60</sup> Ibid. P. 522 [Там же. С. 410].
- <sup>61</sup> James W. *Pragmatism*. P. 72 [Джеймс У. Прагматизм. С. 50].
- <sup>62</sup> См.: *The Letters of William James*. Vol. II. P. 214.
- <sup>63</sup> Ibid. P. 215.
- <sup>64</sup> James W. *The Will to Believe*. P. 195 [Джеймс У. Воля к вере. С. 125].
- <sup>65</sup> Здесь: печатное издание, имеющее формат в половину бумажного листа (лат.).
- <sup>66</sup> William James to Edwin D. Starbuck, August 24, 1904 // *The Letters of William James*. Vol. II. P. 210.
- <sup>67</sup> Сознание Бога (нем.).
- <sup>68</sup> William James to James Henry Leuba, April 17, 1904 // *The Letters of William James*. Vol. II. P. 211.
- <sup>69</sup> Ibid. P. 212.
- <sup>70</sup> William James to Charles Lewis Slattery, April 21, 1907 // *The Letters of William James*. Vol. II. P. 287.
- <sup>71</sup> «... переживания мистиков, “дважды рожденных” души...» — У. Джеймс различал религиозные типы по преобладающему настроению, оптими-

стическому или пессимистическому, их представителей. «Единожды рожденными» (once-born) он называл верующих, которым удается избегать душевных терзаний, сомнений и кризисов; они умеют жить, не замечая зла, не задумываясь о смерти; Бог для них — источник свободы, здоровья и силы. Напротив, для «дважды рожденных» (twice-born) характерно «мрачное и болезненное отношение к миру»; они убеждены в том, что « зло составляет самую сущность жизни» (Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 103), что все естественные блага, доступные человеку, «уничтожаются смертью и другими, раньше ее приходящими врагами, и не могут вызвать в нас длительного преклонения перед ними. Скорее они отвлекают нас от нашего истинного блага; отречение и разочарование в них — это первые шаги ... на пути к истине. Есть две жизни — жизнь в природе и жизнь в духе, и мы должны умереть для первой, чтобы стать причастными ко второй» (там же. С. 131).

<sup>72</sup> James W. The Will to Believe. Р. 266 [Джеймс У. Воля к вере. С. 168].

<sup>73</sup> См.: James W. A Pluralistic Universe. New York : Longmans, Green & Co, 1909. Р. 300 [Джеймс У. Вселенная с плуралистической точки зрения. С. 166].

<sup>74</sup> James W. The Varieties of Religious Experience. Р. 487 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 384].

<sup>75</sup> Ibid. Р. 455 [Там же. С. 358].

<sup>76</sup> James W. A Pluralistic Universe. Р. 215 [Джеймс У. Вселенная с плуралистической точки зрения. С. 119].

<sup>77</sup> Разум (лат.).

<sup>78</sup> Bergson H. Préface // W. James. Extraits de sa correspondance choisie et traduits par Floris Delattre et Maurice le Breton. Paris : Payot, 1924. Р. 8. Встреча А. Бергсона и У. Джеймса состоялась в Париже 28 мая 1905 г. (см.: Блауберг И. И. Анри Бергсон. М. : Прогресс-Традиция, 2003. С. 300).

<sup>79</sup> James W. The Varieties of Religious Experience. Р. 494 [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 388].

<sup>80</sup> Ibid. Р. 522 [Там же. С. 410].

<sup>81</sup> «Мелиоризм» (от лат. *melior* — лучше) — философское воззрение, утверждающее возможность прогресса в различных областях человеческого существования, изменения мира к лучшему. Выдвигается Джеймсом в противовес метафизическому оптимизму, с одной стороны, и пессимизму — с другой (см.: Джеймс У. Прагматизм. С. 174–175).

<sup>82</sup> James W. Pragmatism. Р. 295 [Джеймс У. Прагматизм. С. 180].

<sup>83</sup> William James to Mrs. Henry Whitman, August 22, 1903 // The Letters of William James. Vol. II. Р. 199.

<sup>84</sup> James W. A Pluralistic Universe. Р. 141 [Джеймс У. Вселенная с плуралистической точки зрения. С. 79].

---

## Философия Льва Шестова<sup>1</sup>

Философская мысль Льва Шестова так необычайна, так неожиданна, так непохожа на то, что обыкновенно мы встречаем в философии, что ее можно не воспринять, как если бы у нас не хватало органа для восприятия ее. А когда кажется, что приблизился к ней, что уловил существенное, то вдруг замечаешь, что в результате усилия соскользнул на старую, обычную колею, как будто злые чары кружат и возвращают к месту, откуда вышел.

О злых чарах говорит и Шестов, когда зовет нас к борьбе против власти той чуждой нашему духу силы, которая околдовала его и крепко-накрепко связала. Но мы так сжились (не нами это началось) с нашей связанностью, с нашей скованностью, что призыв к освобождению наталкивается в нас на внутреннее сопротивление, и мы упираемся, сердимся «нужно думать потому же (здесь я продолжаю уже словами Шестова. — А. Л.), почему злится спящий, когда его расталкивают. Ему спать хочется, а кто-то пристает: проснись. И чего сердится? Все равно вечно спать нельзя. Не я растолкаю (на это, правду сказать, я не рассчитываю), все равно придет час, и кто-то другой уже не словом, а иначе, совсем иначе, станет будить, и кому проснуться полагается, тот проснется»<sup>2</sup>.

Позвольте сейчас же, упреждая дальнейшее изложение, несколькими штрихами наметить, куда ведет Шестов.

«Почему то, что есть, не соответствует тому, что мы хотели бы, чтоб было?»<sup>3</sup> — спрашивает Шестов. Конечно, среди того, что есть, есть много прекрасных вещей. (Прекрасна вечерняя звезда, прекрасно свежее дыхание весеннего утра, прекрасна улыбка дорогого существа). Но есть и болезни, и немощная старость, и смерть, и непоправимые утраты того, что было, а иной раз [жаждет] все отдал бы человек [утратить что-нибудь так, чтобы выжечь его из памяти, стереть из самих граней бытия, сделать однажды бывшее небышим], чтобы однажды бывшее стало небышим<sup>4</sup>. [И [одного мы желаем] к одному мы тянемся, а от другого отталкиваемся, и вопим, и проклинаем.] И не хочет примириться человек с неумолимой принудительностью, и вопит, и проклинает.

Один знаменитый, даже знаменитейший философ нашего времени призывает нас прорваться сквозь строй искусственных схем нашего интеллекта к подлинному созерцанию действительности, к видению, к интуиции того, что есть, что непосредственно дано, и многим из нас близок энтузиазм, пробужденной его призывом<sup>5</sup>. Так вот то, что человек так страстно, так упорно желает одного и с воплями и проклятиями отталкивается от другого, то, что человек не хочет примириться с необходимостью и так жаждет жить по своей воле, — есть ведь тоже непосредственное данное. Так не нужно ли, мыслит Шестов, использовать и это данное в философии как исходный пункт[, как подступ к бытию, как аргумент, как догадку, что бытие и в самом деле должно подчиниться нашим желаниям], как аргумент в пользу того, что бытие по первоначалу должно как-то и где-то согласоваться с нашими желаниями. И задача философии не в том ли, чтобы дать нам не такую филосовскую интуицию, не такое видение, «не такой (глаз. — А. М.), который видит то, что есть, а такой, при котором то, что он видит <...> по его воле становится тем, что есть»<sup>6</sup>?

Так ведь о таких чудесах, о таком, если можно выразиться, режиме бытия только в «Тысяче и одной ночи» рассказываетя, да еще в одной древней книге, которую поэтому, если не причисляют прямо к сказкам, то стараются истолковать так, чтобы чудесный элемент исчез или чтобы чудеса обратились в чудеса естественные.

Но как из такого исходить в философии? Ведь это конец [мышлению] познанию, конец «объективной» истине. (Ведь если мы хотим истины, то должны отбросить все субъективное, произвольное, все, что диктуют нам наши желания, ибо истина сверхиндивидуальна, не считается с нашими желаниями и обязательна для всех, будь то люди, ангелы или боги.)

То, что дано, крепко сколочено в некий порядок природы, в некий строй бытия. И наш разум усматривает [непреложные законы, вписанные в самое лоно бытия] непреложный закон, вписанный в самые грани бытия. (Истине, которую он усматривает, [он подчиняется не как игу, но, поняв ее, преклоняется перед ее светом и делает] мы подчиняемся не как игу, но, поняв ее, преклоняемся перед ее светом и даем своим тот закон, о котором она вещает.)

А [закон, который открывает наш разум] наша этика в согласии с разумом [предлагает вовратъ] велит нам вовратъ в нашу душу этот закон, сделать его своим. Пока человек цепляется за частные, конечные вещи, пока мы прикрепляемся к временному, к тому, что имеет начало и имеет конец, пока мы привязываемся к тому, что не в нашей власти, мы рабы внешнего хода вещей. Но обратимся к общему, к целому, к вечному, и тогда в высоком единении [с необходимым ходом вещей] с судьбой мы обретем внутреннюю свободу и мир души, ее высшее благо — *summum bonum*.

Так стремились и мудрецы древней Греции, Сократ, стоики и философы-идеалисты Нового времени, как Спиноза, Гегель, *внутренне, духовно* преодолеть наше бессилие перед необходимостью.

Но разве можно иначе, т. е. просто-напросто бороться с необходимостью? Ведь необходимость по самому понятию своему нечто непреодолимое, и бороться против нее, не значит ли нарушать основной закон нашего разума, закон противоречия? Какая безумная идея! И потом, в каком противоречии с этикой! Ибо как бороться с неотвратимым? Вопить, проклинать, как трус, как раб, биться головой о стену? Так разве это соответствует достоинству человека, его гордости? *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*<sup>7</sup>, говорили стоики, то есть необходимость согласных с нею водит, а несогласных тащит.

Или Шестов идет против разума, против этики?

Так нет, Шестов не пошел против этих идеальных начал; с ним случилось нечто более страшное. Предупреждаю, что я не думаю предаваться биографическим изысканиям. Для всякого, кто знакомится с его книгами, ясно, что жизнь, подлинная жизнь Шестова в его философских борениях. Скажу только одно. Есть души связанные, вернее спящие. Когда их поразит великое несчастье или когда судьба угрожающе занесет над ними свой меч, они встрепенутся на короткое время и совсем в ином свете увидят то, чем они жили до сих пор. Но пусть притупится боль, или пусть судьба отведет свой удар, и они вновь погружаются в сон, как если бы ничего не случилось.

И есть души свободные, или пробужденные. Войдет ли [трагедия] что-нибудь ужасное в их личную жизнь или нет (скорее войдет, как рано или поздно в жизнь каждого человека), но их [личной] трагедией становится трагизм всякого человеческого существования, «вечное рыданье земли, теряющееся в вечном безмолвии небес» (Жорж Занд)<sup>8</sup>.

Так вот, [сказал я, не Шестов пошел против разума, против этики, а они обратились против него.] Шестов не пошел против разума, против этики. Он поклонялся им; ему казалось, что они не принуждали [его], что он вольно отдавал им жар своей души. Он видел в них близкие душе человека благостные начала. Но они отступились от него.

В первой своей, появившейся около 40 лет тому назад книге о Шекспире<sup>9</sup>, Шестов уже с ужасом вглядывался в бездушный лик мертвой природы, в трагедии существования; ему случалось уже назвать настоящим именем то, что уродует жизнь. Это — необходимость.

Но он обретает прибежище в этике. Добро, нравственный закон — вот что осмысливает ужасы действительности. Нравственный рост личности, нравственное просветление героев Шекспира — вот что примиряет нас с их трагической судьбой.

Прошло всего два года, и появилась его книга «Добро в учении Толстого и Ницше»<sup>10</sup>, а еще через два года — книга о Достоевском и Ницше с подзаголовком «Философия трагедии»<sup>11</sup>. Соединенная тема этих книг та же: добро и трагедия. Но добро уже не осмысливает трагедии. Этика равнодушна к гибнущему человеку. Ее веления, ее запреты не ради человека. Она сама себе закон. Она автономна. Пока жизнь протекает благополучно — этика приятно закругляет, украшает ее. Но раздавленному судьбой человеку, она вдруг являет такой же неумолимый лик, как та сила, которая его раздавила. Хуже. Перед лицом раздавившей его необходимости она не только не возвышает своего голоса за человека, но, напротив, требует от человека подчинения, покорности. Иначе она отступается от него. И он остается один, совсем один, лицом к лицу с необходимостью, со своим ужасом, со своим отчаянием, без единого просвета, без единого проблеска надежды, без единого отклика.

Есть одна, только одна сила, которая не требует подчинения, не предлагает возвышенное и идеальное вместо жизни и реального, но которая властна помочь, ибо властна скрушить всякую необходимость.

К этой силе [и] обращается Псалмопевец Давид, ведавший тягчайшую скорбь и пропасти отчаяния:

Из глубина воззвал я к Тебе, о Господи<sup>12</sup>!

Книга Шестова о «Добре» заканчивается словами: «Добро не есть Бог. Нужно искать того, что выше добра. Нужно искать Бога»<sup>13</sup>.

Отныне Шестов обращается против морализирующего и вообще всяческого философского идеализма с такой страшной силой гнева, насмешки, горечи, с какой никогда ни до, ни после того не нападал на материалистические и позитивистические учения. Ибо, как он говорит, «кумир, сделанный из идей так же мало похож на Бога, как кумир, сделанный из какой хотите грубой телесности»<sup>14</sup>.

Лучше уж самый прямолинейный материализм, который к тому же честнее, ибо ничего не сулит.

Чтобы понять, какой пыткой может дышать на человека идеализм, достаточно вслушаться хотя бы в такие строки из его книги «Начала и Концы»:

«В ней (т. е. в материалистической философии. — А. Л.) нет ответа, обязывающего к радостной покорности. Она бьет, уничтожает человека — но она не называет себя разумной, не требует себе благодарности, ей ничего не нужно, ибо она бездушна и бессловесна. Ее можно признавать и вместе ненавидеть. Удастся справиться с ней человеку — он прав; не удастся — vae victis<sup>15</sup>. Как отрадно звучит голос откровенной беспощадности неодушевленной, безличной, равнодушной природы сравнительно с лицемерно сладкими напевами идеалистических, человеческих мировоззрений»<sup>16</sup>.

Или вот: «Если возможна та отчаянная борьба человека с миром и богами, о которой повествуют легенда и история — <вспомните хотя бы Прометея — > то, разумеется, не из-за истины и не из-за идеи. Человек хочет быть сильным, богатым и свободным, человек хочет быть царем в мире — вот этот жалкий, ничтожный, созданный из праха человек, которого на ваших глазах, как червяка, губит первый случайный толчок — и если он говорит об идеях, то лишь потому, что отчаялся в успехе своей настоящей задачи. Он чувствует себя червяком, боится, что снова придется обра-

титься в прах, из которого он создан, и лжет, притворяясь, что его убожество ему не страшно — только бы узнать истину»<sup>17</sup>.

Шестов и теперь не против разума и не против этики в их сфере, пока они не становятся на место Бога. В мире, где нужно сообща бороться за существование, нужны общеобязательные [обобщения] истины науки, и в общежитии нужны нравственные законы. Но разве и последняя истина, та, которая говорит о «едином на потребу»<sup>18</sup>, должна принуждать, [должна быть общеобязательной,] как те истины, которые принуждают нас в мире, где мы должны в поте лица есть [добывать] есть хлеб свой. [Разум и этика говорят о сверхиндивидуальном, и в сверхиндивидуальном философский идеализм видит путь к Богу, видит Самое Божество]. Философский идеализм видит в сверхиндивидуальном и в общеобязательном, которое открывается в логике, в этике, путь к Богу, видит Самое Божество. [Назад к Канту, назад к Фихте, назад к Гегелю зовет философский идеализм. Но Шестов идет много дальше назад, много дальше в глубь веков, сказал Шестов в одном своем докладе.] Но у Шестова зреет мысль, что сверхиндивидуальное заграждает путь к Богу. [Однажды на набережной Сены он набрел у букинистов на старую книгу, которая так и называлась Книгой, и он нашел в ней много мудрости. Но мы не поверим ему, что он так набрел на нее, да и Шестов не хочет, конечно, чтобы ему поверили. Ибо Библия (это была она: Старый и Новый Завет) для Шестова не просто книга мудрости. Нужно только иной раз так рассказать, иначе отмахнутся, слушать не будут. Шестов нашел в Библии нечто, что чудесно откликалось на то, что творилось в его душе: не истины разума и морали, а откровение, не логику, а громы (это его [противопоставление — не идеализм, а откровение] выражение)].

Шестов [читает и] понимает слова Библии в том их смысле, в каком их, может быть, понимает иное не искушенное философией человеческое сердце, но какой уже давно

не [усваивает] придает им философская мысль, по крайней мере в тех течениях этой мысли, которые приобрели влияние и господство на большой дороге истории.

Если у средневековой философии, да и в Новое время стремятся примирить, согласовать Библию и истину Откровения с разумом, то для Шестова Библия от начала и до конца предельно противоположна [логическому мышлению,] рациональной истине, и мира между ними быть не может. Средневековые философы питали мысль, что вера есть нечто меньшее, чем знание, суррогат знания. Как и Аристотель, они считали, что подлинное знание состоит не в том, что мы знаем, как происходят вещи в действительности, а в том, что мы знаем, почему то, что происходит, должно было произойти именно так и не могло произойти иначе. И они стремились превратить веру в знание, обосновать ее, снабдить доводами и доказательствами. Но [Шестов] в своей [последней] большой статье, напечатанной недавно (январь 1936) в «*Revue Philosophique*»<sup>19</sup>, Шестов, базируясь на результатах огромной работы, произведенной профессором Жильсоном над историей средневековой философии, не устает раскрывать, что средневековая философия, которая [считала] имела своим истоком Откровение Библии, но в то же время не могла оторваться от эллинской мудрости, на самом деле подчинила Откровение разуму, призвала Иерусалим на суд Афин. Ибо разум сам себе господин, он автономен, и раз призванный, уже ничем из своей власти не поступится, и потому согласование с ним кончается подчинением ему. Да и как иначе, когда работу согласования ведет он же, разум, он — сторона, он же и судья.

И вот, средневековая философская мысль приходит к выводу, что то, что вера получает от Откровения, не может противоречить нашему естественному познанию. Следовательно, и Бог подчиняется верховым принципам человеческого познания и логики, следовательно, и для Бога невозмож но (и это убеждение средневековые философы исповедовали так же твердо, как Аристотель) нарушить закон противоре-

чия, и, следовательно, и для божественного всемогущества невозможно однажды сделать бывшее небывшим. (Власть необходимости и непреодолимых законов простирается и на Бога.) «Это Бог философов и ученых, но не Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова»<sup>20</sup>. Это Бог Спинозы, который действует согласно необходимости своей природы и который все вещи в мире не мог произвести иначе, чем они были произведены. К этому Богу не может взывать Псалмопевец. Он не услышит. И остается — как учил Спиноза — «не смеяться, не плакать, не проклинаТЬ, но понимать»<sup>21</sup>.

Это Бог Гегеля, Бог, который не [делает] творит чудес. «Однажды бывшее, это скажет Гегель, нет никакой нужды сделать небывшим, в чувственном, конечном мире, но есть другой способ сделать однажды бывшее небывшим — внутренний, духовно — через раскаяние ... Но ведь раскаяние потому и есть раскаяние, что оно не может жить в мире со свершившимся»<sup>22</sup>. Вот свидетельство Пушкина:

В уме, подавленном тоской,  
Теснится тяжких дум избыток.  
Вспоминания безмолвно предо мной  
Свой длинный развивают свиток.  
И, с отвращением читая жизнь мою,  
Я трепещу и проклинаю,  
И горько жалуюсь, и горько слезы лью  
Но, строк печальных не смываю<sup>23</sup>.

Мог ли бы Бог Гегеля дать Пушкину то, чего жаждала его душа?

Но Библия совсем не знает власти необходимости и вечных истин. Священное Писание не считается ни с законом противоречия, ни вообще ни с какими безличными принципами и законами. Нет принципа, нет закона, который ограничивал бы волю Создателя. Для Бога нет ничего невозможного, и взывающему к Нему Он не предлагает «внутренне», «духовно» преодолеть однажды быв-

шее, но на самом деле властно смывает с души всякую вину и возвращает всякую утрату, как Он вернул Иову здоровье, богатство и детей<sup>24</sup>.

Откуда же кошмарное царство безличных, бездушных, непреодолимых вечных истин, царство глухой к человеческим зовам, воплям и проклятиям необходимости?

Для Шестова ответ дан самой Библией, в рассказе о грехопадении, столь определенном по своему смыслу [и однако столь загадочном]. И, однако, загляните в писания Отцов Церкви, в трактаты средневековых философов, и всюду (за исключениями, которые Шестов отмечает) услышите, что грех состоял в ослушании человека, в дерзновенной непокорности Адама, вкушившего вопреки запрету Бога от Дерева Познания Добра и Зла и за это наказанного Богом. Но на самом деле Библия ничего не знает об ослушании как сущности греха. Покорность, подчинение — это эллинский идеал. И в сказании о грехопадении Бог не грозит человеку смертью за то, что он вкусит от Дерева Познания, а предостерегает против гибели, которую таит в себе плод от этого дерева. Грех в самом познании, а не в ослушании, и смерть от познания.

Нам непонятно, какое зло может быть в познании? [Ведь познание открывает нам глаза, увеличивает нашу мощь, освобождает нас!]

Но посмотрим. Так как мы от Адама, то, вероятно, всегда склонны повторить его жест.

Бог Библии есть творец всего, Он творец и истины, и добра. От Него зависит, что становится истиной, что становится добром. Это есть то новое, что принесла Библия и что прямо противоположно эллинской мудрости. Сократ в диалоге Платона говорит, что святое свято не потому, что его любят боги, но что именно потому, что святое свято, боги его любят<sup>25</sup>. Декарт почувствовал (частью до него Дунс Скот), что нового принесла Библия, и в письмах писал, что от всемогущества Бога зависит [всякое установление] всякий принцип истины и добра.

Но тут поднимается в нашей душе возражение. Если Бог выше истины и добра, если то и другое зависит от Его воли, то ведь Бог может сделать истиной нечто абсурдное и установить, как нравственный закон нечто безнравственное. Как можно вынести мысль о таком безграничном произволе Бога? Где же тогда гарантии порядка? Нет, назад к вечным, ненарушимым принципам разума и морали!

И если в душе многих из нас поднимается такое возражение, то и от ученых философов вы услышите то же самое. Привожу почти наудачу цитату из одного очень искреннего и очень почтенного французского философа конца прошлого века по поводу мнения Декарта: «Отстоять независимость Существа в себе. Очень хорошо. Но берегитесь. Произвол, каприз компрометируют его тоже. И назовете ли вы свободой и могуществом волю и созидание абсурда?»<sup>\*</sup>

И вот, не повторяем ли мы тем самым жеста Адама, не протягиваем ли мы руку к Дереву Познания Добра и Зла? Ибо откуда эта мысль, этот страх, что произвол, божественный произвол — это зло и что, где нет необходимости, там хаос. Ведь до жеста Адама не было надобности в самом различении добра и зла, ибо не было зла, а все было «добро зело»<sup>26</sup>: и Божий произвол, и произвол человека, созданного по образу и подобию Божию.

Какая же сила внущила Адаму укрыть от Бога среди деревьев свою наготу, которой прежде не было стыдно, ибо она была только прекрасна, и какая сила внущила человеку укрыться от творческой, благостной свободы Бога за введенными нами же самими стенами «вечных, самоочевидных истин»<sup>27</sup>?

И когда средневековые философы жаждали превратить веру в знание, то они и не подозревали, что тоже повторяют жест Адама.

---

\* Ollé-Laprune L. La Raison et le rationalisme. <Paris : Perrin, 1906>. P. 70–71 (примечание А. М. Лазарева).

А между тем вера не только не есть низшая форма знания, но вера отменяет знание.

Знание, не то знание, которое было и у первого человека, когда Бог, создав животных, привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, а как назовет человек всякую душу живую, так и имя ей, — так вот, не это знание, а знание, добивающееся доказательств и необходимости, предполагает оглядывание, оглядку. Нужно спрятаться, отдать себе отчет в том, что есть, чтобы сообразоваться с тем, что есть, и не идти вперед, пока не выяснен путь. Но вот Апостол рассказывает, что когда Бог сказал Аврааму идти в Обетованную Землю, то Авраам пошел, не зная куда<sup>28</sup>. И он не имел нужды в знании: ибо там, куда он придет и потому, что он туда придет, там то и будет Обетованная Земля.

Авраам поверил, и вот все определения истины, данные Аристотелем, опрокинуты. Это не человек приспособляется к вещам и подчиняется им, а вещи приспосабливаются к человеку и подчиняются ему. [И вот истина] Истина веры не оглядывается назад, а глядит вперед. «...Даже во все и глядеть не надо, а, закрыв глаза, идти, куда придется, ни о чем не загадывая, никого не спрашивая, ни о чем не тревожась, не тревожась даже о том, что, при вашем движении, вы не приспособились к тем “законам”, большим и малым, в соблюдении которых люди и вы сами видели условия возможности истин и открываемых истинами реальностей. Вообще, забыть о страхах, опасениях, тревогах...»<sup>29</sup>

Или вот иллюстрация. «В ложу театра вошла королева со своими придворными дамами. Королева села, не оборачиваясь. И, так как она села, то под ней оказалось кресло. Дамы обернулись предварительно и, когда убедились, что кресла пододвинуты, сели. Королеве, чтобы знать, не нужно оглядываться, справляться. Для нее и “логика” особая: кресло является, потому что она садится. Обыкновенные же люди садятся, когда есть кресло»<sup>30</sup>.

Этими иллюстрациями стремится Шестов приблизить к нашему сознанию предельную противоположность истин разума и истин [Откровения] откровений, знания и веры.

Библия ввела в мир новую, неслыханную идею истины сотворенной, истины, которой Создатель распоряжается, как Он ее понимает, и которая послушно исполняет волю своего Господина, а ей противоположна истина знания, которая хочет быть и которую мы считаем несотворенной, предвечной, необходимой, охватившей нерушимым железным объятием все, что, было, есть и будет. Человек, соблазненный ею, завороженный ею, к ней идет спрашивать и от нее ждет ответа. Где-то в глубине бытия уже все [выражено] выражено, уже вся истина положена, и нам, чтобы познавать, нужно спрашивать. <<Мы спрашиваем, какова скорость звука, каковы те или другие химические реакции и многое другое в этом роде. Наша наука накопила множество ответов, определенных, истинных. И вот мы заключаем: чтобы получить истину, всякую истину, нужно спрашивать. Поэтому мы спрашиваем — есть ли Бог, бессмертна ли душа, свободна ли воля <(три вопроса, к которым, по Канту, сводится вся метафизика)>, заранее убежденные, что и на этот раз, как и прежде, если не станем спрашивать, у нас не будет истины ...»<sup>31</sup> Скажут, Бог есть, значит есть, скажут нет — значит нет, и нам уж ничего не остается, как покориться. Но «разве можно кому-нибудь или чему-нибудь передать свое право на Бога, на душу, на свободу? А ведь спрашивая, это право мы передаем кому-то! И кому? Кто тот, кто выманил или похитил у нас нашу душу и нашего Бога? И почему он (или оно), которому нет никакого дела до нас, которому ни до чего дела нет, которому все равно, присвоил себе право выносить решение о том, что для нас всего на свете важней?»<sup>32</sup>.

И вот раз спросили, то значит к той извечной Истине-Необходимости обратились, от какой другого ответа и получить не могли, как того, что Бога, души и свободы нет, и [вот] тогда мы уже осуждены, вернее сами себя осудили.

Но не кошмар ли [эта мысль об извечной истине] власть этой предвечной истины, все то вырешившей за нас и против нас самое важное для нас? Бывает, что, еще не пробудившись от сна, мы чувствуем, что то, что происходит с нами, не есть подлинная действительность, но сновидение, которое ценой известного усилия мы могли бы отбросить от себя. Если бы спящий сохранил мысль о законе противоречия, то он должен был бы сказать себе, что его суждение о том, что он спит и что его действительность есть действительность только сновидения, таит в себе противоречие и поэтому должно быть рассматриваемо как ложное: ибо ведь это во сне ему мнится, *что он спит и видит сон...* Но когда сон обращается в кошмар, тогда только внезапно приходит абсурдная, нелепая мысль — признают за абсурд, за нелепость, потому что она заключает в себе противоречие — так вот тогда приходит эта абсурдная мысль, что эта действительность не есть подлинная действительность, но сновидение, ложь, иллюзия. И вот сразу мы перед дилеммой: что выбрать? Кошмарную действительность или абсурд? Кошмарная действительность [причиняет боль всему нашему существу] посягает на все наше существо; а допущение абсурда посягает на разум. Во сне, как известно, человек избирает абсурд: перед ужасом кошмара страх оскорбить разум теряет над нами всякую власть, и мы пробуждаемся. [Отчего же.] Но в бодрственном состоянии «порядок» — другой. Мы «принимаем» все, [как бы постыдно, как бы отвратительно, как бы ужасно] каким бы постыдным, каким бы отвратительным, каким бы ужасным ни предстало перед нами то, что мы должны принять, лишь бы разум не был оскорблен, равно как и «принцип противоречия», который его оберегает. Почему же мы не заподозрим, что и в нашей действительности, чтобы развеять ее кошмар, нужно решиться пренебречь законом противоречия, как пренебрег им сновидец. Что, спрашивает Шестов, если закон противоречия и есть тот ангел с огненным мечом, который по-

ставлен у врат Эдема после грехопадения нашего праотца Адама<sup>33</sup>?

В таком случае понятно, почему Шестов утверждает, что философия не есть оглядка<sup>34</sup>, не есть рефлексия, не есть и не может быть наукой, ибо все это зиждется на законах логики, — и понятно, почему он говорит, что философия есть борьба против самоочевидностей, преодоление вечных истин.

Преодолеем, и станет вера на место знания, и, по слову Писания, для нас не будет ничего невозможного.

Но, ведь скажут, кошмар продолжается. Значит, веры нет. Но Шестов ответит:

<...>

[И] Может быть, борьба есть начало, есть преддверие веры. Позитивисты могут сказать Шестову, что они не склонны к борьбе против самоочевидности, что худо ли, хорошо ли, они приспособляются, как могут, к той действительности, которую познает наша наука и наш разум. И они вправе будут заявлять так. Но те, кто говорит о вере, для кого Библия есть книга Откровения, должны бы услышать, почувствовать, что ведь это он о том говорит, что им близко, и так говорит, как об этом только и можно говорить.  
[Закончую]

Шестов в своей книге «На весах Иова» приводит слова Паскаля: «Мы все беспечно бежим в пропасть после того, как поставили что-то перед собою, чтобы не видеть ее»<sup>35</sup>. Не знаю, правильно ли дополню я Паскаля, как его понимает Шестов, но, может быть, я передам правильно мысль самого Шестова, если скажу, что Паскаль, вероятно, мог прибавить: «Мы бежим в пропасть, и видим ее, потому что заслонились от Бога вечными истинами разума».

## Примечания

- <sup>1</sup> Этот текст Лазарев прочитал в виде доклада 14 марта 1936 г. на заседании Русского академического союза, посвященном 70-летию Шестова (См.: «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». С. 402). Он включен в сборник статей Лазарева «*Vie et connaissance*» (Paris : Librairie philosophique, 1948. Р. 9–20). Опубликован на языке оригинала М. Раевым (Шестов А. Материалы Бахметевского архива / публ. М. Раева // Евреи в культуре русского зарубежья : сборник статей, публикаций, мемуаров и эссе, 1919–1939. Вып. II. Иерусалим: Фонд им. Эвы Минскер де Виллер, 1993. С. 102–114), а также В. Хазаном в книге «Усердный толкователь шестовской беспочвенности» (С. 367–372). Печатается по автографу (манускрипты) (Bakhmeteff Ms. 19).
- <sup>2</sup> Шестов А. О втором измерении мышления (*Exercitia spiritualia*) // Современные записки. 1930. № 43. С. 312.
- <sup>3</sup> У Шестова: «... отчего то, что есть, не соответствует тому, что мы хотели бы, чтобы было?» (Шестов А. О втором измерении мышления (*Exercitia spiritualia*) // Современные записки. 1930. № 43. С. 317).
- <sup>4</sup> Идея из трактата итальянского теолога-схоласта Петра Дамиани (Petrus Damiani, ок. 1007–1072) «О божественном всемогуществе» («*De divina omnipotentia*», ок. 1065), в котором он доказывает, что законы логики (в том числе и закон противоречия) истинны лишь в контексте тварного мира и не имеют силы над абсолютно свободной волей Божества, пребывающего не во времени, но в вечности, и потому способного к проявлению своей мощи как по отношению к настоящим, так и по отношению к будущим и даже к прошлым событиям. К этому рассуждению итальянского схоласта часто обращался Шестов.
- <sup>5</sup> Речь идет об Анри Бергсоне.
- <sup>6</sup> Шестов А. Скованный Парменид. Об источниках метафизических истин. Париж: YMCA-Press, 1932. С. 36.
- <sup>7</sup> Желающего судьба ведет, нежелающего тащит (*лат.*). Фраза, принадлежащая греческому стоику Клеанфу, впоследствии приведенная римским философом Сенекой в его «Нравственных письмах к Луцилию».
- <sup>8</sup> Санд Жорж. Гамлет (перевод Р. М. Хин) // Сборник на помощь учащимся женщинам. М. : Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерёв и К°, 1901. С. 83.
- <sup>9</sup> Шестов А. Шекспир и его критик Брандес. СПб. : Типография А. М. Менделевича, 1898.
- <sup>10</sup> Шестов А. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь). СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1900.
- <sup>11</sup> Шестов А. Достоевский и Ницше (философия трагедии). СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1903.
- <sup>12</sup> Пс. 129:1.

- <sup>13</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Нитше (философия и проповедь). С. 209.
- <sup>14</sup> Шестов Л. Неистовые речи. Об экстазах Плотина (О добродетелях и звездах) // Версты. 1926. № 1. С. 116.
- <sup>15</sup> Горе побежденным (*лат.*).
- <sup>16</sup> Шестов Л. Начала и Концы. СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1908. С. 57.
- <sup>17</sup> Там же. С. 192.
- <sup>18</sup> «Единое на потребу» — «единственно необходимо», восходит к евангельскому попечению о спасении бессмертной души (Лк. 10 : 41–42).
- <sup>19</sup> Речь идет о рецензии Шестова «Athènes et Jérusalem» (Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1935. № 11/12. P. 305–349; 1936. № 1/2. P. 32–79), написанной на книгу Этьена Жильсона «L'esprit de la philosophie médiévale» («Дух средневековой философии», 1932). Впоследствии она составила 3 часть книги Шестова «Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophique religieuse» / trad. de Boris de Schloezer. Paris : Vrin, 1938. На русском языке книга «Афины и Иерусалим» увидела свет в 1951 г.
- <sup>20</sup> Лазарев неточно воспроизводит фразу Б. Паскаля, которую Шестов повторяет в своих сочинениях «На весах Иова», «Афины и Иерусалим». См. 18-ю сноска к статье Лазарева «Солнце Спинозы (По поводу 250-летней годовщины его смерти)».
- <sup>21</sup> Определение, с помощью которого Б. Спиноза в «Политическом трактате» («Tractatus politicus», 1677) формулировал назначение философии: «Non indignari, non admirari, sed intelligere» (*лат.*).
- <sup>22</sup> У Шестова: «Но нет вовсе никакой нужды, чтобы однажды бывшее стало не бывшим в чувственном, конечном мире < ... > Практический разум придумал другое, много лучшее: он “внутренне”, “духовно”, через раскаяние сделает однажды бывшее не бывшим < ... > Но ведь раскаяние потому и есть раскаяние, что оно не может жить в мире со свершившимся» (Шестов Л. Скованный Парменид. С. 67).
- <sup>23</sup> Из стихотворения А. С. Пушкина «Воспоминание» (1828).
- <sup>24</sup> Лазарев апеллирует к шестовской интерпретации образа библейского Иова, согласно которой ветхозаветному праведнику было возвращено все утраченное, а страдания стали небывшими.
- <sup>25</sup> Речь идет о диалоге Платона «Етифрон»: «... между богоугодным и благочестивым существует полное различие: одному свойственно быть любимым, потому что его любят, другое любят, потому что ему свойственно быть любимым» (11, а).
- <sup>26</sup> «Добро зело» — славянский перевод слов Бога, любящегося собственным созданием (Быт. 1:31): хорошо весьма. 27 афоризмов Шестова были опубликованы в журнале «Числа» (1930. № 1. С. 169–188) под общим на-

званием «Добро зело (из книги “Exercita spiritualia”)», впоследствии они вошли в книгу «Афины и Иерусалим».

<sup>27</sup> Шестов Л. Скованный Парменид. С. 52.

<sup>28</sup> См.: Евр. 11 : 8.

<sup>29</sup> Шестов Л. Скованный Парменид. С. 24.

<sup>30</sup> Шестов Л. На весах Иова (странствование по душам). Париж: Современные записки, 1929. С. 168.

<sup>31</sup> Шестов Л. О втором измерении мышления (Exercitia spiritualia). С. 315.

<sup>32</sup> Там же. С. 316.

<sup>33</sup> См.: Шестов Л. На весах Иова. С. 334.

<sup>34</sup> В статье «Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль)» (Русские записки. 1938. № 12. С. 126–145; № 13. С. 107–116) Шестов пишет: «...у нас (с Гуссерлем. — К. В.) разгорелся горячий спор по вопросу — что такое философия? Я сказал, что философия есть великая и последняя борьба — он мне резво ответил: Nein, Philosophie ist Besinnung» (№ 12. С. 133). Рациональной философии и пониманию философии как «Besinnung» — рефлексии, оглядки — Шестов противопоставляет экзистенциальную философию, в основе которой лежит представление о философии как о борьбе.

<sup>35</sup> У Шестова: «Nous courrons sans souci, — это уже рассказывает не аббат, а Паскаль сам, — dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir» (Шестов Л. На весах Иова. С. 272).

Примечания Ксении Ворожихиной

## Лев Шестов

(К его семидесятилетию)<sup>1</sup>

Лев Шестов родился 13-го февраля 1866 г. в Киеве, где окончил гимназию, а потом юридический факультет со степенью «кандидат прав». Но его влекла не юриспруденция, а философия, и в дальнейшем это — жизнь уединенного мыслителя, посвященная философским трудам. Только в последние лет пятнадцать к философскому писательству присоединяется чтение лекций по философии на русском историко-филологическом факультете в Париже. А ближе на вопрос о биографических данных нужно ответить перечнем тем и дат его философских трудов<sup>1</sup>, ибо подлинная

---

Вот они: «Шекспир и его критик Брандес», 1898; «Добро в учении Толстого и Ницше», 1900; «Философия трагедии» (Достоевский и Ницше), 1903; «Апофеоз беспочвенности» (Опыт адогматического мышления), 1905; «Начала и Концы», 1908; «Великие Кануны», 1910; «Власть Ключей», 1923; «На весах Иова» (Странствования по душам), 1929 (Почти три четверти этой книги были напечатаны в «Современных Записках»). «Скованный Парменид» (об источниках метафизических истин). Из журнальных статей нужно отметить две больших работы в «*Revue Philosophique*»: «Dans le taureau de Phalaris» в первых двух книжках 1933 г. и «Athènes et Jérusalem», 1935–1936 гг. Наконец, на днях выйдет, если уже не вышел, его большой труд на французском языке (в переводе

жизнь Шестова — в его философских борениях. И те строчки из «Мцыри», которые Шестов приводит, говоря о Толстом, хочется применить и к нему: он знал всегда

... одной лишь думы власть,  
Одну, но пламенную страсть...<sup>2</sup>

Меняются его темы, материалы, источники вдохновения: Шекспир, Ницше, Толстой, Достоевский, Плотин, Паскаль, Лютер, Кирхегардт. Но всегда исходный пункт его философии — трагизм человеческого существования, «вечное рыданье земли, теряющееся в вечном безмолвии небес» (Жорж Занд)<sup>3</sup>. Или еще — как определял стоик Эпиктет — «начало философии есть сознание человеческого бессилия пред Необходимостью»<sup>4</sup>. Но если и эллинские мудрецы, и философы Нового времени (были, конечно, и исключения) видят исход в том, чтобы смиренно покориться неизбежности, в этом смирении видеть свою добродетель и в этой добродетели находить свое «высшее благо», то Шестов не может примириться с Необходимостью, какие бы возвышенные обличия она ни принимала: с необходимостью, которой пронизаны самоочевидности разума, истина, логика, не больше, чем с внешним принуждением. Он не хочет идеализировать необходимость. Он отвергает всякие моралистические утешения, всякий морализирующий идеализм: лучше уж самый прямолинейный материализм! Он хочет выявить подлинный лик необходимости, бездушный и неживой. Ибо когда во всем своем нестерпимом ужасе предстанет перед нашим сознанием ее кошмарное царство, может вдруг зародиться мысль, ощущение: не «наваждение» ли ее власть, не наваждение ли так называемая «естественная необходимость» и самоочевидность

---

с рукописи, еще не изданной): «Kierkegaard et la Philosophie Existentielle». Большинство его книг переведены на французский, немецкий, английский, голландский (частью и на японский) языки (прим. А. М. Лазарева).

истин разума, не тот ли «грех», который совершил первый человек, когда, соблазненный плодами с древа познания добра и зла, *познал Необходимость и утерял свободу?* Как в кошмарном сновидении самый ужас пред кошмаром может вызвать у спящего порыв к пробуждению, так для Шестова именно предельно-трагическое, последний ужас, безнадежность, есть начало философии.

Но это уже не научообразная философия, послушная самоочевидностям разума, а философия как «*борьба и преодоление самоочевидностей*»<sup>5</sup>. Конечно, касаться в краткой заметке тем Шестова значит только называть их. Шестов не объявляет просто похода против разума и логики: здесь, на отмели времен, где нужно сообща вести борьбу за существование, нужны общеобязательные истины науки, как нужны нормы морали. Но он восстает против захвата разумом власти там, где речь идет о «последней» истине, о «едином на потребу»<sup>6</sup>, т. е. в философии.

Все мы равно, философы и профаны, исповедуем убеждение, что истина исторгает наше признание, что она *принуждает*, хотим мы ее или нет, ибо она зависит не от наших желаний, не от того, что мы хотели бы, чтобы было, а от того, что на самом деле *есть*. Но Шестов этой *принудительной* истине, которая глуха к человеческим зовам, воплям и проклятиям, которой ни до кого и ни до чего нет дела, противопоставляет иную истину и говорит в философии не о таком видении, не о таком, «который видит то, что есть», а о таком, «при котором то, что он видит <...> по его воле становится тем, что есть»<sup>7</sup>. Истине как обнаружению необходимости Шестов противопоставляет истину, которая есть осуществление безмерной творческой свободы. Истинам разума — истину «откровенную», эллинской мудрости — Библию, Афинам — Иерусалим. Библия не считается ни с какими самоочевидными принципами, ни с какими вечными истинами. Там и над истинами есть Хозяин, и для Бога нет ничего невозможного. Бог может и однажды бывшее сделать небывшим, как Он вер-

нул Иову здоровье, богатство, детей. Истины не «вечные», а «с сотворенные» и потому всегда, как все сотворенное Богом, благостные, служат Богу и человеку. Когда Бог сказал Аврааму идти в Обетованную Землю, то Авраам пошел, не зная куда. И он не имел нужды в знании, не имел нужды справляться, что есть: ибо там, куда он придет, и потому, что он туда придет, там-то и будет Обетованная Земля.

Можно подумать, что здесь у Шестова знакомый путь обращения от философии к религии. Но совершенно исключительная своеобразность и трудность мысли Шестова в том, что в Библии он видит источник не только религиозной, но и философской истины. Так, например, в рассказе книги Бытия о грехопадении заключена для него уже метафизика познания. Скажут, что Шестов смешивает разные планы духовной жизни и посягает на автономию философского познания. Но там, где дело идет о *последней истине*, не есть ли разделение этих планов — действие все того же древнего искушения и не приводит ли оно в результате к тому, что и «Откровение должно оправдаться пред разумом — иначе никто с ним считаться не будет»?<sup>8</sup>

В мышлении Шестова есть нечто освобождающее и глубоко волнующее. Припоминается то, что он говорит о самом страшном в трагическом опыте Паскаля: «... чувствуешь под собой раскрывшуюся бездну < ... > кажется, все кончилось. И точно, что-то кончилось, но что-то и началось. Пришли новые, непостижимые силы, пришли новые откровения»<sup>9</sup>. Философия Шестова есть, конечно, стремление прорваться к иному *опыту*. Если при этом Шестов ставит под вопрос то, что мы склонны считать незыблыми принципами всякого философствования, то и тогда, и даже *par excellence* тогда, его пафос есть истинно философский пафос. Его мышление исключительно оригинально, но у него (и это — характерная черта его духовного облика) ревность об идее и ее судьбе вытесняет из сознания притязание на авторство. Он всегда как бы уходит в тень и выдвигает на первый план тех, кто, по его мнению, уже

до него сказал то же самое. Таково в частности его отношение к Достоевскому и Кирхегардту. Русская художественная литература (Достоевский, Толстой) владеет думами Шестова с первых опытов его философствования. Он пла-менеет ее настроенностью и считает, что она есть самое ценное воплощение русской философской мысли. Но когда он проблематику знания, которая есть его тема, целиком относит к Достоевскому, то все же то, что Достоевский сказал *до* Шестова, обретает свой полный смысл только *после* того, как попадает в магнитное поле шестовской мысли. Или: об «отстранении этического»<sup>10</sup> у Кирхегардта, которого Шестов до последних годов едва знал по имени, т. е. об отстранении добра, когда добро посягает стать на место живого Бога, Шестов нередко рассказывает так, как если бы он, Шестов, никогда не заканчивал уже один из своих самых ранних трудов словами: «Добро не есть Бог. Нужно искать того, что выше добра. Нужно искать Бога»<sup>11</sup>. А между тем и «отстранение этического» и многое другое Шестов проводит с упорством и смелостью, которых не хватало Кирхегардту, не раз отступавшему.

Но если Шестов не притязает на исключительную оригинальность, то она все же — удел его *malgré lui*<sup>12</sup>. В пьесе Ибсена корона достается тому из «претендентов на престол», который есть законный претендент и у которого есть своя «королевская идея»<sup>13</sup>. У Шестова тоже есть своя «королевская идея», потому что он — философ «Божьей милостью».

## Примечания

- <sup>1</sup> Впервые статья опубликована в журнале «Современные записки» (1936. Кн. 61. С. 213–216); вышла отдельной брошюрой *Lazarew A. Leo Schestow* (Graz : Verlag Schmidt, 1950) на немецком языке в переводе Г. Руффа.
- <sup>2</sup> См.: Шестов А. Ясная Поляна и Астапово: К двадцатипятилетию со дня смерти А. Толстого // Современные записки. 1936. Кн. 61. С. 217–230.
- <sup>3</sup> Санд Жорж. Гамлет (перевод Р. М. Хин). С. 83.
- <sup>4</sup> Шестов А. Скованный Парменид. С. 63.
- <sup>5</sup> См.: Шестов А. На весах Иова. С. 325.
- <sup>6</sup> См. 18 сноска к статье Лазарева «Философия Льва Шестова».
- <sup>7</sup> Шестов А. Скованный Парменид. С. 36.
- <sup>8</sup> Шестов А. На весах Иова. С. 344. Первоначально напечатан в виде статьи: Шестов А. Что такое истина (Об этике и онтологии) // Современные записки. 1927. Кн. 30. С. 295.
- <sup>9</sup> Там же. С. 289.
- <sup>10</sup> «... отстранение этического у Кирхегардта... » — важнейшая идея СёренаКьеркегора, которой посвящено сочинение «Страх и трепет» (1843). Иллюстрацией этой идеи служит библейский сюжет о жертвоприношении Авраамом Исаака (Быт. 22 : 1–2). Оправдать Авраама, услышавшего Божий глас и решившегося на сыноубийство, с точки зрения этики и разума невозможно. История праотца Авраама показывает, что этическое как всеобщее, как соответствующее нормам и законам, является препятствием для веры; условием веры, обретения божественного и прорыва к Абсолютному является его «отстранение». «Рыцарь веры» превосходит опосредующее этическое как всеобщее в своем непосредственном обращении к Богу. Кьеркегору посвящена книга Шестова «Киргегардт и экистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)» (1939).
- <sup>11</sup> Шестов А. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь). С. 209.
- <sup>12</sup> Вопреки его воле (*фр.*).
- <sup>13</sup> Речь идет о пьесе Г. Ибсена «Претендент на престол» (1863). Шестов часто обращался к творчеству норвежского драматурга в своих сочинениях, ему посвящена статья философа «Победы и поражения (Жизнь и творчество Генриха Ибсена)» («Русская мысль». 1910. Кн. IV. С. 1–30; Кн. V. С. 1–38).

Примечания Ксении Ворожихиной

---

<Рецензия на книгу:>

## «L’Athènes et Jérusalem» Льва Шестова<sup>1</sup>

В своей недавно появившейся книге «Athènes et Jérusalem»\* с подзаголовком «Un essai de philosophie religieuse» Лев Шестов с не знающей отдыха энергией и страстью, отличающими этого мыслителя, снова и снова обращается к противостоящей ему проблеме и ищет на новых подступах к ней сломить сопротивление. И это напряжение и страсть не только черты его философского и писательского темперамента. Философия и по существу есть для него не бесстрастное умозрение, помещающееся вне или возносящееся над вещами, и не рефлексия, не «оглядка» (у немцев *Besinnung*)<sup>2</sup>, а борьба, нечто от той «последней и величайшей борьбы», которая по цитируемому им слову Плотина «предстоит нашим душам»<sup>3</sup>.

Между тем, когда более 40 лет тому назад появилась первая книга Шестова «Шекспир и его критик Брандес», а вскоре затем «Добро в учении Толстого и Ничше» и «Достоевский и Ничше (Философия трагедии)», то по источникам и материалам его вдохновения могло на первый взгляд показаться, что эти книги являются собою

---

\* Книга появилась в июне 1938 г. в издательстве «Librairie philosophique J. Vrin» Paris (прим. А. М. Лазарева).

некоторый род философского анализа великих произведений художественной литературы, а не мысль, направленную на некую основную проблему философии. Ведь и привлечение Ницше не меняло много в этом отношении, ибо в ту пору (конец XIX-го в.) сам Ницше еще не был в полной мере обращен в собственность философии, по крайней мере, академической. Но на самом деле уже в первых своих книгах, даже прямо в первой, Шестов поднимает ту проблему, которая стала судьбой его философии. Любопытно, что это не укрылось от рецензента бельгийского журнала *Hermes*, который в своем отзыве на другую книгу Шестова («*Kierkegaard et la philosophie existentielle*» (Vrin. 1937)) замечает: «Тонкий ум, искрящийся светом, писатель Лев Шестов в ту пору, когда он анализировал Достоевского, Ницше и Толстого, не думал, без сомнения, что придет день, когда его философская критика их творчества включится в то течение мысли, которое предназначено обновить самую постановку проблемы познания»\* («*Hermes*». Janv.<ier>. 1938. Р. 118)<sup>4</sup>.

Но нужно наперед сказать, что подход Шестова к этой проблеме столь необычен и проблема под его руками приобретает столь нежданный и предельно парадоксальный вид, что можно не воспринять ее надлежаще, не услышать по-настоящему его вопроса, даже пройти мимо или отмахнуться [от вопроса], как от интеллектуальной причины одинокого ума. И чтобы почувствовать вопрос Шестова, чтобы понять, что для философии, если она притязает быть исследованием «корней всего существующего» (<*ριζώματα πάντων*>), здесь есть подлинный, неустранимый вопрос, нужно особое усилие мысли; может быть, да-

---

\* «*Esprit subtil, écrivain lumineux, Léon Chestov ne croyait pas sans doute à l'époque où il analysait Dostoievsky, Nietzsche ou Tolstoï que sa critique philosophique de leur œuvre s'inspirait un jour dans un courant de pensée destiné à renouveler la position même du problème de la connaissance*» (прим. А. М. Лазарева).

же больше — нужно то, в чем один большой современный философ видел роль философии: «Сделать насилие над нашим духом»<sup>\*\*5</sup>. Или, может быть, если не всегда, то часто, очень часто нужно еще иное. Нужно не в созерцании и умозрении, не в гегелевской «denkende Betrachtung der Gegenstände»<sup>6</sup>, а из глубин своего опыта существования остро, до боли, до содрогания ужаса и отчаяния почувствовать трагичность человеческой судьбы, «бессилие человека перед Необходимостью»<sup>7</sup> (Эпиктет), и особенно самое нелепое и бессмысленное, самое страшное и почти противовественное — вечную тайну, вечную непроницаемость, закрывшую «доступ человеку к тому, что для него нужнее и важнее всего»<sup>8</sup> — нужно почувствовать все это, чтобы из самой безмерности ужаса и отчаяния родился порыв к тому, что Киркегаард называл «безумной борьбой о возможности»<sup>9</sup> и чему у Шестова соответствует тоже безумный на суд разума порыв и к «преодолению самоочевидностей», сковывающих человека; и прежде всего, чтобы рождалось подозрение, не «поражены ли наши подходы к истине и предъявляемые к ней требования в самом корне каким-то пороком»<sup>10</sup>.

Но мысль Шестова не впадает просто в русло того, что после Канта называется «kritikой познания», или «теорией познания». Ибо для Шестова критика познания начинается там, где для Канта и критической философии она останавливается. Кант задается вопросом, как возможно логически обосновать те всеобщие и необходимые положения («как возможны синтетические суждения априори»?), которые составляют фундамент всего здания нашего познания. Но Кант и «критическая» философия после него столь же мало, как Лейбниц, Спиноза и вообще представители «догматической» философии до него, поднимает вопрос о том, действительно ли необходимость есть

<sup>\*\*</sup> «Faire violence à l'esprit» («Evol.<ution> créatrice», p. 32) (прим. А. М. Лазарева).

признак истины и действительно ли наше познание как таковое в своей структуре, вот в этой своей пронизанности необходимостью является подлинным и даже единственным источником истины. Для Канта не менее, чем для Аристотеля и Спинозы, идеал познания осуществляется тогда, когда оно упирается в необходимость. Шестов приводит «единственное в своем роде по откровенности признание Канта: опыт, который довольствуется тем, что показывает нам, что существует, но не говорит нам, чтобы существующее необходимо должно было существовать так, а не иначе, этот опыт не дает нам подлинного познания; он не только не удовлетворяет, а скорее раздражает наш разум, который жадно стремится к всеобщим и необходимым суждениям»<sup>11</sup>.

Но не только философия, одинаково «критическая» и «догматическая», но и наша наука, и обыденное мышление, как бы ни расходились все они нередко между собой в том, что именно они почитают за истину, совершенно согласно исходят, как из чего-то само собою разумеющегося, что истина по самой сущности своей обладает характером необходимости, и если спорят, то только о том, чьему утверждению присущ этот делающий его истиной признак. Словом, все мы, философы и профаны, равно исповедуем убеждение, что раз мы спрашиваем, то, значит, уже наперед мыслим, что истина, раз она открылась, принуждает нас к признанию ее. Истина не спрашивает нас, хотим мы ее или нет. Это мы, когда хотим познать истину, спрашиваем, ставим вопросы, и, когда ответ получен, нам остается подчиниться, ибо истина не зависит от наших желаний, от того, что мы хотели бы, чтобы было, а определена, определена раз и навсегда, тем, «что “дано”, что на самом деле “есть”, что можно видеть — пусть это будет умственным взором»<sup>12</sup>. Отсюда и очевидность как критерий истины. Все преходит, но истина вечна и неизменна. И вечны не только те истины, которые существуют от века, «vérités de raison»<sup>13</sup>, как называл их Лейбниц (напр. <имер>, закон противоречия),

но и те истины, которые возникли в определенный момент, т. е. простые констатирования фактов, «vérités de fait»<sup>14</sup>, по Лейбничу. «“Что Сократ выпил чашу яда, это, правда, случилось в действительности один раз, но историческая истина, что это так было, будет существовать на все времена, независимо от того, забудут ее или нет, — вот что читаем мы в книге одного очень известного современного философа. Никто никогда не будет иметь права сказать: “Нет, это не так, этого не было. Сократ не был отравлен”, — идет ли дело об отравлении Сократа или об отравлении бешеной собаки, это разницы не составляет. Вечная истина, совсем как Необходимость, из которой она проистекла, не слушает и не поддается увещанию… Что отравили Сократа или что отравили бешеную собаку, это ей абсолютно все равно»<sup>15</sup>. Никто ничего не может в этом изменить. Сам Бог должен склониться пред этой истиной, ибо «однажды бывшего сам Бог не может сделать небывшим»<sup>16</sup>.

И вот Шестов обращается против всего этого строя мыслей. Истине, которой [должен подчиниться] сам Бог, сотворивший небо и землю, но не сотворивший истины, должен подчиниться, истине вечной, несотворенной, Шестов противопоставляет истину, сотворенную, как все, Богом; истине принуждающей, [истине,] равнодушной к нашим зовам, мольbam и проклятиям, [Шестов противопоставляет] истину благостную, как все сотворенное Богом, истину, которая служит человеку и своему Хозяину — Богу.

Кажется, что Шестов здесь разрушает самое понятие истины, что здесь в область истины открывается доступ всяческому произволу. Вокруг толкования учения Шестова об истине накопилось немало недоразумений. Шестова причисляли [и] к «презирателям разума». Нужно поспешишь оговориться, что Шестов прежде всего и не думает отрицать, что истина принуждает. Он не меньше, чем другие, знает и, может быть, более болезненно, чем другие, чувствует ее принуждение, но он подчиняется ей, как подчиняются всякой силе, поскольку не могут ее сломить. Но вековая

традиция в учении об истине идет дальше. Вечные истины, учил Лейбниц, которого цитирует Шестов, не довольствуются тем, чтобы принуждать; они осуществляют нечто еще гораздо более важное: они «убеждают»<sup>17</sup>. А в наше время очень обычно изображают эту мысль Лейбница так, что одно — дело подчиняться игу, а другое — вольно склоняться перед светом истины<sup>18</sup>. Словом, истине не просто покоряются, но, что бы она ни несла нам с собой, ее торжественно и коленопреклоненно венчают на царство, как если бы она была «помазанником Божиим». Пусть она несет нам самое худшее, наш долг — признавать ее. Этого требует наше достоинство, как существ разумных, наше мужество, наша честь. Или мы станем, как рабы, поднимать мятеж, плакать, вопить, проклинать? Так разум, стоящий на страже истины, и этика равно требуют от нас не просто подчинения истины, но и преклонения перед ней главы.

«Человек, который уступает силе, есть раб; человек, который склоняется перед истиной, которую он понял, признает себя в силу этого солидарным с этой истиной и свободно делает ее своей»<sup>19</sup>.

И опять-таки Шестов совсем не объявляет похода против разума и этики, совсем не делает своими модные одно время лозунги о «банкротстве науки». Он знает, что в мире, где нужно сообща бороться за существование, нужны общеобязательные, принудительные истины, нужны обобщения науки, и в общежитии нужны [нравственные] моральные нормы. Здесь на отмели времен, приходится приспособляться, уступать принуждению, спрашивать. Но чего Шестов не приемлет — это мысли, что и последняя, метафизическая истина, та, которая говорит о «едином на потребу»<sup>20</sup>, тоже принуждает, тоже не спрашивает нас, и что это мы должны спрашивать, а она открывает нам то, что где-то в глубине бытия навеки вырешено без нас и чему нам остается покориться, даже если оно вырешено против нас.

В положительных науках, в житейском обиходе мы всегда спрашиваем. «Мы спрашиваем, какова скорость звука,

каковы те или другие химические реакции и многое другое в этом роде. Наша наука накопила множество ответов, определенных, истинных. И вот мы заключаем: чтобы получить истину, всякую истину, нужно спрашивать. Поэтому мы спрашиваем, есть ли Бог, бессмертна ли душа, свободна ли воля (три вопроса, к которым, по Канту, сводится вся метафизика)»<sup>21</sup>. Скажут: Бог есть — значит есть, скажут нет — значит нет, и нам уже ничего не остается, как покориться. Но, спрашивает Шестов, «разве можно кому-нибудь или чему-нибудь передать свое право на Бога, на душу, на свободу? А ведь спрашивая, это право мы передаем кому-то! И кому? Кто тот, кто выманил или похитил у нас нашу душу и нашего Бога. И почему он (или оно), которому нет никакого дела до нас, которому ни до чего дела нет, которому все равно, присвоил себе право выносить решения о том, что для нас всего на свете важней?»<sup>22</sup>

## Примечания

- <sup>1</sup> Рецензия на книгу Шестова «Athènes et Jerusalem: Un essai de philosophie religieuse» (Paris : J. Vrin, 1938). Печатается по автографу (машинопись) (Bakhmeteff. Ms. 19). Датировка — [août] 1938. Впервые опубликовано В. Хазаном в книге «Усердный толкователь шестовской беспочвенности» (С. 388–393).
- <sup>2</sup> См. 35 сноска к статье Лазарева «Философия Льва Шестова».
- <sup>3</sup> Фраза Плотина (Enn. I, 6, 7) — «Великая и последняя борьба ожидает души» — второй из двух эпиграфов к 4-й части книги «Афины и Иерусалим» («О втором измерении мышления»).
- <sup>4</sup> Автором небольшой рецензии на книгу Шестова был бельгийский историк философии Etienne Vauthier (См.: «Усердный толкователь шестовской беспочвенности». С. 411–412).
- <sup>5</sup> Имеется в виду Анри Бергсон.
- <sup>6</sup> Определение философии, данное Г. В. Ф. Гегелем, как размышления об объектах.
- <sup>7</sup> Шестов Л. Скованный Парменид. С. 63.
- <sup>8</sup> Там же. С. 7.
- <sup>9</sup> Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 64.
- <sup>10</sup> У Шестова: «... наши подходы к истине и предъявляемые к ней требования поражены в самом корне каким-то пороком» (Шестов Л. Скованный Парменид. С. 7).
- <sup>11</sup> Chestov L. Athènes et Jerusalem: Un essai de philosophie religieuse. Paris : J. Vrin, 1938 P. IX. [Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж : YMCA-Press, 1951. С. 8].
- <sup>12</sup> Chestov L. Athènes et Jerusalem: Un essai de philosophie religieuse. С. XXIV [Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 16].
- <sup>13</sup> Истины разума (*фр.*).
- <sup>14</sup> Истины факта (*фр.*).
- <sup>15</sup> Шестов Л. Скованный Парменид. С. 26.
- <sup>16</sup> Шестов Л. О втором измерении мышления (Exercitia spiritualia). С. 312.
- <sup>17</sup> Chestov L. Athènes et Jerusalem: Un essai de philosophie religieuse. С. XII [Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 10].
- <sup>18</sup> Dauriac L. Contingence et Rationalisme. Paris : Vrin, 1925. P. 302.
- <sup>19</sup> Ibid. P. 362.
- <sup>20</sup> См. 18 сноска к статье Лазарева «Философия Льва Шестова».
- <sup>21</sup> Шестов Л. О втором измерении мышления (Exercitia spiritualia). С. 315.
- <sup>22</sup> Там же. С. 316.

---

## Философский замысел Жюля Лекье<sup>1</sup>

Известно, что верной дружбе Шарля Ренувье<sup>2</sup> обязан Лекье тем, что его имя, как имя философа, не стало добычей забвения. Не будь Ренувье, самые рукописи Лекье, содержащие фрагменты его философии, вероятно, никогда не увидели бы света. Но если это Ренувье призвал философскую мысль Лекье к посмертному существованию, то он же был невольной причиной того, что это было существованием в тени. Ибо случилось так. Философские труды Ренувье «составляют целую библиотеку», а Лекье оставил после себя только фрагменты, начатки, нередко только программные записи того, что он замышлял сделать. И вот, чем настойчивее свидетельствовал Ренувье, сколь многим он обязан Лекье, которого он прямо называл своим учителем; чем больше он оттенял то, что ему представлялось самым важным у Лекье и что он усвоил от него, тем более складывалось впечатление, что философская мысль Лекье, если не целиком, то в существенном воспроизведена в учении Ренувье и что у Ренувье ее можно даже лучше узнать, чем в наследии самого Лекье. Ибо у Ренувье она предстает перед нами не во фрагментарном виде, а разработанная и развитая во всех своих последствиях. Если обращались к само-

му Лекье, то не столько ради него самого, сколько из интереса к Ренувье, к истокам мысли последнего. И, естественно, поддавались склонности понять мысль Лекье через призму учения Ренувье и самому Лекье уделяли место не столько во французской философии, сколько в генезисе философии Ренувье.

А между тем, если интерес к проблеме свободы, несомненно, характеризует философскую мысль во Франции (может быть, более чем иной раз думают), то Лекье принадлежит особое, никем и самим Ренувье не замещенное место в истории французской мысли, если не по тому, что Лекье успел выполнить, то по тому, что отличало самый его замысел, что виртуально заключалось в самом способе его подхода к проблемам. И еще одно. В те годы, когда немецкий идеализм, притязавший быть *философией свободы*, начал проникать во французскую философскую мысль и импонировать своей диалектикой и глубокомыслием, молодой, дальше круга друзей никому неведомый ученик Политехнической Школы<sup>3</sup> набрасывал в глухом углу Бретани такие мысли о свободе и необходимости, о вечности и времени, о Боге и человеке, которые уводили на совсем иные пути, чем те, на которые звал французскую философскую мысль немецкий идеализм. И когда Лекье — ибо это был он — настаивал, что «свобода человека, как и свобода Бога, предполагает абсолютный произвол»<sup>4</sup>, то это не только было далеким от диалектического примирения свободы и необходимости в немецком идеализме, но, пожалуй, было равно мало приемлемым и для друзей, и для противников гегелевской философии. Не удивительно, что через 30 лет после опубликования фрагментов Лекье, Gabriel Séailles, посвятивший ему особую статью, мог озаглавить ее: «Жюль Лекье — неизвестный философ»<sup>5</sup>. Правда, находились и другие, достаточно проницательные, чтобы заинтересоваться Лекье ради него самого. Так, L. Dugas не только опубликовал неизданные фрагменты Лекье и комментировал их<sup>6</sup>, но все снова и снова возвращается к нему. В особенности

в предпосланной новому изданию прежде опубликованных Ренувье фрагментов «биографической заметке» Дюга под этим скромным названием дает многое более того, что обещает: не только биографию, но такое проникновенное изображение «жизни, творчества и гения Лекье»<sup>7</sup>, где биография уже граничит с опытом уловления и самой философской мысли Лекье.

Но работы Сэйля, Дюга и другие появлялись большей частью в книжках разных журналов и неизбежно уносились потоком времени, как все повременное. Книг же и монографий о философии Лекье до сего времени не появлялось, и для большой философской публики Лекье, во всяком случае, все еще оставался «неизвестным философом». И только теперь большой, обстоятельный и во многих отношениях замечательный труд г. Гренье не только восполняет пробел, но, пожалуй, способен открыть период особливого интереса к Лекье\*. Интересно, что г. Гренье улавливает у Лекье и предварение бергсоновой интуиции Durée, и нечто близкое к учению Джемса о «потоке сознания», и другие мысли, которыми Лекье опережал свое время. Но значение труда г. Гренье превышает эти «находки», ибо г. Гренье ставит себе задачей воспроизвести мысль Лекье в ее целом и осуществляет это в совершенно иной, чем у Ренувье, перспективе. Он делает Ренувье упрек, что тот не уделил достаточно места теологии Лекье, как в своей интерпретации его идей, так и в самом выборе опубликованных текстов; более того: что Ренувье, сколько мог, обошел молчанием теологию Лекье как некую слабость большого духа. Но на самом деле «невозможно даже отделить философские идеи Лекье от его идей теологических»<sup>8</sup>, и вслед за В. Jacob<sup>9</sup>, утверждавшим, правда, только программно, что Лекье пришел к философии от рели-

\* Grenier J. La Philosophie de Jules Lequier. Paris: Les Belles Lettres, 1936. M. Grenier опубликовал также особым томом не изданные еще фрагменты Лекье, сгруппировав их систематически. Lequier J. La Liberté. Paris : J. Vrin, 1936. (Примечание А. М. Лазарева.)

гии, г. Гренье развивает мысль, что ключ к решению проблем, занимающих Лекье, нужно искать в его религиозных верованиях и даже, что «все концентрируется в мысли Лекье в направлении к некоей «христианской философии»<sup>10</sup>. И конечно, если говорить не о *теологии* Лекье, а о его религиозных верованиях (выражение, к которому, впрочем, прибегает и г. Гренье), то несомненно, что г. Гренье правильно оттенил основной дефект в той интерпретации, которую мысль Лекье нашла у Ренувье. Равнодушный, чтобы не сказать прямо враждебный, католицизму Лекье, Ренувье стремился, возможно, больше высвободить мысль Лекье из ее связи с его религиозными верованиями и изобразить ее как некую довлеющую себе «философию свободы». Но если, как показывает г. Гренье, неадекватность интерпретации Ренувье состоит в том, что он изобразил философию Лекье исключительно как «философию свободы», то, с другой стороны, можно поставить вопрос, не погрешил ли Ренувье одновременно и *par excès*<sup>11</sup> и *par défaut*<sup>12</sup>, ибо изоляция философии Лекье от его религиозной веры привела у Ренувье к тому, что он и в качестве философии свободы не воспринял ее во всем ее смысле.

Впрочем, много лет позднее, когда кончился, так сказать, «героический период» философского творчества Ренувье; когда тревоги и проблемы, казалось, преодоленные, вновь подняли голову; когда философия самого Ренувье в последний период его творчества, так называемая «последняя философия», все более обращалась в сторону религиозной проблематики, Ренувье и в религиозном облике Лекье уловил еще нечто иное, а не только заботу о примирении философии и католической догмы. И вот что писал Ренувье в 1890 году биографу Лекье, М. Нéтомон<sup>13</sup>: «Чтобы понять его идею о Боге в ее отношении к предведению, нужно представлять себе личность Бога как-то просто и естественно. Он верил, что Бог, когда мы совершаем свободные акты, воспринимаем их по мере того и может даже испытывать вследствие этого те или иные чувства. Мы в наши дни пришли к тому, чтобы скрывать от себя, что это и един-

ственno это (ничего от Гегеля!) есть вера в Бога»<sup>14</sup>. Здесь Ренувье приоткрылось нечто из подлинной «атмосферы» мысли Лекье. В такой атмосфере вся философия свободы Лекье могла бы с самого начала предстать перед ним как нечто более радикальное и объемлющее и — к добру или ко злу для его собственного философского развития — он не остановился бы в интерпретации идей Лекье на полпути.

Задача Лекье, по-видимому, та же, что у Декарта, — «Разыскание первой истины»<sup>15</sup>. И поначалу кажется, что и метод Декарта очень импонирует Лекье. Но вскоре Лекье овладевает такой замыслом, который внутренне взрывает метод Декарта, чтобы не сказать, всякий метод. Декарту предносилась мысль о такой очевидной истине, пред которой должно умолкнуть всякое сомнение и на которой можно было бы заново воздвигнуть здание знания. Но Лекье отвергает очевидность как критерий истины. Не потому только, что очевидность бывает обманчивой, и не потому, что психологически добывание истины не есть пассивное усмотрение очевидности нашим интеллектом, а такой процесс, в который вкладывается момент волевой. Конечно, все это — мысли Лекье, впоследствии развитые у Ренувье в его *“Essais”*<sup>16</sup>. Но борьба Лекье против очевидности метила дальше, и здесь-то Ренувье, несмотря на свое осуждение *«метафизики, опирающейся на очевидность»* (*la métaphysique évidentiste*) не решался идти за Лекье, а если ему и случалось применять самые радикальные формулы Лекье, не извлекал из них всего их смысла.

Лекье не мог принять очевидности, потому что позади очевидности, позади *clare et distincte*<sup>17</sup> Декарта ему приоткрывалась Необходимость\*. Пронизанность *«естественным светом»* (*«lumière naturelle»*) и *«intelligibilité»*<sup>18</sup>

---

\* Аббат Фушэ в своей интересной книге *«La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie»* (Paris : J. Vrin, 1927) посвящает особую и весьма ценную главу рассмотрению влияния Лекье на Ренувье (стр. 84–111), и от него не укрываются подлинные мотивы мышления, побудившие Лекье к тому, чтобы отвергнуть очевидность как критерий истины.

для него — пронизанность Необходимостью, а весь пафос его философского мышления с первых его шагов рождался из «восстания всего его существа» («*Révolte de l'être entier*»)<sup>19</sup> против Необходимости. Первая истина, раз она базируется на очевидности, приводит собой не свободу, а необходимость. «По-видимому, ищут утверждать что-нибудь такое, что принуждало бы утверждать», — говорит он о тех, кто хочет опираться на очевидность, и добавляет: «Но это акт свободы есть то, что утверждает свободу»<sup>20</sup>. Ренувье истолковал эту *affirmation*<sup>21</sup> в духе кантовских «постулатов практического разума». В поисках «первой истины» Лекье не мог найти ни одного положения, очевидного самого по себе, и прибегнул к «моральному утверждению» («*une affirmation morale*»), за неимением лучшего. «При невозможности ничего доказать, — говорит Ренувье, — остается большой ресурс: это — утверждать свободу в качестве *postulatum*, и при том не только для морали, но и для самого познания, которое не может обойтись без этого постулата»<sup>22</sup>. Но Лекье, напротив, совсем не хочет ни доказательств, ни очевидностей, ничего, что принуждало бы, и постулирование свободы у него имеет иной смысл, чем у Ренувье или чем у Канта, как его понимал или стремился восполнить Ренувье.

В Лекье жило сознание, что он имеет сказать нечто совсем новое, нечто, о чем никто еще не думал, «*quelque chose a quoi nul ne pensa*»<sup>23</sup>. Можно по-разному оценивать его философский замысел, можно разно думать о том, насколько ему удалось реализовать его, но прежде всего: в содержании замысла заключалось нечто иное, чем только «*une affirmation morale*».

Как родился в нем этот замысел? Об этом можно узнать из одного фрагмента Лекье — единственного, который он, вообще никогда не удовлетворявшийся своими набросками, пожелал распространить между своими друзьями в ру-

---

кье отдалиться от Декарта в вопросе об очевидности как критерии истины (стр. 97) (примечание А. М. Лазарева).

кописных экземплярах. Это тот его «Листик граба» («*La feuille de charmille*»), где он рассказывает об одном своем переживании из поры своего отрочества. Отрывок этот представляет собою, правда, продукт позднейшей обработки и стилизации, но, по свидетельству Ренувье, невозможно сомневаться в том, что это «есть правдивая передача живого впечатления детства автора»<sup>24</sup>. Однажды в летний день в отцовском саду юный Лекье в счастливом единении с природой упивался сознанием своей свободы, ощущением ее в малейшем: сорвать или не сорвать листик с дерева. Он уже протянул руку к ветке, но вспугнул этим птичку, которая вылетела из листвы и тут же стала добычей случившегося поблизости ястреба. Мальчик ужаснулся последствием своего жеста. И сразу и гибель птички, и его сам по себе мало значащий жест, приведший к ее гибели, и все в нем самом и вокруг него предстало перед ним как звенья единого, неотвратимого, неприменимого сцепления, и он в ужасе глянул в лицо Необходимости. А вот заключительные строки этого отрывка:

«...Одна, одна единственная мысль, повсюду дающая отблеск, одно солнце с одинаковыми лучами: то, что я сделал, было необходимым. То, что я мыслю, необходимо. Абсолютная необходимость для чего бы то ни было быть в тот момент и на тот манер, когда и каким оно есть, со следующим страшным следствием: добро и зло смешались, оба равные, оба — плоды, взращенные тем же соком на том же стволе! При этой мысли, которая потрясла все мое существо, я испустил крик горести и ужаса: листок выскоцилзнул из моих рук и, как бы если я коснулся дерева познания, я опустил с плачем голову.

Но вдруг я поднял ее. Вновь обретая веру в мою свободу актом моей свободы же, без рассуждений, без колебаний, я сказал себе в спокойствии, даваемом высшей достоверностью: Этого нет, я свободен»<sup>25</sup>.

Так альтернатива свободы и необходимости, ставшая основной темой его философии, родилась из самой ранней муки его души.

Но замечательно, что этот сторонник свободы оставил немало фрагментов, в которых он защищает дело Необходимости с такой энергией, равной которой, по словам Ренувье, не найти ни у кого из детерминистов. Ренувье прямо говорит о «*plaider terrible*»<sup>26</sup> Лекье в защиту тезы Необходимости. И действительно, Лекье нередко поражает каким-то жестоким пафосом, с которым он стремится выбить сторонников свободы из их последних, как будто надежных прибежищ.

По этому поводу г. Гренье роняет даже такое замечание: «Приходишь к тому, что спрашиваешь себя, верил ли на самом деле Лекье в глубине своей души в свободу»<sup>27</sup>? Гренье отвечает на этот вопрос, понятно, утвердительно, но в самой постановке его сказалась очень верная интуиция некоего антиномического напряжения в философском настроении Лекье.

Что это за антиномия и откуда это напряжение? Есть некоторая внешняя аналогия в драматическом развитии «искания первой истины» у Декарта и Лекье — аналогия, еще оттеняющая, впрочем, глубокое отличие по существу. Декарт простирает свое сомнение до крайнего предела, но именно из самого радикального сомнения, грозящего поглотить все, рождается для Декарта его первая очевидность. Так и у Лекье его первая истина, утверждение свободы, рождается из самого радикального раскрытия идеи Необходимости. Но между тем как интеллектуальная драма Декарта и завязывается, и развязывается, если не обманывает видимость, чисто интеллектуально, у Лекье, этого, по выражению Гренье, «*éternel inquiet*»<sup>28</sup>, его вопросы ставятся самим его, Лекье, существованием, — более, ставятся его существованию. «Проблема свободы, — говорит о нем Ренувье, — стала для него проблемой живой и единственной, до одержимости ею, до *трагизма*»<sup>29</sup>. Это, конечно, потому, что она выросла из трагичностей его существования. Если применить к Лекье формулу Heidegger'a касательно метафизического вопрошания и применить на manner Kierkegaard'a (впрочем, вероятно, и навеявшего ее

Heidegger'у), то о философском вопрошании Лекье можно было бы сказать, что здесь «и сам спрашивающий включен в вопрос, т. е. поставлен под вопрос»<sup>30</sup>.

Не говоря уже о том первом толчке к философствованию, о котором Лекье рассказывает в «Листике граба», многое иное, что известно о его жизни и мышлении, является некоторые признаки такого вопрошания.

В этом отношении кое о чем уже свидетельствует отмеченная Гренье «аномалия, которая сделала бы из творчества Лекье нечто воистину исключительное в истории философии»<sup>31</sup>. Именно набрасывая план своего философского труда, Лекье включает в качестве предполагаемой седьмой книги под заглавием «Эпизод: Динан», нечто очень личное и интимное — рассказ о самом страшном его жизненном испытании. И то, что для врачей было его психическим расстройством, приведшим его на время в дом умалищенных в Динане, у Лекье должно было быть включено в его труд наравне с другими материалами и источниками его философствования. Те из его друзей, рассказывает Ренувье, которым он впоследствии поведал свои переживания из той поры, «склонны были ждать, что в этой книге они найдут произведение, вероятно, единственное в своем роде во всех литературах»<sup>32</sup>.

Власть идеи необходимости в ее обнаженно-бессмысленной форме Лекье знал, вероятно, как мало кто. Он ужасался, но продолжал глядеть в ее бездушный лик, не заслоняя от нее своего взора, не стремясь ослабить в сознании свою мысль о ней; напротив, давая ей выявиться максимально. Ибо для Лекье путем к обретению первой истины, истины о свободе, стала именно величайшая напряженность сознания Необходимости, ужас и отчаяние от этого сознания. И в «Листике граба», и в других ранних записях он говорит о «крике отчаяния», «крике ужаса» как о стадии своего пути. Именно тогда, когда ничто не смягчает и не маскирует лика необходимости, когда в предельном ужасе перед ним содрогается душа, тогда вдруг (*soudain*) рождает-

ся сознание, что власть необходимости принадлежит не чему-то реальному, а призраку (*fantôme*). Откуда же этот призрак и его власть?

Ответ Лекье необычен: Необходимость есть «что-то вроде призрака, который наш разум сам себе создает»<sup>\*</sup>. И еще: «Нет, это (т. е. необходимость) не истинно... Нет, не одно только чувство протестует против результата моего разума. Нет, это Ничто (*Néant*) с видимостью жизни не есть нечто, что было мне дано»<sup>33</sup>.

И далее, признание Необходимости не есть пробуждение души. Напротив, «только снится, что они пробуждаются, тем, кто не только отреклись, поскольку ее имеют, от своей личности, чтобы предаться потоку вещей и влияний внешней природы, но еще убеждают себя, что предаться, таким образом, и значит пробудиться и что признать власть Необходимости, через это подчиняясь ей, сколько только возможно, и есть познание истины из истин»<sup>34</sup>.

И, наконец, мысль, которая посещает сознание Лекье уже в «Листике граба» и к которой он возвращается впоследствии: власть идеи необходимости над нашим сознанием есть результат грехопадения, вкушения от дерева познания. В сознании, каким оно было до грехопадения, не было идеи Необходимости и власти ее. И свобода, как только свобода выбора между добром и злом, была результатом древнего искушения. «Потому, что человек усомнился в своей свободе... он преступил запрет Бога»<sup>35</sup>. В одном из более поздних фрагментов («*Cantique à la Conscience*»), где «Дева Мария и Сознание, т. е. сознание до грехопадения взаимно символизируют друг друга», Лекье восклицает: «Горе человеку, который предается рефлексии, когда Вы заговорили! Змей мысли приносит ему на своем раздвоенном языке двойное предвкушение добра и зла. Сравни, го-

---

\* Из фрагментов, опубликованных г. Дюга в *Revue de métaphysique et de morale* за 1922 г. *Dugas L. Fragments de Lequier // Revue de métaphysique et de morale*. 1922. № 1. Р. 64, 66 (примечание А. М. Лазарева).

ворит он ему, познай, чтобы выбрать. О Дева! Раздави твой стопой голову змея»<sup>36</sup>.

Если идея Необходимости есть страшный призрак, Ничто, принявшее облик Реальности; более того, если она есть порождение грехопадения, то понятно, что не может быть синтеза необходимости и свободы в духе ли Гегеля и Шеллинга, или в духе средневековых теологов; не может быть ничего посредствующего. С грехом не договариваются.

Для Лекье свобода есть творчество, мощь, созидание из ничего. «Да будет, и есть» («*Sit, qù'elle soit, et elle est*»<sup>37</sup>).

Ренувье как будто применяет те же формулы, но на самом деле он колеблется. Он всячески хлопочет о том, чтобы согласовать свободу с «порядком и мировыми законами», которые «существуют наряду со свободой, объемлют ее и замыкают со всех сторон». Правда, Ренувье добавляет: «не посягая на ее сущность»<sup>\*\*</sup>. И, конечно, видит в свободе «силу произвести нечто новое», нечто «без всей целой необходимой связи с неким вечным порядком вещей», но он тут же оговаривается: «правда, не без предшествующих условий, не без корней в них, не без основания»<sup>\*\*\*</sup>. Но Лекье как бы наперед отклоняет всякий компромисс, всякие серединные решения, когда, не устрашаясь одиозного выражения «произвол», заявляет на разные лады: «свобода есть возможность действовать по произволу;

<sup>36</sup> Renouvier Ch. *Essais de critique générale*. *Duxième essai*. T. 2. P. 85. H. Miéville (*La Philosophie de M. Renouvier et le Problème de la connaissance religieuse*. Lausanne, 1902. P. 157) уже отметил по поводу такого понимания свободы у Ренувье непонятность «этого сотрудничества свободы воли и математического закона» (примечание А. М. Лазарева).

<sup>37</sup> Renouvier Ch. *Essais de critique générale*. *Duxième essai*. T. 2. P. 82. M. Brunschvicg гораздо вернее, чем Ренувье, улавливает подлинную сущность учения Лекье о свободе, когда, правда критикуя его, говорит, что в основе этого учения «рациональная автономия Сократа была принесена в жертву космическому индетерминизму Эпикура» (Brunschvicg L. *L'orientation du rationalisme* // *Revue de métaphysique et de morale*. 1920. №3. P. 289) (примечание А. М. Лазарева).

свобода есть возможность творить произвольно... определить себя по произволу, т. е. без основания»<sup>38</sup>. И чтобы не было никаких сомнений, что думает Лекье о тех «предшествующих условиях, корнях и основаниях», он говорит: «Если бы я очутился во второй раз в тождественных условиях, то я мог бы в этот второй раз определить себя иначе, чем в первый»<sup>39</sup>.

Но расхождение Ренувье и Лекье было на самом деле еще больше, ибо суть его не в вопросе о том, в какой мере свобода воли есть *свобода безразличия* (*liberté d'indifférence*), и менее всего в школьных формах этого вопроса. Чего Ренувье чуждался, это того смысла, в каком свобода представляла пред Лекье, как *первая истина*, как *первое начало* (*le premier commencement*). Ренувье и сам чувствовал, в чем для него трудность проникнуть в мысль Лекье: «мне понадобилось, — пишет он М. Jacob'у, — много сотен дружеских дискуссий с ним повсюду, дома, на улице, в театре, на даче, и это в течение ряда лет, чтобы понять ... что я еще не понял и не поставил по-настоящему одного вопроса... Вы догадываетесь, какого»<sup>40</sup>. Аббат Фушэ в уже цитированном своем труде приводит из другого интересного письма Ренувье (к доктору Le Gal la Salle в 1891 году) строки, в которых, по его мнению, Ренувье называет этот вопрос. Именно Ренувье говорит о том, что нужно достаточно «почувствовать страшные трудности метафизического и морального вопроса о *начале* (*du Commencier quelque chose*), чтобы понять то, что было мукой мысли Лекье»<sup>41</sup>. Для Лекье свобода есть первая истина, и «если снять ее с ее места, которое есть подлинно первое, то ее уже больше не найти»<sup>42</sup>. И вот один из образцов его хода мыслей: «Истина, — сказал я, — которая отвечает за себя. Отвечая за себя, она начинает с себя, и так как она начинает с себя, то это самая идея начала начинает ее»<sup>43</sup>. Трудно вообразить что-нибудь более полярно-противоположное мысли Декарта, чем этот замысел неслыханного дерзания базировать первую истину не на некой безликой, извечной и нерушимой связаннысти (будь то свя-

занность вещей или связанность идей), а на свободе, понятой как созидание из ничего, на некоем *fiat*.

Отсюда и часто цитируемая формула Лекье, *la formule de la science*<sup>44</sup>, где Лекье разумеет под словом «*science*» отнюдь не науку в тесном смысле, а вообще знание, истину, верования. «Наука, знание или верование — все слова тождественные по своему значению», — говорит он в другом месте<sup>45</sup>. Вот его формула: «Творить, не становиться, но творить и, творя, творить себя» — *faire, non pas devenir, mais faire et, en faisant se faire*<sup>46</sup>.

В этом слове «становиться» (*devenir*) в его противопоставлении слову «творить» (*faire*) для Лекье, как в символе, сгустилось все, что противостоит свободе: принуждение очевидности у Декарта, диалектика Гегеля, его пантеизм (формула пантеизма у Гегеля по Лекье: «Бог становится» — *Dieu devient*), вообще пантеизм, который для Лекье равно «в основе идеализма, как и в основе материализма (пример: Шеллинг, Фихте, которые приходят к некоторого рода пантеизму)»<sup>47</sup>. И, наоборот, в идею *faire*, которую «нельзя помыслить без идеи Личности, обладающей мощью творить», он вложит *fiat*<sup>48</sup> свободы\*.

В идее *faire* становится видимой связь учения Лекье о свободе с его религиозными верованиями. «Свобода Бога —

\* Чтобы установить, «в какой степени свобода истина связаны», Ренувье случалось прибегать к таким формулировкам, которые звучат совсем как у Лекье. И вот иные критиковали взгляды Ренувье, усваивая ему мысль, что свобода творит истину. Но авторам (G. Séailles, Hamelin и др.), трактующим учения Ренувье в их совокупности, нетрудно было защитить Ренувье против такого толкования, ибо на самом деле Ренувье ничего не меняет в вопросе о природе истины как таковой и отстаивает действенность и значение воли человека и ее свободы только в самом процессе добывания истины. Séailles говорит о Ренувье, что у него «свобода не творит истину, она только заправляетисканием ее» (Séailles G. La Philosophie de Charles Renouvier: introduction à l'étude du néo-criticisme. Paris : F. Alcan, 1905. P. 242), а Hamelin формулирует мысль Ренувье так: «речь идет о том, чтобы творить истину в нас, а не о том, чтобы творить истину самое по себе» (Hamelin O. Le Système de Renouvier. Paris : J. Vrin, 1907. P. 281) (примечание А. М. Лазарева).

тип свободы человека. Творчество. Произвол»<sup>49</sup>, гласит краткая запись Лекье, но к теме он возвращается не раз. Свобода человека есть для Лекье прежде всего мощь, которую Бог в акте творения уделил человеку от своей моли, от своего Божественного произвола. Бог есть творец свободных существ, т. е. существ, способных быть творцами в своих волевых актах и быть, таким образом, отчасти творцами самих себя — «en faisant se faire». «Наука, — говорит Лекье, — опять, конечно, употребляя это слово в том же широком смысле, начинает с себя... В этой науке Бог есть faire faire»<sup>50</sup>.

Здесь подлинное средоточие философии Лекье, и Гренье как нельзя лучше запечатлевает самую суть ее, когда говорит: «Философия Лекье есть только принятие всерьез слова творить (créer) ... Лекье не колеблется написать это слова, которое уже одно, может быть, резюмирует его научную философию и его философию религиозную»<sup>51</sup>. Ренувье прошел мимо этой укорененности философии свободы Лекье в религиозной идее творения. Вернее, он и принять этой связи не мог. Ибо в те годы, когда началось его интеллектуальное общение с Лекье, и в течение долгих лет после, до самого того поворотного пункта в его философии, который отмечен появлением его «Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques» (1886) Ренувье отвергает библейскую идею творения как «произвольную» и «фантастическую»<sup>52</sup>. И, видимо, прямо имея в виду Лекье, он говорит о трудностях мыслить свободу как нечто сотворенное Богом и подчеркивает особливую неприемлемость творческого акта, который творил бы существа, способные творить (*la création de la création*<sup>53</sup>). Словом, там, где Лекье был в согласии с Книгой Откровения, Ренувье ни творения, ни откровения, как о них рассказывается в Библии, не принимал и еще долго оставался верным «философской религии» своих первых философских начинаний.

Понятно, что вообще христианская осложненность философии Лекье была для Ренувье чем-то внешним ей, навязанным ей. Он видел в ней только обреченное на неуда-

чу стремление Лекье приладить догмы своей католической веры к философскому учению, сложившемуся независимо от нее. Конечно, спору нет: в своем истолковании христианских доктрин Лекье не раз погрешал против католической теологии. Уже одно учение о том, что Бог пожелал ограничить свое предвиденье волевых актов человека и свою мощь, чтобы оставить поле действия для человеческой свободы, — вряд ли было бы квалифицировано католической теологией иначе, как еретическое. Но, как показывает Гренье, Лекье мог совершенно искренне думать, что он закладывает основания некоторой «христианской философии» (Гренье предпочитает сказать: католической). Ведь для Лекье его первая истина, истина о свободе, была основной истиной католицизма. Можно, конечно, спорить о законности самой мысли о «христианской философии». Но, во всяком случае, у Лекье дело шло не о приспособлении *a parte post<sup>54</sup>* доктрин к философии. Его мысль была направлена на нечто более решительное: он в самой своей философии с полным сознанием хотел исходить из своей религиозной веры, а этим и разлад, и последующее приспособление как бы на перед исключались. Это не значит, что Лекье не знал внутреннего разлада и борьбы противоположностей, но источник его раздвоенности лежал глубже слоя, обитаемого теологическими и философскими формулами. Он сам называет силу, которая противостояла в его душе заодно и его религиозной вере, и его философии свободы, когда заносит в свои тетради такое признание: «Это верование в свободу, я хотел бы вновь обрести его пусть даже ценою жертвы самым своим разумом»<sup>55</sup>. Но подлинной мукой его мысли было именно то, что на самом деле он не мог с легким сердцем поднять восстание против разума, отмахнуться от него призывом к чувству, к волонтаризму и т. п. Для этого он слишком, много больше, чем иные противники и «презиратели разума», отдавал себе отчет в том, как велика власть разума. «...Признаюсь, что решиться на верование (если интеллект отвергает его) мне представляется жалкой долей

и очень приникающей слабостью»<sup>56</sup>: это — тоже из его записей. И когда решимость борьбы его покидает, он ищет мира, согласия с разумом, и по его выражению, направленному, видимо, против знаменитой мысли Паскаля, хотел бы, чтобы «разум и сердце, оба вместе были правы»<sup>57</sup>.

И тогда его первая истина готова потесниться, чтобы дать место истинам совсем другого рода, тогда слово «произвол» начинает его пугать, тогда его религиозная жизнь, знаявшая приливы и отливы, и мистические подъемы, втискивается в теологические формулы, а его теология ищет союза с *ratio*.

Иные страницы его «Разыскания первой истины» прямо вчуже мучительны раздвоением мысли, которая все снова рвется из поставляемых себе ею же все снова и снова граней. Было сказано слово о *furor dialecticus*<sup>58</sup> Лекье. Но это было нечто более трагичное. В своих фрагментах он однажды вкладывает в уста Необходимости такое обращение к человеку: «Раб, покорный или бунтующий, ты никогда не перестанешь быть моим рабом, ты повинуешься мне, даже поднимая против меня восстание, и я постоянно держу тебя, будь-то раздраженного, будь-то удовлетворенного, под игом моего закона»<sup>59</sup>. Не так ли в философском творчестве Лекье нередко самое формулирование его борьбы против разума обертывалось — он это видел — послушанием разуму, как бунт против Необходимости все еще оказывается актом подчинения ей?

Это не только сравнение. Ведь для Лекье позади разума вырисовывается, просвечивает Необходимость, «страшный, неотвратимый свет... страшная, непреодолимая идея, которая заливает своей ясностью мой интеллект, захватывая всю его область и заказывая для мысли все выходы»<sup>60</sup>. Потому и связывал он обретение свободы с жертвой разумом.

Но раздвоенный между противоположными стремлениями в постоянных борениях, чтобы хоть сколько-нибудь адекватно выразить мысль, «о которой еще никто не думал»<sup>61</sup>, никогда не удовлетворяющийся написанным, постоян-

но начинающий съзнова, почти никогда не завершающий и потому мало продуктивный, Лекье в другом плане, из глубин своего существования, в самом развертывании своих личных судеб, приоткрывает свое особое ощущение жизни и мира, свой подход к ним, тот свой «случай», который породил его философскую проблему и которым питался его философский замысел.

Дюга, который, видимо, располагал всеми материалами, относящимися к жизни и личности Лекье, так формулирует свои впечатления: «На его (Лекье. — А. Л.) взгляд не существует фатальныхостей, с которыми нужно было бы считаться. Ход событий ничего не составляет, ничего не доказывает: можно всегда сломить его, отказаться признавать его и противопоставить ему свою волю... Он не ведает препятствий, — говорит Дюга дальше, — а если все-таки он наталкивается на неодолимые, у него есть высшее прибежище: призыв к Богу и чуду»<sup>62</sup>. «Самая форма его гения, — говорит еще Дюга, — это — пробовать невозможное»<sup>63</sup>. Но такова, в известном смысле, и самая суть его философского устремления, и он пытается здесь дать выражение в области мысли тому, что было неотделимо от его существования, чем — мы увидим — запечатлена была и самая его смерть.

Знаменательна в частности история его любви к Mlle Deszille, долгий, на всю жизнь, но не завершенный браком роман. Еще в пору их детства, когда они играли вместе, зародились первые ростки чувства. Правда, потом «годы учения» Лекье в Париже, а затем первые пьянившие его порывы к философскому творчеству несколько отдалили его от этого чувства. Но, когда пришли первые жизненные неудачи и разочарования, когда начало надвигаться одиночество и тени сгустились вокруг него, он прикрепился к этой любви со всей исключительностью человека, видящего в ней последнее прибежище своей души. Судя по сохранившимся фрагментам его переписки с Mlle Deszille, она любила его, и Лекье мог смотреть на нее как на свою невесту. Но неустроенность его жизни и особенно угроза его душевно-

му здоровью, приведшая его на время в клинику в Динане, побуждали родных Mlle Deszille всячески сопротивляться ее браку с Лекье и соответственно воздействовать на нее. К этому присоединилось в последние годы нечто, что, видимо, и внутренне отдало от Лекье его невесту. Именно, если верны некоторые указания, Лекье провинился в чем-то морально недостойном. Возможно, что на самом деле за ним не было вины (ибо обстоятельства не выяснены), но фатально было для него то, что он был осужден на молчание, что в силу каких-то причин (как будто, чтоб не повредить чьей-то чести, чуть ли чтоб не оскорбить самое Mlle Deszille, он не мог объясняться с ней, поведать то, что могло бы служить к его оправданию). Он чувствовал, что между ним и его невестой воздвигаются препятствия к их союзу и накапливаются невозможности неодолимые. Но он не мог примириться с мыслью, что он ее теряет, и у него вырывается крик: «Так нет же! Не верю я этому. Я верю в неслыханные возвраты, в чудесные возмещения. В конце концов есть же акты вмешательства Бога, я жду вмешательства Бога!» (*les coups de Dieu*)<sup>64</sup>.

Когда родители Mlle Deszille умерли, Лекье написал ей с мольбой, чтобы она не лишала его хотя бы надежды. Через одного из своих родственников она передала ему слова окончательного отказа. Лекье пришел в неописуемое отчаяние. Он неистовствовал, плакал, проклинал. И через несколько дней свершилось то, что, по словам Луи Прата<sup>65</sup>, «было самоубийством и не было самоубийством, как его кризис безумия был и не был безумием»<sup>66</sup>. Хороший пловец, купальщик даже зимой, он разделялся на берегу около своего дома, бросился в воду и поплыл все дальше в открытое море. Единственный свидетель этого видел его уже только черной точкой среди волн. Тогда до него донесся крик Лекье и, как ему послышалось, в этом крике имя той, которую Лекье так любил, и Лекье исчез в волнах. Больше его не было в живых. Л. Прат (L. Prat), ссылаясь на мнение Ренувье, толкует этот случай в том смысле, что Лекье прибегнул к последнему сред-

ству: испытать Бога! Он поплынет все вперед, пока хватит сил, и, если Бог захочет его спасти, если он, Лекье, действительно имеет в жизни свою миссию, Бог не допустит его гибели. Мнение Ренувье, конечно, очень авторитетно, но, кажется, что оттенок психологии Лекье в этот момент (если только вообще можно дерзать читать в чужой душе на такой ее грани) был несколько иной. Он не Бога хотел испытать, а хотел бросить последний, страшный вызов Необходимости. Молохом необходимости у него было отнято все: возможность материального существования, силы работать над своим трудом, наконец, та, которая одна еще могла вдохнуть в него новые силы и спасти от одиночества. Пусть причина этого не только во внешнем сцеплении вещей, пусть есть и доля его собственной вины, но для Лекье — он знает это — его вина, его ошибки суть тоже порождения Необходимости, той «внутренней необходимости», которая Гегелю и Шеллингу (об этом Лекье у Willm'a читал<sup>67</sup>) преподносилась в качестве подлинной «свободы». И вот в своем предельном отчаянье Лекье возымел мысль еще больше раздуть сжигавшее его жизнь пламя, дать еще больший простор разгулявшейся стихии Необходимости — бросить в ее пасть последнее, чем он еще как будто располагал: свое голое существование, — и так напрячь ужас до последнего предела. И тогда — кто знает — не взорвется ли вдруг изнутри Необходимость и не выявится ли как «призрак», как «Ничто»? Так тяжкий кошмар подчас самым нарастанием ужаса вызывает пробуждение. Когда в ранней юности он впервые содрогнулся перед лицом Необходимости, ему уже случилось через самое отчаяние и ужас вдруг обрести сознание, что Необходимость не есть истина, что «ее нет», что «он свободен» («Cela n'est pas, je suis libre»<sup>68</sup>). И впоследствии в кратких обрывках своих записей он ставил, как веху, рядом: «Крик отчаяния и триумфа» («Cri de désespoir et de triomphe»<sup>69</sup>). Не так ли теперь рожденная отчаянием мысль влекла его к тому, чтобы пробовать невозможное, бросить вызов Необходимости, отринуть Необходимость, возвзвать

этим от Необходимости к Богу и ждать «неслыханных возвратов, чудесных возмещений, актов вмешательства Бога»<sup>70</sup>?

Давний друг Лекье, доктор Лассаль полагал, что Лекье в эти недели перед своею смертью стоял на пороге такого же приступа душевного расстройства, какой уже с ним однажды приключился. Но и доктор Лассаль не верил, чтобы Лекье хотел покончить с собой. Если на Лекье действительно надвигалось в те дни что-то болезненное, то нельзя ли и к этому случаю применить слова А. Прата по поводу того, как Лекье использовал свой первый кризис в качестве некоего «опыта»: «Можно было бы поддаться искущению сказать, что он философствует посредством самого своего безумия»<sup>71</sup>?

Говоря о Лекье, называют иногда имя Паскаля: «Новый Паскаль, весь из геометрии страсти» (Beurier)<sup>72</sup>. Но невольно приходит на ум имя еще одного философа, уже один раз названного здесь. Это — Киркегаар, современник Лекье, почти его ровесник, родившийся годом раньше его, умерший еще более ранней смертью. Но нужно тотчас оговориться, что никакого интеллектуального контакта между обоими мыслителями, понятно, не было и не могло быть: один ничего не опубликовывал при жизни, другой писал на датском языке, незнакомом, конечно, Лекье, да и вряд ли в годы, когда складывалась философская мысль, Лекье был известен за пределами Дании. И нужно еще прибавить, что речь идет не о каком-либо существенном сходстве их философской мысли на значительном ее протяжении. Но нельзя не поражаться тому, как сближаются нередко их пути, как совпадают иные мысли, как находят они подчас те же слова.

Как у Киркегара, у Лекье путь к философии пролегает через отчаяние. Как для Киркегара было «мученичеством верить против разума»<sup>73</sup>, так и для Лекье было мукой «решаться на верование, отвергающее интеллектом»<sup>74</sup>. Как Киркегаар обратился от спекулятивной философии и Гегеля к Библии, так и Лекье не мог принять спекулятивной философии («логичной, когда она приводит к пантеизму»<sup>75</sup>),

отталкивался от Гегеля («этого софиста, который писал такое презрение к детям 8-летнего возраста, что находил догмы Церкви достаточно хорошими для них»)<sup>76</sup> и черпал свое философское вдохновение из Книги Откровения. И как для Киркегаара страх перед Ничто был связан с грехопадением, так и для Лекье власть идеи Необходимости, власть Ничто, принявшего обличие жизни и реальности, связывалась с вкушением от дерева познания.

А вот и созвучия мысли, прямо как бы рожденные некоторым сходством личной судьбы Киркегаара и Лекье, попразившей обоих в том, что для каждого было самым дорогим на свете: как Киркегаар, когда он потерял свою Регину Ольсен, раздавленный чуждой ему и темной силой, у которой и имени нет, или имя которой *Ничто*, взывает против непоправимого к Богу, ибо «для Бога все возможно»<sup>77</sup>, и ждет, что ему будет возвращена его невеста и осуществляется невозможное: «повторение»<sup>78</sup>, так и Лекье, теряя свою невесту, взывает к Богу и ждет «неслыханных возвратов»<sup>79</sup>.

Но глубже и отдельных созвучий их мысли и судьбы, и многого, что их отличает, приоткрывается то, что роднит и чудесно сближает эти две разделенные одна от другой, неведомые друг другу, одинокие души. Это — то, что для обоих философия не есть дело интеллекта и умозрения, стоящих вне или пусть даже над жизнью; что для обоих она была чем-то выросшим из последних глубин их — для каждого особливого — опыта «существования»; что для обоих в философских вопросах взвешиваются их личные судьбы, и дело связано с риском и страхом. Лекье говорит однажды, что иные ищут истину так, как, примерно, «некто, кто прослыпал бы о волнении, испытываемом, когда ступают по краю бездны, и кто, чтобы проделать этот опыт, пустился бы шагать по большой дороге с предположением в мысли, что бок о бок с ним зияет пропасть: его опыту недоставало бы кое-чего: бездны и головокружения»<sup>80</sup>.

Оба, Киркегаар и Лекье, знали то и другое. Сейчас много говорят о Киркегааре и его «экзистенциальной» фило-

софии. То, что Киркегаар выразил с необычайной энергией и полнотой мысли в ряде быстро следовавших один за другим трудов, вылившихся из его духа, как огненная лава из кратера вулкана, — Лекье дано было не больше, чем наметить в фрагментах, иногда ярких и вдохновленных, иногда неясных и беспомощных, часто без завершения или без начала: подлинных осколках большого, но разбитого существования. Но в том, что ему удалось сказать, его замысел был направлен на то же, на что у Киркегаара: на философию экзистенциальную.

Лекье жил и умер одиноким, далеко не вполне понятый даже самым близким своим другом. Его влияние, если не считать Ренувье, о котором Гренье, правда, говорит, что он «обязан был Лекье почти всем»<sup>81</sup>, не было прямым, или, по крайней мере, признаки этого отсутствуют. Лекье, говорит Гренье, был «предтечей» (*précurseur*), он не был «зачинателем» (*promoteur*)<sup>82</sup>. Но самое явление Лекье во французской философии в годы нараставшего престижа немецкого умозрения, идей Канта и Гегеля, свидетельствует о таких возможностях французского гения, которые, кажется, еще недостаточно оценены.

Предшествующее изложение не во всем согласно с выводами, к которым пришел Гренье: полное согласие не всегда возможно и вряд ли обязательно, когда речь идет об изображении человеческой личности, особенно такой многогранной, как Лекье. Но — нужно это сказать — книга Гренье частью и сама многогранная, как ее объект. Под верхним слоем ее просвечивают еще слои и в них иные черты образа Лекье и иные впечатления о нем и интуиции Гренье, чем те, которые запечатлены в выводах книги. Этот, если можно так выразиться, «полиреализм»<sup>83</sup> в изображении духовного облика Лекье придает книге еще особую ценность. Автор не заслоняет его, но повсюду открывает доступ к нему самому. После Ренувье такая книга — самый лучший памятник, какой можно воздвигнуть памяти «неизвестного философа» (*«le philosophie inconnu»*)<sup>84</sup>.

## Примечания

- <sup>1</sup> Впервые опубликовано: Путь. 1938. № 57. С. 29–47; на французском языке статья вышла в журнале «*Revue philosophique de la France et de l'étranger*» (1938. Т. 126. № 9/10. Р. 161–182). Лекье, Жюль (Lequier, Jules; 1814–1862) — религиозный философ, предшественник экзистенциализма и неокритицизма. Профессор Института египетских исследований (1843–1848). Главное сочинение — «*La recherche d'une première vérité*» («Разыскание первой истины») было опубликовано посмертно Ш. Ренувье в 1865 г.
- <sup>2</sup> См. сноску 22 к тексту А. Лазарева «Прагматизм. Новое течение в области философии». Ренувье подготовил к изданию книгу набросков Лекье: *Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes*. Saint-Cloud: Imprimerie de Mme Ve Belin, 1865. Сочинения: «*Essais de critique générale*» («Очерки общей критики», 1854–1864), «*La science de la morale*» («Наука о морали», 1869); «*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*» («Очерк систематической классификации философских учений», 1885–1886), «*Philosophie analytique de l'histoire*» («Аналитическая философия истории», 1896–1897), «*La nouvelle monadologie*» (avec L. Prat) («Новая монадология» (в соавторстве с Л. Пратом), 1899), «*Le personnalisme*» («Персонализм», 1903).
- <sup>3</sup> На титуле книги «*La recherche d'une première vérité*» (1865), изданной Ренувье, указано: «Jules Lequier, ancien élève de l'école polytechnique».
- <sup>4</sup> *Lequier J. Œuvres complètes*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1952. P. 333.
- <sup>5</sup> См.: *Séailles G. Un philosophe inconnu: Jules Lequier // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 1898. Т. 45. Р. 120–150.
- <sup>6</sup> *Dugas L. Fragments de Lequier // Revue de Métaphysique et de Morale*. 1922. No. 1. P. 63–75; *Dugas L. Jules Lequier. Analyse de l'acte libre // Revue de Métaphysique et de Morale*. 1922. No. 3. P. 295–310.
- <sup>7</sup> *Dugas L. La vie, l'œuvre et le génie de Lequier // J. Lequier. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes*. Paris: Librairie Armand Colin, 1924. P. 3–52.
- <sup>8</sup> *Grenier J. La Philosophie de Jules Lequier*. Р. 17.
- <sup>9</sup> Жакоб, Батист Мари (Jacob, Baptiste Marie; 1858–1909) — профессор философии в лицее Сан-Бриё. Автор курса лекций о Лекье, прочитанных в Севре: *Jacob B. Jules Lequier // Bulletin de l'Association des élèves de Sèvres*, 1905. Juillet.
- <sup>10</sup> *Grenier J. La Philosophie de Jules Lequier*. P. 23.
- <sup>11</sup> С избытком (фр.).
- <sup>12</sup> С недостатком (фр.).
- <sup>13</sup> Эмон, Проспер (Hémon, Prosper; 1846–1918) — советник префектуры, член-основатель Археологического общества Финистера, историк, автор работ по истории Бретани, биограф Лекье.

<sup>14</sup> Ibid. P. 311.

<sup>15</sup> Название книги фрагментов текстов Лекье, изданных Ренувье («La recherche d'une première vérité», 1865), перекликается с названием трактата Ренуара «Разыскание истины посредством естественного света ...» («La recherche de la vérité par la lumière naturelle», 1641).

<sup>16</sup> Renouvier Ch. Essais de critique générale. Paris : Librairie philosophique de La-drange, 1854–1864.

<sup>17</sup> Ясно и отчетливо (*лат.*). Согласно Р. Декарту, достоверным может считаться только ясное и отчетливое знание.

<sup>18</sup> Вразумительность, понятность (*фр.*).

<sup>19</sup> Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 134.

<sup>20</sup> Ibid. P. 138.

<sup>21</sup> Утверждение (*фр.*).

<sup>22</sup> Ibid. P. 134.

<sup>23</sup> См.: Dugas L. La vie, l'œuvre et le génie de Lequier // J. Lequier. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 42, 48.

<sup>24</sup> Renouvier Ch. Essais de critique générale. Duexième essai. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme. T. 2. Paris : Librairie Armand Colin, 1912. P. 128.

<sup>25</sup> Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 75.

<sup>26</sup> Ужасное выступление (*фр.*). Renouvier Ch. Essais de critique générale. Duexième Essai. T. 2. P. 128.

<sup>27</sup> Grenier J. La Philosophie de Jules Lequier. P. 55.

<sup>28</sup> Вечно беспокойный (*фр.*).

<sup>29</sup> Ibid. P. 34.

<sup>30</sup> См.: Heidegger M. Was ist Metaphysik? Bonn : Cohen, 1929. S. 7.

<sup>31</sup> Grenier J. La Philosophie de Jules Lequier. P. 20.

<sup>32</sup> Renouvier Ch. Préface // J. Lequier. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 67.

<sup>33</sup> Ibid. P. 65.

<sup>34</sup> Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 138–139.

<sup>35</sup> Lequier J. La Liberté. Paris : J. Vrin, 1936. P. 122.

<sup>36</sup> Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 415.

<sup>37</sup> Lequier J. La Liberté. P. 133.

<sup>38</sup> Ibid. P. 134–135; Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 112.

<sup>39</sup> Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 113.

<sup>40</sup> Grenier J. La Philosophie de Jules Lequier. P. 305.

<sup>41</sup> Foucher L. La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie. P. 97.

<sup>42</sup> Lequier J. La Liberté. P. 98.

<sup>43</sup> Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 108.

<sup>44</sup> Формула науки (*фр.*).

<sup>45</sup> Lequier J. La Liberté. P. 45.

<sup>46</sup> Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 143.

<sup>47</sup> Lequier J. La Liberté. P. 90.

<sup>48</sup> Да будет (*лат.*).

<sup>49</sup> Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 143.

<sup>50</sup> Dugas L. Jules Lequier. Analyse de lacte libre // Revue de Métaphysique et de Morale. 1922. Juillet. P. 310.

<sup>51</sup> Grenier J. La Philosophie de Jules Lequier. P. 210, 51.

<sup>52</sup> Renouvier Ch. Essais de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle. T. 2. P. 344.

<sup>53</sup> Renouvier Ch. Essais de critique générale. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme. T. 2. P. 104.

<sup>54</sup> Отчасти после (*лат.*).

<sup>55</sup> Ibid. P. 15.

<sup>56</sup> Dugas L. Fragments de Lequier. P. 67.

<sup>57</sup> Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 96.

<sup>58</sup> Диалектический восторг, страсть (*лат.*). См.: Dugas L. La vie, l'œuvre et le génie de Lequier // J. Lequier. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 48.

<sup>59</sup> Lequier J. La Liberté. P. 84.

<sup>60</sup> Lequier J. La Liberté. P. 83; Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 73.

<sup>61</sup> См.: Dugas L. La vie, l'œuvre et le génie de Lequier // J. Lequier. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 42, 48.

<sup>62</sup> Dugas L. La vie, l'œuvre et le génie de Lequier // J. Lequier. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes. P. 35–36.

<sup>63</sup> Ibid. P. 47.

<sup>64</sup> Ibid. P. 35.

<sup>65</sup> Прат, Луи (Prat, Louis; 1861–1942) — философ, ученик, друг, соавтор и биограф Ш. Ренувье. Автор книг «La nouvelle monadologie» (avec Ch. Renouvier) («Новая монадология» (совместно с Ш. Ренувье), 1899), «Le mystère de Platon: Aglaophamos» («Тайна Платона: Аглаофам», 1901), «Les derniers entretiens» (avec Ch. Renouvier) («Последние беседы» (совместно с Ш. Ренувье), 1904), «Contes pour les métaphysiciens; les réalités, les vérités, les mystères» («Сказки для метафизиков; действительность, истины, тайны», 1913), «Charles Renouvier, philosophe; sa doctrine, sa vie» («Шарль Ренувье, философ; его учение, его жизнь», 1937) и др.

<sup>66</sup> Ibid. P. 39.

<sup>67</sup> Вильм, Йозеф (Willm, Josef; 1792–1853) — философ, педагог, переводчик, популяризатор немецкой философии и литературы. Его «Опыт о философии Гегеля» («Essai sur la philosophie de Hegel», 1836) был первым

сочинением о немецком философе во Франции. Среди его сочинений: «*Morceaux choisis de littérature allemande*» («Избранные произведения немецкой литературы», 1830), «*Essai sur la philosophie de Hegel*» (1836), «*Notice sur Leibnitz*» («Заметки о Лейбнице», 1842), «*Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*» («История немецкой философии от Канта до Гегеля», 1846–1849) и др.

<sup>68</sup> *Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes.* P. 75.

<sup>69</sup> *Lequier J. La Liberté.* P. 88.

<sup>70</sup> *Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes.* P. 35.

<sup>71</sup> *Dugas L. La vie, l'œuvre et le génie de Lequier // Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes.* P. 49.

<sup>72</sup> *Beurier. M. Renouvier et le criticisme français // Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 1877. T. 3. P. 325.

<sup>73</sup> *Kierkegaard S. Gesammelte Werke / Hrsg. von H. Gottsched und Chr. Schrempf.* Jena : E. Diederichs Verlag, 1910. Bd. VI / VII. Philosophische Brocken / Abschliessende unwissenschaftliche Nachachrift. S. 285.

<sup>74</sup> *Dugas L. Fragments de Lequier.* P. 67.

<sup>75</sup> *Lequier J. La Liberté.* P. 90.

<sup>76</sup> *Ibid.* P. 75.

<sup>77</sup> *Kierkegaard S. Gesammelte Werke / Hrsg. von H. Gottsched und Chr. Schrempf.* Jena : E. Diederichs Verlag, 1911. Bd. VIII. Die Krankheit zum Tode. S. 35.

<sup>78</sup> «Повторение» («*Gjentagelsen*», 1843) — сочинение С. Кьеркегора. При интерпретации творчества Кьеркегора Лазарев следует за Шестовым, считавшим «повторение» центральной категорией философии датского мыслителя.

<sup>79</sup> *Lequier J. La recherche d'une première vérité: fragments posthumes.* P. 35.

<sup>80</sup> *Ibid.* P. 94.

<sup>81</sup> *Grenier J. La Philosophie de Jules Lequier.* P. 216.

<sup>82</sup> *Ibid.* P. 245.

<sup>83</sup> См. дальнейшее использование термина «полиреализм» в контексте изучения творчества Ж. Гренье в книге *Garfitt J. S. T. The Work and Thought of Jean Grenier.* London: The Modern Humanities Research Association, 1983.

<sup>84</sup> См. выше 5 сноска к этому тексту.

---

## Памяти Льва Шестова<sup>1</sup>

Эти немногие строки — не о философии Шестова (о ней нужно [говорить] и будут говорить много), а только некоторые впечатления мои об источнике этой философии, о человеке. Но о Шестове-человеке не в плане обыденного существования, а о глубинном в нем, о том, что определило его философскую судьбу, выросло в задачу и работу всей его жизни, как если бы сам Хозяин жизни возложил на него эту работу.

Одна мысль от первого опыта его творчества, книги о Шекспире, и до последних напечатанных при жизни строк, статья о Н. А. Бердяеве<sup>2</sup>, пускала в ход его философскую работу: откуда ужасы существования, что они такое? Мало кто не задается этим вопросом, кто раньше, кто позже, кто очень поздно. Но есть спящие души. Обычно все мы таковы. Пусть обрушится на человека большое нежданное горе или повиснет над ним страшной угрозой меч судьбы, и душа его пробудится на время от дремоты, по-иному увидит жизнь и многому по-иному сделает оценку. Но пусть отвратится угроза или притупится первая острота горя, и душа опять обращается к прежней суете, опять впадает в дремоту. А есть и души бодрствующие. Раз пробудившись, они уже не могут спать. Так и Шестов — под уда-

ром ли личной судьбы или, скорее, от нестерпимого сознания ужасности всякой человеческой судьбы — уже не мог спать. Та научная или, вернее, натуралистическая философия, в атмосфере которой выросло его поколение (могу сказать — наше поколение), учила, что мир есть круговорот явлений природы и что правят в нем «вечные, железные законы»; этика древних и новых мудрецов звала человека покориться Необходимости, сделать своим ее закон и в этом смирении явить свое достоинство, свое мужество и обрести покой; а разум, согласно с этикой, требовал, чтобы человек склонился перед самоочевидностями и перед истиной, что бы они ему ни приносили. Но Шестов не мог принять ни «законов природы», ни покоя смирения, ни бесчеловечной истины. Он подчинялся, конечно, не мог не подчиняться принуждению истины, пусть самой нечеловечной, как подчиняются всякой силе, поскольку и доколе нельзя ее сломить, но примириться с ней, больно склониться перед ее самоочевидностью, как того требует разум, он не мог. И, если нельзя иначе, «грыз зубами железные прутья тюрьмы», как он однажды в разговоре выразился.

Отвратить свой взор от ужасов жизни он уже не мог и, напротив, не переставал ставить их перед сознанием, звал вглядываться в них, не отмахиваться от проблем зла. Но это не было проповедью пессимизма и безверия. Особливость его духовной настроенности в том, что именно через предельно-трагическое и безнадежность приоткрывался ему некий просвет и — прежде всего — душой овладевало подозрение, что «наши подходы к истине... поражены в самом корне каким-то пороком»<sup>3</sup>. И чем больше Шестов вглядывался в каменный, бездушный лик глухой к человеческим воплям, зовам и проклятиям Необходимости, тем больше выявлялась она для него в своей жуткой, безмерной, предельной бессмысленности, и тогда вдруг всыхивало в нем сознание, что этого не может быть, что это не есть истина, что это — наваждение, тяжкий кошмар, от которого нужно пробудиться.

С отличавшей его страстью восставал он против всего, что способно было не будить душу, а усыплять ее: против морализирующего философского «идеализма», против Теодицей, против пафоса *словесных* решений. В разговоре о философском, особенно, когда беседа носила характер скорее размышлений вслух вдвоем, он нередко приводил, как нечто *долженствующее* открыть, наконец, глаза, не какие-либо мысли общего характера и абстракции, а что-либо конкретно-ужасное из жизни или из истории, какую-нибудь предельную жестокость слепого случая или игры темных сил. И все повторял на разные лады: «Что это за сила, которая творит такое и откуда ее власть нудить нас к признанию ее? разве может быть мир с ней <и> можно ее принять?!» [А в последние годы он не раз, как <...> <ра>зорвать наваждение и освободиться от чар мнимой реальности] «Даже и события последнего времени — достаточно потрясающие, чтобы разбудить и мертвца, ни на кого не действуют. Люди терпеливо ждут, что все опять вернется на свое место и можно будет снова зажить, как прежде, приятно и беззаботно. Доколе еще быть людей?!»<sup>4</sup>

Путь Шестова в философии пролегал через отчаяние, но мысль об ужасах привела бы не к прорыву к чему-то новому, а к тягчайшему унынию, если бы рядом с этой мыслью не жила в глубине его души, преодолевая ее, другая мысль, мысль о Боге. И потому из глубины отчаяния открывалася вдруг какой-то просвет; душа, придавленная несказанной тяжестью, выпрямлялась, и являлось сознание, ощущение — назовите, как хотите, — что власть Необходимости есть власть призрака, а не Реальности, что на самом деле и человек, и жизнь, и весь мир овеяны *свободой*, ибо миром правят не вечные, железные законы, а Бог, живой, личный Бог Книги откровения, Бог, который есть Хозяин и над законами, и над самоочевидностями, и над истинами, Бог, для которого нет ничего невозможного, который может и бывшее сделать небывшим и «отрется всякая слеза»<sup>5</sup>.

Из глубины я возвзвал к Тебе, Господи<sup>6</sup>!

Этот стих Псалмопевца, знавшего тягчайшую скорбь и глубины отчаяния, находил в душе Шестова больше чем отклик.

Но скажут, что это уже не философия, а религиозная вера, да нередко и говорят так, прибавляя с разочарованием: «так, это не ново, не оригинально». Но, думается мне, своеобразие и значительность мысли Шестова еще в том, что религиозная вера для него — источник и философской истины, что из нее рождается новое мышление, и о «втором измерении мышления»<sup>7</sup> говорил Шестов. Это представляется неприемлемым смешением областей, доколе считают, что наш разум и наше знание — единоспасательный источник истины. Для Шестова притязания нашего разума и знания законны в сфере обыденного, эмпирического существования, здесь — на отмели времен. Здесь, где нужно сообща вести борьбу за существование и приспособляться, нужны обобщения науки и общеобязательные истины разума, как нужны для общежития нормы морали. И в этой области Шестов никогда не объявлял похода против разума и не присоединялся к модным одно время лозунгам о «банкротстве науки». Но он отрицал за разумом власть и право быть источником и судьей истины там, где речь идет о *последней, окончательной*, метафизической Истине, о том, что человеку важнее и нужнее всего знать, о «едином на потребу»<sup>8</sup>. И тут он боролся против захватов разума. Но здесь уже начинается философия Шестова, а я сейчас только о некотором основном тоне его духовной настроенности.

Этим летом рассказал он мне однажды — к слову пришлось, — что, когда в начале года случилось с ним острое заболевание, то, как ни сидались скрыть тревогу близкие и врачи, он уловил по их лицам, что положение его серьезное и возможен худший исход. «Но, — продолжал Шестов, — мне не было страшно, мне было легко, очень лег-

ко. Вот, думал я, скоро спадут оковы». Посетил я его недели за три–четыре до его кончины и ушел тогда от него с впечатлениями, которые заронили в моей душе тревожную мысль, но я гнал ее от себя и только теперь отдаю себе отчет во всем значении этих впечатлений. Обычно Шестов бодро, подолгу и с одушевлением говорил о занимавших его проблемах. А в этот раз он был какой-то притихший. Он сидел в углу дивана, запрокинув немного голову на спинку, как будто усталый, с устремленным вверх задумчивым взором, минутами как будто отсутствующий, и в полусвете лампы под абажуром похудевшее лицо его светилось какой-то прозрачной бледностью. Я только теперь понимаю, что он тогда каким-то краем своей души уже чувствовал, что он скоро уйдет отсюда, и в сосредоточенности готовился к смерти.

Он говорил мало, больше слушал. Говорили мы об одном французском философе, который умер три четверти века назад, одинокий, мало кому ведомый, и нельзя даже сказать — преданный забвению, ибо о нем никогда и не помнили. А в последние годы стали вдруг появляться статьи о нем, даже книги, издают то из его рукописей, что еще не было опубликовано<sup>9</sup>. «Вот, — сказал Шестов, — говорим мы о нем, пишут о нем, интересуются, ожили вдруг его мысли, а его самого нет в живых. Как это таинственно!» При этих словах какая-то тень скользнула тогда по моей душе, и я поспешил сказать, вторя ему: да, таинственно!

А три недели спустя я стоял перед его открытым гробом и смотрел в лицо умершего учителя и друга, и больше, чем учителя и друга<sup>10</sup>. Глаза его были закрыты. Уста замкнулись. И хотя он не был поэтом, в мое сознание неотступно толкалось:

Умолкли звуки дивных песен,

.....

.....

И на устах его печать<sup>11</sup>!

Но знаю, будут жить его мысли. Неужели же самого творца и источника их уже нету, ушел из бытия? Нельзя принять этого. Это было бы предельно, до чудовищности бессмысленно, а не может быть, чтобы бессмысление было в основе всего. Нет, он не ушел из Жизни, а только от нас, отсюда. Ушел туда, где спали оковы, где не нужно уже бороться против самоочевидностей и принудительных истин, ибо там истина не принуждает, а сотворенная Богом, как все в мире, и потому всегда *благостная*, подчиняется, служит Богу и человеку.

## Примечания

- <sup>1</sup> Печатается по автографу (машинопись) (Bahkmeteff. Ms. 19). Датировка: [Nov.<ember> 1938]. Впервые опубликовано В. Хазаном в книге «Усердный толкователь шестовской беспочвенности» (С. 394–397).
- <sup>2</sup> Шестов Л. Николай Бердяев: Гностис и экзистенциальная философия // Современные записки. 1938. Кн. 67. С 196–227.
- <sup>3</sup> Шестов Л. Скованный Парменид. С. 7.
- <sup>4</sup> Шестов Л. Дерзновения и покорности. С. 155.
- <sup>5</sup> Откр. 21:4.
- <sup>6</sup> Пс. 129:1.
- <sup>7</sup> См.: Шестов Л. О втором измерении мышления (Exercitia spiritualia). С. 311–322.
- <sup>8</sup> См. 18-ю сноска к статье А. Лазарева «Философия Льва Шестова».
- <sup>9</sup> Речь идет о Жюле Лекье.
- <sup>10</sup> Похороны Шестова состоялись 22 ноября 1938 г. на кладбище Boulogne-Billancourt.
- <sup>11</sup> Из стихотворения М. Ю. Лермонтова «На смерть поэта» (1837).

*Примечания Ксении Ворожихиной*

---

## Философия Льва Шестова и ее библейские мотивы<sup>1</sup>

Трудно в сравнительно небольшом изложении рассказать даже в самых общих чертах о существе философии Шестова. Как изобразить в немногих словах то, что было делом целой жизни мыслителя и что он развивал на протяжении десятка томов, не говоря уже о многочисленных журнальных статьях? Нужно, значит, как-то препарировать его мысли, втиснуть их в схемы. Конечно, это — трудность, с которой сталкивается изложение всякого сколько-нибудь значительного философского учения. Но творчество Шестова запечатлено характером столь личным, что когда изъемлешь его мысли из той атмосферы, в которую они погружены у него, то этим лишаешь их значительной доли их волнующей убедительности. Трудность еще усугубляется, когда хочешь [принять во внимание] посчитаться в своем изложении с тем, что иные из читателей или слушателей соприкасаются с философским творчеством Шестова впервые. Ведь подход Шестова к философским проблемам столь необычен, его мышление так не похоже на то, что мы встречаем в господствующих направлениях философий, так противоречит всем навыкам нашего интеллекта, что именно в силу этой необычности можно не воспринять

надлежаще его мысли и не только не принять его [решений] ответов, но даже не услышать по-настоящему его вопроса, пройти мимо, как мимо интеллектуальной причуды одинокого ума. И чтобы почувствовать его вопрос, понять, что для философии, если она притязает быть исследованием истоков, начал, «корней всего существующего», здесь есть подлинный, неустранимый вопрос, для этого нужно особое усилие мысли или даже, по слову одного знамени того, даже знаменательнейшего философа нашего времени, сказанному вообще о философии, нужно «сделать насилие над нашим духом»<sup>2</sup>. А иногда, может быть, нужно и иное. Нужно в силу личных судеб [личной жизни начать искать в философии] прийти к философии не просто ради удовлетворения интеллектуального интереса, а в поисках опоры для жизни (я говорю не о тех, которые находят прибежище в религии), и, обратившись к той господствующей философии идеализма, которая сулит эту опору, почувствовать под конец глубочайшую, до боли, до отчаяния неудовлетворенность. И тогда, [можно будет] может быть, легче будет, — не скажу принять, — но понять Шестова. Ведь в философии Шестова речь идет не о чем-либо отвлеченном или чисто интеллектуальном на потребу тем, кто склонен к умозрениям, а о чем-то, что весьма близко всякому человеческому сердцу. Ибо отправным пунктом философских исканий Шестова, движущей силой его философского творчества является мысль: откуда ужасы существования, откуда «бессилие человека перед Необходимостью» (Эпиктет)<sup>3</sup>, что это за непонятная и темная сила, которая давит и губит человека, равнодушная и глухая к его зовам, воплям и проклятиям? Мало кто может надолго и менее всего навсегда уйти, отмахнуться от этой мысли. Ведь над самой благополучной жизнью висит неотвратимая развязка. Да и относительное благополучие бывает часто только внешним и обманчивым. «Каждый из нас, — говорит Шестов, — носит в глубине души своей тяжелую и неизлечимую рану... Вспомните Лермонтова:

Взгляни: вокруг тебя, играючи, идет  
 Толпа дорогою обычной;  
 На лицах праздничных чуть виден след забот,  
 Слезы не встретишь неприличной.

А между тем, из них едва ли есть один,  
 Тяжелой пыткой не измятый,  
 До преждевременных добравшийся морщин  
 Без преступленья иль утраты»<sup>4</sup>.

А жизнь Пушкина (я не говорю о трагедии его последних дней)?! Какая значительная, благословенная творчеством и, казалось бы, искрящаяся светом жизнь! И, однако, вот [строки] свидетельство Пушкина, которые приводит Шестов:

... В уме, подавленном тоской,  
 Теснится тяжких дум избыток.  
 Воспоминания безмолвно предо мной  
 Свой длинный развивают свиток.

И, с отвращением читая жизнь мою,  
 Я трепещу и проклинаю,  
 И горько жалуюсь, и горько слезы лью,  
 Но строк печальных не смываю<sup>5</sup>.

[Как бы то ни было] Все же, пока жизнь протекает сколько-нибудь благополучно (по крайней мере, без потрясений), то понимание мира (и жизни), которое человек находит вокруг себя, словом, господствующая в данное время философия [(особенно, если это философия идеалистическая)] в общем удовлетворяет человека, — просто потому, что такая жизнь на самом деле [устраивается без философии, обходится без нее] может вообще обходиться без философии. Но пусть на человека обрушится великое несчастье, пусть судьба поразит его в том, что для него есть са-

мого дорогого на свете — будь то потеря близких существ или крушение дела всей жизни [или роковая непоправимая ошибка, и когда такой], то что такой выброшенный из колеи человек [обратиться к] обретет в философии [,то найдет он удовлетворение]? Каково последнее слово, каков иногда скрытый, но чаще всего явный смысл [и результат] и возвышенных учений мудрецов Древней Греции, и систем философов-идеалистов Нового времени? Человек должен смириться, должен покориться неизбежному. Этого требует разум, ибо разве можно бороться против необходимости, которую усмотрел, против самоочевидностей? Этого требует и этика, достоинство человека, его мужество, его честь. Нужно отрешиться от всего, что не [находится] в нашей власти, от всего, что имеет конец во времени (ибо имеет начало в нем), от всего частного [или] и чисто личного, [от всего конкретно милого,] от самого нашего конкретного «я», — и обратиться к общему, к целому, к вечному, и в высоком единении с необходимым ходом вещей обрести [внутреннюю свободу и] свое высшее благо. По изречению стоиков, дошедшему до нас через Сенеку и Цицерона, *fata volentem ducunt nolentem trahunt*. Кто вольно покоряется судьбе, того она водит, а кто упирается, того она тащит насильно.

Но если человек не может смириться, не может примириться, а не примириться тоже нельзя — что тогда? Вопить, проклинаять, «биться головой о стену»? Это, значит, лишиться покровительства законов, пусть не юридических, но законов разума и этики.

Не знаю, вошла ли трагедия в личную жизнь Шестова (может быть, вошла, как рано или поздно входит в жизнь каждого человека), но, скорее, мукой Шестова, его трагедией, его судьбой стала мысль о неизбывной трагичности всякой человеческой судьбы. О философии трагедии рассказывает одна из его первых книг, и не раз развивает он мысль, что путь к философии пролегает через трагедию, через безнадежность.

В своей посмертной статье, посвященной памяти Гуссерля, Шестов роняет несколько признаний о самом себе и рассказывает, что его первым учителем философии был Шекспир. «От него я услышал столь загадочное и непостижимое, а вместе с тем столь грозное и тревожное: время вышло из своей колеи. Что можно делать, что можно предпринять пред лицом вышедшего из колеи времени, пред лицом тех ужасов бытия, которые открываются человеку (Шекспиру), вместе с временем выброшенному из колеи? От Шекспира я бросился к Канту... Но Кант не мог дать ответа на мои вопросы. Мои взоры обратились тогда в иную сторону — к Писанию. Но разве Писание может выдержать очную ставку с самоочевидными истинами?»<sup>6</sup>

<не окончено>

## Примечания

- <sup>1</sup> Печатается по автографу (машинопись) (Bahkmeteff. Ms. 19). Датировка: [Dec.<embre> 1938]. Впервые опубликовано в книге «Усердный толкователь шестовской беспочвенности» (С. 398–401).
- <sup>2</sup> Bergson H. L'évolution créatrice. Р. 32. [Бергсон А. Творческая эволюция. С. 31].
- <sup>3</sup> Шестов Л. Скованный Парменид. С. 63.
- <sup>4</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). Т. IV. СПб. : Шиповник, [1911]. С. 183–184. Цитируется стихотворение М. Ю. Лермонтова «Не верь себе» (1839).
- <sup>5</sup> Из стихотворения А. С. Пушкина «Воспоминание» (1828).
- <sup>6</sup> Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Русские записки. Кн. XII. С. 131.

Примечания Ксении Ворожихиной

<Рецензия на книгу:>

*Генрих Риккерт. Границы  
естественнонаучного образования  
понятий. Логическое введение  
в исторические науки<sup>1</sup>*

Обширный труд фрейбургского профессора философии не только трактат по логике, но и исследование, которое приводит к общим вопросам миро- и жизнепонимания. Что такое этот мир? Ритм, подчиненный неизменным законам, круговорот явлений природы и только? Или, может быть, натурализм не прав? Может быть, необходимо рассматривать действительность и прежде всего историческую жизнь человечества как процесс развития, имеющий «смысла», т. е. отношение к тому, что «выше природы»<sup>2</sup>? Вот проблема, выяснением которой задается Риккерт в своем труде. «Здесь, — говорит он, — логическая теория является орудием в борьбе против натурализма и способствует обоснованию ориентированной в истории идеалистической философии»<sup>3</sup>. Проследить путь, которым идет при этом Риккерт, представляется тем более интересным, что этот путь весьма характерен для той блестяще представленной Виндельбандом фракции кантианцев, которая, делая в обосновании идеализма шаг от Канта к Фихте, стремится все же замкнуть аргументацию без обращения к каким-либо метафизическим построениям. Понятно поэтому, что, ведя борьбу против «естественнонаучного ми-

росозерцания», Риккерт не противопоставляет последнему какого-нибудь метафизического учения о мировом целом. Он желает только обнаружить односторонность естествознания, границы его в этом смысле и в связи с этим показать, что история, которую в слепом преклонении перед методом естествознания хотят превратить в естественную науку, призвана, напротив, как принципиально отличная от естествознания форма науки, восполнять односторонность естественнонаучного мышления. Такова, собственно, тема труда Риккерта. Но затем, восходя к основным предпосылкам исторической науки, Риккерт приводит читателя к порогу «исторического миросозерцания»<sup>4</sup>.

Обращаясь для констатирования границ естествознания к раскрытию логической сущности его, Риккерт имеет в виду не весь процесс добывания выводов в естествознании, а лишь структуру самих выводов, «понятий» естествознания, и развивающаяся им «теория естественнонаучного образования понятий» представляется в самых общих чертах в следующем виде.

Естествознанию принадлежит прежде всего телесный мир как неисчерпаемое и в этом смысле бесконечное многообразие конкретных форм и процессов. Познать этот мир, представляя себе все единичные формы в том виде, как они существуют, т. е. как бы *отображая* их в представлениях, — задача, непосильная для конечного человеческого духа. При этом и малейшая доля этого мира, любая вещь или процесс неисчерпаема во всем богатстве своего конкретного содержания. В преодолении «бесконечно-го экстенсивного многообразия вещей» и «бесконечного интенсивного многообразия»<sup>5</sup> любой отдельной вещи и заключается задача естественнонаучных понятий. Первый шаг в направлении ее решения оказывается сделанным уже в *словах*, этих примитивных понятиях. Ведь одним словом обозначается зараз множество вещей благодаря тому, что слова означают *общее* многим вещам. Но когда мы стараемся точно представить себе значение какого-нибудь слова,

нашему сознанию всегда навязывается какой-нибудь индивидуальный образ с его бесконечным многообразием, и мы не можем точно знать, что именно мы представляем себе как общее. Этот служащий помехою фон оказывается устранным, и значения слов приобретают наряду с общностью и определенность, когда перечисляют то общее, что означают слова, т. е. когда заменяют единичное и неизбежно неопределенное представление в общем некоторым числом суждений, оцениваемых как истинные. Тогда в объем таких понятий, которые способны превратиться в суждения, действительно преодолевается экстенсивное, а в содержании их интенсивное многообразие вещей, но только по отношению к тому фрагменту вселенной, который непосредственно доступен нашему наблюдению. Для того же, чтобы понятия были приложимы ко всем вещам, где бы и когда бы последние ни встречались в мире, они должны обладать не эмпирической только, но и безусловной общностью, т. е. безусловной обязательностью. Это означает, что логически совершенные понятия естествознания должны быть способны превращаться в безусловно всеобщие суждения, т. е. в суждения, выражющие законы природы. Но понятия законов суть понятия отношений. Следовательно, прогресс естествознания мыслим только при том условии, что оно все более и более устраняет понятия вещей путем превращения их в понятия отношений. Это и есть путь от специальных дисциплин к самой общей, т. е. логически-идеальной, теории телесного мира. В самом деле, уже химия оперирует сравнительно небольшим числом понятий вещей благодаря тому, что сводит бесконечное качественное многообразие к закономерно происходящим соединениям химических элементов. Конечно, и самая общая естественно-научная теория телесного мира не может обойтись без понятий вещей, так как с естественнонаучной точки зрения необходимо мыслить телесный мир состоящим из вещей, из телесных субстанций, относительно которых имеют силу все законы, но, для полного преодоления бесконечного

многообразия действительности, эти вещи должны быть мыслимы неизменными, неделимыми, не заключающими качественного многообразия в себе и совершенно одинаковыми, — словом, *абсолютно простыми*. Тогда необозримое многообразие отношений, в которые вступают эти вещи, сводится к переменам их пространственного распорядка, т. е. к движениям, а обилие различных движений вполне обозримо благодаря *математическому формулированию законов движения*. В направлении этого «логически дедуцированного»<sup>6</sup> идеала естественнонаучного образования понятий и развивается фактически естествознание, сводя все многообразие телесного мира к атомам и законам их движения, т. е. понимая природу *механически*.

Но не оказывается ли естественнонаучное образование понятий применимым только по отношению к телесному миру и не полагает ли *психическое* бытие предмета предела естествознанию? Именно это и утверждают, когда, отождествляя противоположность физического и психического с противоположностью «природы» и «духа», противопоставляют «наукам о природе» (естествознанию) «науки о духе», имеющие своей основой психологию. Такое деление наук Риккерт решительно отвергает. По его мнению, душевная жизнь, как таковая, совсем не исключает естественнонаучного толкования, а, напротив, требует его. Как и телесный мир, она представляет собою необозримое многообразие процессов. Поэтому психология, как и наука о телах, стремится охватить это многообразие посредством системы общих понятий. И здесь стремление к логически совершенной теории должно приводить к формулированию законов и к разложению психического многообразия не на простые «вещи», конечно, но все же на «элементы», на простые составные части (напр., «ощущения», по теории Мюнстерберга<sup>7</sup>). Наконец, психологию следует прямо причислить к естественным наукам. Ведь и душевная жизнь может быть рассматриваема как «природа», т. е. в ее закономерной связи, или «так, что при том имеется в виду общее»<sup>8</sup>.

Где же в таком случае «границы естествознания» и не прав ли натурализм со своим учением о «монизме» эмпирически-научного метода? Действительно, пока пытаются вывести границы естествознания из особенностей того или иного *материала* познания, натурализм может торжествовать, так как нет такой части эмпирической действительности, которую нельзя было бы рассматривать как «природу». Но стоит только обратиться к самому *способу* рассмотрения, к тому *отношению*, в каком естественнонаучные понятия находятся к эмпирической действительности вообще, и тогда обнаруживается, что естествознанию полагает предел «не что иное, как сама эмпирическая действительность»<sup>9</sup>. Ведь *индивидуальное*, — вот что вместе с конкретным многообразием тем более устраниется из естественнонаучных понятий, чем совершеннее они. Индивидуальное становится несущественным для той формы научного мышления, которая стремится выделить во всяком явлении в качестве его «сущности» *общее*. Между тем та действительность, которая нам дана (а иной мы не знаем), всегда и всюду индивидуальна, и любая вещь в ней есть *индивидуум*, т. е. нечто единственное в своем роде и неповторяющееся, — кусочек серы, бросаемый химиком в реторту, любой лист на дереве не менее, чем Гёте или Кант. И у нас есть интерес не только к общему, но и к индивидуальному, мы хотим знать не только то, что, как закон природы, имеет силу всюду и всегда, но и то, что действительно происходит и прежде происходило в мире. Этот интерес к однократному, к индивидуальному, к частному, словом, к самой действительности может удовлетворить только такая наука, которая составляет логическую *противоположность* естествознанию, которая рассматривает действительность «так, что при этом имеется в виду *частное*»<sup>10</sup> и которая по сравнению с естествознанием является «подлинной наукой о действительности»<sup>11</sup>. Это и есть *историческая* наука.

Каково же логическое строение исторической науки? Конечно, и история не отображает действительности, но фор-

мирует мысли о ней, в которых объединяется исторически существенное. Поэтому Риккерт говорит об «историческом образовании понятий»<sup>12</sup>. Но история образует понятия не с общим, а с индивидуальным содержанием. Не оказывается ли в таком случае история перед невыполнимой задачей повествовать обо всем индивидуальном, и, если нет, то каким принципом для отделения существенного от несущественного руководствуется история? Отвечая на этот вопрос, Риккерт обращается не к чему иному, как к тому пониманию действительности, которое свойственно человеку в практической жизни. Для человека как хотящего, чувствующего и ставящего себе цели индивидуума вся действительность распадается на такие объекты, которые принимаются им во внимание только как экземпляры родовых понятий, и на такие, которые оказываются незаменимыми в своей индивидуальности, выделяются для него из прочих как «индивидуумы» благодаря тому, что он относит их индивидуальность (собственно, некоторую часть их индивидуального многообразия) к той или иной ценности. В силу того же «отнесения к ценности»<sup>13</sup> из экстенсивного многообразия объектов лишь некоторая часть выделяется в качестве объектов истории, в качестве «исторических индивидуумов»<sup>14</sup>, а из интенсивного многообразия единичного исторического индивидуума опять-таки лишь небольшая часть составляет существенное содержание исторического понятия. Но между тем как в действительной жизни каждый индивидуализирует действительность сообразно своим индивидуальным целям и ценностям, историк должен стремиться к такому трактованию действительности, которое может притязать на обязательное для всех, должен, следовательно, интересоваться тем, что в своей индивидуальности имеет значение для всех. Это значит, что те ценности, по отношению к которым объекты становятся «историческими индивидуумами», должны быть общими ценностями, т. е. ценностями для всех. Кроме того, чисто теоретическое «отнесение к ценности» Риккерт отличает от той прямой (положительной или отрица-

тельной) оценки, которая производится в практической жизни. Без отнесения к ценностям истории не питал бы к жизни человечества большого интереса, чем к любой другой доле действительности, и не относился бы к индивидуальности таких людей, как, например, Гёте или Бисмарк, с иным интересом, чем к индивидуальности любых других личностей, «так как без отнесения к ценностям индивидуальные различия людей были бы столь же маловажны, как различия морских волн или листьев, уносимых ветром»<sup>15</sup>. Но если нужно признавать какие-либо ценности, напр. *импер*, ценность науки, искусства, религии, политического строя, для того, чтобы питать к действительности исторический интерес, то это не значит, что личные религиозные убеждения или политические симпатии историка должны определять выбор и трактование материала.

Оказываясь *teleologическим* по своему принципу, историческое образование понятий не может, впрочем, состоять в отборе лишь тех индивидуальных элементов какого-либо объекта, которые существенны по отношению к ценностям. Напротив, как наука, имеющая в виду приблизить нас к действительности, история стремится давать не сухие перечни «теологически» существенных черт какого-либо объекта, а возможно, более наглядные индивидуальные образы, и поэтому историческое изображение объектов обогащается и такими их индивидуальными чертами, которые служат лишь интересам построения наглядных образов.

Раскрывая постепенно более логическую сущность истории, Риккерт стремится повсюду показать, как противоречат задачам истории все попытки «нового» направления сблизить ее с естествознанием. Сторонники «естественнонаучного метода в истории»<sup>16</sup> полагают, что, если история должна рассматривать исторический процесс в его причинной обусловленности, то ее задача — формулировать законы этого процесса, или «исторические законы»<sup>17</sup>. Это утверждение обязано своей кажущейся основательностью неправильному отождествлению понятия «причинности» с понятием

«закона природы». Конечно, «все, что происходит, имеет свою причину», но эта общая предпосылка всякого познания (*принцип причинности*), хотя она и именуется часто «законом причинности», не заключает в себе мысли о «закономерности природы», этой специальной предпосылки естествознания. В естественнонаучном рассмотрении действительности отвлекаются от индивидуального характера причин и действий, и то, что обще какому угодно числу причинных связей, образует содержание не понятия, а «закона природы». Напротив, история связывает события с их всегда индивидуальными причинами и с их всегда индивидуальными действиями, — и в этом для Риккерта вся суть вопроса. Не потому не может быть речи об «исторических законах», что в исторической жизни является фактором «свободная воля» личностей: как бы ни решался вопрос о «свободе воли», эмпирическая наука знает только причинно обусловленные факты. Не в том также дело, что трудно открывать исторические законы, а в том, что ни в какой «закон» не входит «индивидуальное» и понятие «исторического закона» есть *contradictio in adjecto*<sup>18</sup>. К мысли о необходимости подчинить историю естествознанию приводит также отождествление понятия «исторического развития»<sup>19</sup> с тем понятием развития, которым оперирует естествознание. История, так как она должна прослеживать и развитие своих объектов, рекомендуетискание «исторических законов развития». Отграничиваая «исторически-teleологическое»<sup>20</sup> понятие развития от естественнонаучного, Риккерт менее всего утверждает, что «историческое развитие» должно быть выводимо из некоей цели, направляющей весь процесс развития в качестве его истинной причины. «Метафизической телологии»<sup>21</sup> на манер той, какой пользовался Гегель в своей конструкции истории, вообще представлению о «целепричинах» нет места в исторической науке, как во всякой эмпирической науке. В этом отношении одинаково и в историческое, и в естественнонаучное понятие развития «телеологический» момент приводит лишь постольку, поскольку и историк, и на-

туралист рассматривают какой-нибудь ход изменений в отношении к его результату и сообразно этому расчленяют на ряд стадий развития. Но историческое понятие развития оказываетсяteleologическим еще и в ином смысле. Натуралист, имея перед собою какой-нибудь многообразный ход изменений, понимаемый как процесс развития, может расчленить его на определенные стадии и сделать, следовательно, доступным обозрению благодаря тому, что он рассматривает как существенные изменения, т. е. как стадии развития, те изменения, которые общи этому процессу со многими другими процессами развития. Напротив, историк, имея дело с процессом развития какого-нибудь исторического объекта, должен изобразить этот процесс, как доступный обозрению ряд стадий развития в его никогда не повторяющейся индивидуальности, и опять-таки «отнесение к ценностям» является принципом для отличия в многообразном ходе событий существенного от несущественного.

До сих пор для Риккерта речь идет о выяснении противоположности двух форм научного мышления, зависящей не от материала познания, а от познавательной цели. Поэтому он признает, что в принципе все в мире может быть одинаково предметом как естественнонаучного, так и исторического трактования. Но фактически между историей и естествознанием кроме логических различий есть и материальные, и прежде всего бросается в глаза, что наука, известная под именем «истории», имеет дело, главным образом, с духовными процессами. Для Риккерта представляется тем более важным выяснить истинный характер связи между «духовным» и «историей», что те, которые противопоставляют историю «наукам о природе», объясняют ее логические особенности именно их «духовного», как ее предмета. Отводя место истории в ряду «наук о духе», настаивают на великом значении для нее психологии и ждут от успехов психологии весьма многоного для истории, как и вообще для «наук о духе». Риккерт прежде всего этих надежд совершенно не разделяет. Если под «духом» разумеют просто «пси-

хическое», то историку до психического, как такового, и дела нет, и во всяком случае ему нужна не психология, т. е. наука, оперирующая общими понятиями о душевной жизни, а то понимание чужой конкретной жизни в ее конкретных проявлениях, которое отличает художника или «знатока людей». Если же под «духом» разумеют нечто, что взаимодействует противополагаться «природе» (нравственность, право, наука и т. д.), то психология, будучи естественной наукой, не может служить основой для «наук о духе». Наконец, по мнению Риккерта, следует, напротив, тот факт, что история трактует преимущественно о духовном, понимает из сущности исторического образования понятий. Весьма остроумном, но не поддающемся краткому резюмированию ходе доказательства этой мысли, Риккерт исходит из того, что только духовные существа могут не только быть относимы к ценностям, но и сами проявлять отношение к ценностям и что отнесение объектов к ценностям есть отнесение их к чьим-либо ценностям, следовательно, и к каким-либо духовным существам. Поэтому какая-либо доля действительности может стать предметом исторического интереса только в том случае, если она находится в отношении к нам или к понятным нам, признающим ценности, существам. Духовные существа и оказываются центрами исторического изложения. Но понятием о духовном еще не определяется правильно предмет истории, и для этого Риккерт опять обращается к «ценностям», так как от них зависит, что становится существенным в своей индивидуальности. Историческим образованием понятий руководят человеческие ценности, и только у людей, живущих в *общении*, т. е. у социальных групп, жизнь развивается до наличности общих ценностей. Следовательно, человеческие социальные ценности определяют выбор исторического материала, и историческим центром оказывается всегда человеческая социально-духовная жизнь. Но еще остается непонятным, почему именно в этой области нельзя обойтись одним естественнонаучным трактованием, почему наряду с социологией должна существовать история, и Рик-

керт разъясняет это опять-таки из понятия ценностей. Общие ценности должны быть и общим делом в жизни народов, а не основываться на простой лишь общности естественных влечений, так как только то, что в своей индивидуальности имеет отношение к общему делу, приобретает значение для всех. Такими ценностями и являются ценности права, государства, экономической организации, науки, искусства, религии и т. д., словом, все те социальные ценности, общее имя которым — Культура. Культура есть общее дело в жизни народов, и «культурные ценности», будучи не просто фактически общими, но такими, которые должны быть признаваемы всеми, следовательно, нормативно общими, руководят историческим образованием понятий. Но только историческое развитие порождает культурные ценности, и поэтому развитие человеческой культурной жизни является предметом истории, а в центре исторического изложения всегда оказываются те люди и группы людей, которые, проявляя в своем ходении и деятельности отношение к культурным ценностям, приобрели существенное значение для хода культуры. Конечно, и культура может быть предметом естественнонаучного (социологического) трактования, и поэтому только исторические «науки о культуре» составляют и по методу, и по предмету противоположность «наукам о природе».

Но может ли история заявлять такое же притязание на научную «объективность», как и естествознание? Естествознание познает «законы природы» или, по крайней мере, посредством своих методов приближается к познанию их. Если же историк, отклоняя от себя задачу формулировать «исторические законы», остается при отнесении к человеческим ценностям как при критериуме для отличия существенного от несущественного в развитии культурной жизни человечества, то не вносится ли этим в науку антропоморфическая точка зрения? Вообще, не есть ли отнесение исторического процесса к ценностям только акт человеческого произвола? Вот вопросы, которые может поставить натурализм. И одно несомненно: если историк желает притязать

на то, что его задача столь же необходима с чисто научной точки зрения, как иискание «законов природы», то он должен допустить, что культурные ценности находятся в определенном отношении к каким-либо абсолютным ценностям и что поэтому однократное развитие человеческой культуры имеет отношение к абсолютно ценному, к тому, что безусловно *долженствует* быть, имеет, словом, «объективный смысл». Как обосновать эту предпосылку исторической науки, как сделать ее убедительной и для натуралистического мышления? Попытку этого рода делает Риккерт в заключительной главе своего труда, в которой он набрасывает основные черты своей теории познания.

Определяя свою точку зрения как «гносеологический субъективизм»<sup>22</sup>, он оспаривает тот взгляд на познание, согласно которому познание отображает бытие и в нем имеет основу своей объективности. Уже вся его теория естественнонаучного образования понятий направлена на выяснение того, что познавание эмпирической действительности не есть копирование ее и не имеет даже такой тенденции. Но оспариваемое Риккертом понимание сущности познавания часто сочетается с утверждением, что эмпирическая действительность и не есть подлинная *реальность* и что объективность понятий естествознания основана на том, что оно восходит от эмпирического мира явлений к абсолютно му, трансцендентному бытию. Усматривая в этом строе мыслей наследие «платоновского логического “реализма”»<sup>23</sup>, Риккерт раскрывает те неразрешимые трудности, которые возникают при ближайшем анализе проблемы о том, каким образом мышление доходит до недоступного опыту бытия. Но и самое постулирование трансцендентной («метафизической») реальности, долженствующей в качестве истинно сущего «объекта» познания сообщать последнему «объективность», оказывается излишним на почве правильно понятого «гносеологического субъективизма». Конечно, эмпирическая действительность существует только по отношению к представляющему ее субъекту, и в этом смысле она

есть «содержание сознания», но когда этот субъект и это сознание приравнивают к индивидуальному *психологическому* субъекту, к индивидуальному «я», то дуализм «явления» и «бытия» неизбежен. Между тем стоит дать себе отчет в том, что все, из чего слагается индивидуальное сознание, само еще есть *объект* познания (для эмпирической психологии), и тогда обнаруживается, что гносеологическое понятие о субъекте, в отношении к которому приходится мыслить всякое непосредственно данное бытие, есть понятие о *сверхиндивидуальном субъекте*, о таком субъекте, для которого индивидуальное «я» есть объект наряду с прочими объектами. В таком случае эмпирическая действительность, хотя она есть «содержание сознания», не есть все же «мое представление», но содержание «сознания вообще», и только такая (имманентная) действительность может быть ведома науке. Однако понятие о сверхиндивидуальном *представляющем* субъекте еще недостаточно для обоснования объективности, т. е. «сверхиндивидуальной обязательности»<sup>24</sup>, наших актов познания, так как познание налицо только в *суждениях*, а всякое суждение предполагает *оценку*, именно оценку его истинности. С чем же сообразуемся мы при оценивании истинности суждений, притязая на сверхиндивидуальную обязательность наших оценок, если критерий истинности состоит в «согласии мышления с бытием»<sup>25</sup>? Можно ли субъект, *производящий* оценку, мыслить, как сверхиндивидуальный субъект? Ответ Риккерта гласит, что познание сообразуется не с *бытием*, а с *долженствованием*, с трансцендентным долженствованием, т. е. с таким долженствованием, которое выступает как «категорический императив», как долг, требующий безусловного признания. Риккерт говорит о сознании долга, потому что в оценке истинности речь идет о признании некоторой ценности только в силу того, что она есть ценность, а не в силу какого-либо эмпирически обусловленного хотения. Признание сверхиндивидуальной, абсолютной ценности истинности есть самая общая логическая предпосылка всякой науки, всего на-

шего познания, так как и *факты*, т. е. то, что рассматривается как еще не обработанный *материал* науки, констатируется в форме суждений. Понятно, что и сверхиндивидуальную обязательность *форм* науки Риккерт обосновывает *телеологически*, т. е. раскрывая абсолютную ценность тех специальных задач (целей) познания, по отношению к которым эти формы являются единственно пригодными средствами. Если натуралист полагает, что, познавая «законы природы», он не проявляет отношения ни к каким ценностям, то Риккерт доказывает, что самое право формулировать безусловно всеобщие суждения имеет свое обоснование только в том, что формулирование таких суждений представляет абсолютную ценность, т. е. в абсолютной ценности естественнонаучной истинности, и отсюда нельзя сделать никаких скептических выводов, раз уже и установление фактов, т. е. того, что абсолютно несомненно, предполагает оценку.

Теперь натурализм в принципе уже опровергнут. Ведь развитие самого человеческого познания (или, по крайней мере, естествознания) и для натуралиста есть процесс, имеющий отношение к абсолютноенному, даже прямо реализующий в своем индивидуальном течении это абсолютно ценное, а так как развитие познания находится в связи с общим ходом культуры, то и натурализм, когда она размышляет о своей собственной истории, необходимо усваивает антропоморфически-историческую точку зрения. Но пока получается только «интеллектуалистическая философия истории»<sup>26</sup>, отнесение же действительности ко всем ценностям, признаваемым за нормативно-общие в *практической* жизни, все еще представляется произвольным с чисто *теоретической* точки зрения. Необходимо преодолеть этот «интеллектуализм» с его предпочтением интеллекта более и интеллектуальных ценностей иным ценностям. «Ныне, — говорит Риккерт, — стал лозунгом пытающийся сделать это “волюнтаризм”, т. е. ставится на вид, насколько в практической жизни решающее значение всегда имеет воля, и предполагается, что за нею нельзя поэтому отрицать

и права оказывать влияние на наши убеждения относительно мирового целого и смысла жизни»<sup>27</sup>. Такое «преодоление» интеллектуализма представляется Риккерту весьма рискованным, «так как им в принципе открывается свободный доступ всяким желаниям и всякому произволу, и это должно вызывать противоречие со стороны человека науки»<sup>28</sup>. Риккерт обращается к иному «преодолению интеллектуализма»<sup>29</sup> — к «теоретическому обоснованию примата практического разума»<sup>30</sup>, к фихтевскому «Kein Wissen ohne Gewissen»<sup>31</sup>.

Если и теоретическое мышление предполагает признание ценностей (логических), предполагает волю, хотяющую истинности, и если мы стремимся к истинности в силу веления долга, то оказывается, что воля, сознающая долг, стало быть «практическая», логически предшествует теоретическому мышлению, и всякий акт суждения, служащий интересам истинности, есть особый род требуемого долгом действования. Далее, если мы стремимся к истинности как чему-то ценному, потому что наш долг — признавать ценность, то ведь этим самым предполагается, что мы признаем самое следование долгу, волю, сознающую долг чем-то абсолютно ценным. Как ни *формальна* эта ценность, как ни бедна она содержанием, важно то, что ее не может не признать и теоретик, так как больше Риккерт и не нужно для обоснования исторической науки. Общий смысл его дальнейшей аргументации таков. Когда мы в практической жизни следуем голосу долга, то отдаем ли мы себе в этом отчет или нет, в нас живет убеждение, что выполняемое в силу долга действие находится в более или менее близком отношении к чему-то абсолютно ценному, к тому, что безусловно долженствует быть сделано. Такова предпосылка жизни, и она коренится в нашей абсолютной оценке сознающей долг воли. Но о чём же повествует нам историческая наука, как не об индивидуумах и группах индивидуумов, которые проявляют в своем хотении и действовании отношение к нормативно общим ценностям культуры, и что такое *нормативно общие ценности*, как не цен-

ности, признаваемые в силу «сознания долга»<sup>32</sup>? И вот, если историк должен исходить из убеждения, что «история имеет смысл», то нет такой теоретической точки зрения, становясь на которую можно было бы утверждать, что логическая наука из этой своей предпосылки не есть *наука*. «Конечно, мы не знаем, какой определенный по содержанию смысл имеет развитие культурной жизни человечества, и, быть может, мы никогда не будем знать этого. Но за то, что она вообще имеет смысл, нам ручается абсолютная ценность созидающей долговли, как за самое достоверное, что мы знаем, так как этот смысл служит предпосылкой познавания»<sup>33</sup> (стр. 584).

Однако не заключает ли в себе весь этот строй мыслей убеждение в том, что между эмпирической действительностью и абсолютно ценным есть и какая-нибудь «реальная связь», а так как эта связь навсегда оказывалась бы недоступной для опыта, то не приходили ли мы таким образом к постулированию «трансцендентной реальности»<sup>34</sup>? Здесь Риккерт делает говорку. Эта «реальность» есть предмет не *знания*, но *веры*. Мы должны верить в объективную мировую мощь ценностей.

Чисто логическая задача Риккерта этим выполнена, но его книга весьма интересна и помимо ее основной задачи. Некоторые части книги, как, например, вторая глава («Природа и дух») по тонкости анализа и всестороннему освещению трактуемых вопросов представляют вполне самостоятельную ценность. Вообще вся книга являет собою образец неустанной работы мысли и не только поучает читателя, но и будет его собственную мысль.

Русский перевод книги Риккерта, в общем удовлетворительный, в частностях не свободен от таких погрешностей, которые могут вызвать у читателя прямо-таки недоумение. Так, на стр. 32-й перевода читаем: «или же, на конец, оказывается ли непосредственно данная нам действительность единственою, которую мы имеем право допускать, и не может ли поэтому ей соответствовать “скрывающееся за нею бытие”». Здесь — противоречие,

которого у Риккерта совсем нет в словах: «oder endlich, ob die uns unmittelbar gegebene Wirklichkeit die einzige ist, die wir anzunehmen ein Recht haben, und ihr daher ein ‘dahinterliegendes’ Sein nicht entsprechen kann» (стр. 32-я нем. текста<sup>35</sup>) и очевидно, что нужно было закончить абзац так: «и ей поэтому не может соответствовать “скрывающееся за нею бытие”». Или почему, например, на стр. 570-й перевода сказано: «Итак, лишь косвенным путем можно показать ...» вместо: «итак, можно *также* косвенным путем показать ...» («Es kann also *auch* auf indirektem Wege gezeigt werden...», стр. 685)? На стр. 168 читаем: «Из этого во всяком случае вытекает, что непосредственный и возврительный способ познания в психологии *возможен настолько же*, как в естествознании», между тем как в соответственной фразе нем.<ецкого> текста (стр. 188) находим: «*ebensowenig möglich*» т. е. «*столь же мало возможен*». О менее значительных промахах умалчиваем, а их немало.

За этими оговорками, всем тем, кто не может познакомиться с книгой Риккерта в оригинале, можно порекомендовать ее русский перевод.

## Примечания

<sup>1</sup> Публикуется по: Вопросы жизни. 1905. № 4/5. С. 242–254.

<sup>2</sup> Риккер Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки / пер. с нем. А. Водена. СПб.: Издание Е. Д. Кусковой, 1904. С. 22.

<sup>3</sup> Там же. С. 2.

<sup>4</sup> Там же. С. 584.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 35.

<sup>6</sup> См.: Там же. С. 329.

<sup>7</sup> См. сноска 5 к рецензии Лазарева на книгу L. Busse «Geist und Körper, Seele und Leib».

<sup>8</sup> Там же. С. 187.

<sup>9</sup> Там же. С. 209.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 220.

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 223.

<sup>12</sup> См.: С. 264 и далее.

<sup>13</sup> Там же. С. 574.

<sup>14</sup> Там же. С. 227 и далее.

<sup>15</sup> Там же. С. 315.

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 361.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 261 и далее.

<sup>18</sup> Противоречие в определении (*лат.*).

<sup>19</sup> См.: С. 371 и далее.

<sup>20</sup> См.: С. 324 и далее.

<sup>21</sup> См.: С. 321 и далее.

<sup>22</sup> См.: С. 550 и далее.

<sup>23</sup> См.: С. 217 и далее.

<sup>24</sup> См.: С. 555 и далее.

<sup>25</sup> См.: С. 536 и далее.

<sup>26</sup> См.: Там же. С. 575.

<sup>27</sup> Там же. С. 578.

<sup>28</sup> Там же. С. 578.

<sup>29</sup> Там же. С. 578.

<sup>30</sup> См.: Там же. С. 1.

<sup>31</sup> «Нет знаний без совести» (*нем.*). Согласно Фихте, совесть, указывающая на отношение деятельности к абсолютной свободе, никогда не ошибается и является судьей всех убеждений. Она является «пробным камнем» истины и заблуждения: «Только совесть дает основу истине» (Фихте И. Г. Сочинения : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993. С. 158).

<sup>32</sup> Там же. С. 583.

<sup>33</sup> Там же. С. 584.

<sup>34</sup> См.: Там же. 545.

<sup>35</sup> Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Freiburg i. B. und Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1896.

Примечания Ксении Ворожихиной

---

**<Рецензия на книгу:>**

**Николай Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность<sup>1</sup>**

**Н**овая книга Н. Бердяева<sup>2</sup> представляет собою явление во многих отношениях симптоматическое. Если она и не является выражением «нового религиозного сознания» в его целом, а только одного течения в современных религиозных исканиях, если вообще можно спорить о том, сложились ли уже многообразные духовные стремления нашего времени в единство некоего распознаваемого в своей индивидуальности «нового религиозного сознания», то все же несомненно, что в книге Бердяева нашли себе выражение некоторые основные моменты того кризиса, который объял жизненастроение современности.

«Личность ощущала небывалую еще оторванность от мира, отъединение и тоску, необычайную жажду самоутверждения, жажду полноты и воссоединения, ужас небытия, ужас смерти и скуку недействительной жизни»<sup>3</sup>. Бердяев провидит только один реальный исход из этого кризиса — религиозный. Безрелигиозность позитивистического миропонимания стала невыносимой, «нельзя уже тревожные отпады и провалы предотвратить во имя отвлеченных идей прогресса, нравственности и интересов человечества»<sup>4</sup>,

но и простой реставрацией старых форм религиозного сознания не разрешается современная трагедия. Что-то новое должно произойти. Для старых догматиков религиозное творчество закончилось. «Мы же верим в новые откровения, ждем их и с ними связываем надежды на религиозное возрождение<...>»<sup>5</sup>.

Стоим ли мы у порога религиозного возрождения, как думают Бердяев и родственные ему умы, или новая волна неверия обратит искания человечества в другую сторону, но сейчас нельзя отрицать симптомов, указывающих на свершающееся в мышлении и настроении эпохи движение в сторону религии, и эта жажда новых откровений, нового творчества — черта времени. В столкновении этических взглядов и социальных теорий, в искусстве и философии, во всем многообразно осложненном ходе современной культуры вновь выступают проблемы, жало которых казалось притупленным, колеблется доверие к тем путям, на которых до сего времени искали их решения, и все яснее становится, что общий узел, в который связываются эти проблемы, — религия. Еще не обрели живого средоточия духовной жизни, но все настойчивее стремятся пробиться через толщу частностей и противоречий на простор более целостного миропонимания. Еще попадают в область ненадежного в вопросах о последних целях, но растет сознание, что вне искания ответа на эти вопросы иссякает всякое творчество. Еще не творят, но уже не хотят и не могут быть только эпигонами, даже когда обращаются к наследию более творческих эпох, как Бердяев к христианскому гностицизму и шеллингианству. И если обращаются, то потому, что растет сомнение, действительно ли верования, идеи и предчувствия прошлого поняты и изжиты или только заслонены несколькими десятилетиями торжества рассудочности и анализа.

Основные черты своего религиозно-философского миропонимания Бердяев наметил уже в последних статьях вышедшего раньше сборника его «Sub specie aeternitatis»<sup>6</sup>.

То, что отличает его новую книгу, это не только попытка более полно развить некоторые исходные пункты, но и «опыт религиозной постановки проблем общественности»<sup>7</sup>. Это обращение к «религиозной философии общественности»<sup>8</sup> отнюдь не результат одного только стремления к систематизации, но и существенный момент его религиозного сознания. Он отвергает религию, которая была бы только делом личного утешения или уединенного спасения, отвергает аскетическую, отвращающую от мира религиозность исторического христианства, как отвергает и культурно-социальное строительство без веры в объективный смысл земной судьбы человечества. «Новое, более полное религиозное сознание тесно связано со смыслом всемирной истории, с “плотью” мира, с верностью земле»<sup>9</sup>. Этот синтетический момент не был вмечен историческими формами христианства, а он-то и окрыляет религиозные искания Бердяева. Соединение правды язычества с правдой христианства, утверждение и освящение плоти и воплощение Духа в жизни человечества, религия Богочеловечества, Царство Божие и на земле — вот термины, в которых движется религиозное мышление, «условно именуемое неохристианством»<sup>10</sup>.

Этим же стремлением к преодолению всякого рода дуализма проникнуто и учение Бердяева о мистическом опыте как источнике религии. На почве мистики Бердяев встречается, чтобы в дальнейшем разойтись, с исканиями современного «декадентства». В мистике декадентов «накапляется материал для нового религиозного сознания, в ней новый опыт сгущается»<sup>11</sup>, и заслуги декадентов в критике отвлеченного аскетизма и отвлеченного морализма несомненны. Но в противоположность их анархической, иррациональной, иллюзионистской мистике, вообще всякой мистике слепых, хаотических переживаний Бердяев утверждает мистику объективную, оправдываемую разумом, мистический реализм. И психологически, и гносеологически стремится он наметить более широкое

понимание мистического опыта, и эта попытка не лишена интереса и сама по себе. Тяготением к мистицизму заметно окрашено современное настроение, но в мистике видят переживания исключительные, обособленные от совокупной душевной жизни. Бердяев же, сознательно уклоняясь от популярной исторической традиции, не отождествляет мистический опыт с каким-либо исключительным экстатическим состоянием, вообще не уединяет мистику от прочих сторон психики (разума, воли, чувства, ощущения) и от психики, которая видит сущность души глубже всех ее отдельных элементов, ждет оправдания мистики. Всем людям свойственен, в большей или меньшей степени, мистический опыт. Во всяком значительном переживании есть потенция мистики. Мистика есть первоначальная стихия человеческого бытия, и, погрузившись в эту стихию в важных и значительных событиях своей жизни, человек «ощущает и сознает реальность иных миров и в них видит источник своих особенных переживаний, своего нового опыта»<sup>12</sup>. Бердяев оговаривается, что «иные миры» он понимает не так, как понимают дуалисты, отрывающие трансцендентное от имманентного: «иные миры» и в здешнем мире заключены. Мистика как непосредственное обращение с первоосновой бытия непримирима с позитивным рационализмом, который поконится на разрыве между бытием и познанием; но «нельзя настаивать на ее исключительно иррациональном характере»<sup>13</sup>, и Бердяев стремится возвыситься над ограниченностью рационализма и иррационализма в сверхрационализме, в учении о Логосе, о мировом Разуме, открывающемся в разуме индивидуальном. Религия и есть откровение Логоса в нашей внутренней мистической стихии, но это откровение не является отвлеченным, а связывается с конкретным воплощением Логоса в истории. Что Иисус из Назарета и был Христом-Логосом, — это решается «непосредственным религиозным восприятием, благодатным гностисом, который принято называть верой»<sup>14</sup>.

Все учение Бердяева о рациональном гнонисе направлено и против слепого традиционализма церковной религиозности, устранившего личный религиозный опыт, и против обособляющих личность тенденций декадентского индивидуализма. Он защищает религиозный универсализм и объективизм, связывающие судьбу личности со смыслом вселенской жизни. Отрицание универсализма и объективизма во имя прав автономной личности, во имя индивидуальности основано на недоразумении. «Утончение и усиление хаотического субъективизма»<sup>15</sup> ведут не к обретению личности, а к утрате ощущения ее как некой объективной реальности, имеющей особое предназначение в мировой гармонии. Напротив, для Бердяева «реально-мистическое ощущение личности»<sup>16</sup> — исходный пункт его религиозно-философского понимания.

Мыслью о личности, о ее освобождении определяется и его религиозный идеал общественности. Во имя безусловных и неотъемлемых прав личности, коренящихся в ее сверхэмпирической природе, во имя свободы человека отрицает Бердяев суверенную, неограниченную, самодовлеющую государственность, воплощается ли она в абсолютном единовластии или в неограниченном народовластии. И «социалистическое государство есть новая форма абсолютного государства, не ограниченная никакими безусловными ценностями и идеями, никакими неотъемлемыми правами личности, никакой религиозной правдой»<sup>17</sup>. «В безрелигиозном развитии мира только анархизм пытается радикально отвергнуть всякую государственность... расчищает почву для торжества идеи боговластия»<sup>18</sup>. Отсюда близость Бердяева к мирному, культурному анархизму, к идеям Прудона, при ином, конечно, их обосновании. Страх за расцвет и полноту индивидуального развития, за высшие ценности жизни направляет его критику социализма, но он обращается не против социализма, который провидит новые экономические формы, не против колLECTивизации производства и упразд-

нения буржуазной собственности («в этом < — > правда социализма»<sup>19</sup>), а против марксистской формы социализма, против социал-демократической лжерелигии и в главе «Социализм как религия» стремится поставить критику его на базис философского анализа. Гораздо слабее последняя глава его книги, где он пытается наметить очертания его идеала религиозной общественности — «теократии». Общая мысль — подчинение всего общественного строительства религиозному идеалу, сочетание правды личной жизни с правдой соборности — весьма знаменательна, и в самой постановке понята существенная потребность времени, но характеристика «теократической общественности»<sup>20</sup> будущего не становится более конкретной оттого, что поставляется в связь с хилистическими верованиями и апокалиптическими пророчествами. Это не остается, по-видимому, сокрытым и от самого автора, который говорит, что он «неуверенной рукой писал последнюю главу»<sup>21</sup>.

Судя по некоторым статьям в его сборнике «Sub specie aeternitatis» и по некоторым страницам «Введения» в настоящую книгу, действительные философские дарования Бердяева лежат в области философского раскрытия понятий. Тем более приходится жалеть, что он оставляет некоторые мысли «Введения» в отрывочной, неразвитой форме и слишком быстро устремляется к границам религиозного мышления.

## Примечания

- <sup>1</sup> Опубликовано в журнале «Вопросы философии и психологии» (1908. № 94 (IV). С. 544–548).
- <sup>2</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб. : М. В. Пирожков, 1907.
- <sup>3</sup> Там же. С. XXIV.
- <sup>4</sup> Там же. С. XLII.
- <sup>5</sup> Там же. С. XXIII.
- <sup>6</sup> Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные* (1900–1906). СПб. : М. В. Пирожков, 1907.
- <sup>7</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. L.
- <sup>8</sup> См.: Там же.
- <sup>9</sup> С. XLIV. «Верность земле» — выражение Ф. Ницше, популярное в среде русских символистов (особенно часто употреблял его Вяч. Иванов). Ницшевский Заратустра призывает: «Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле!...»; «Оставайтесь верны земле, братья мои, со всей властью вашей добродетели! Пусть ваша дарящая любовь и ваше познание служат смыслу земли! Об этом прошу и заклинаю я вас» (*Ницше Ф. Сочинения* : в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 8, 55).
- <sup>10</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. VII.
- <sup>11</sup> Там же. С. XLII.
- <sup>12</sup> Там же. С. XIV.
- <sup>13</sup> Там же. С. XVI.
- <sup>14</sup> Там же. С. 295.
- <sup>15</sup> Там же. С. XV.
- <sup>16</sup> Там же. С. VII.
- <sup>17</sup> Там же. С. 94.
- <sup>18</sup> Там же. С. 130.
- <sup>19</sup> Там же. С. 108.
- <sup>20</sup> Там же. С. 58, 60.
- <sup>21</sup> Там же. С. VI.

*Примечания Ксении Ворожихиной*

---

## Современная немецкая философия<sup>1</sup>

Философское общение Франции и Германии было прервано мировой войной как раз в те годы, когда философия Бергсона стала сильно проникать в немецкую философскую мысль. После войны философский обмен этих стран постепенно возобновился. Но если в последние до войны годы он протекал, главным образом, под знаком влияния Бергсона на немецкую философию, то теперь скорее во Франции заявляет о себе потребность в более близком ознакомлении с современной немецкой философией, и интерес особенно обращается к тому немецкому мыслителю, которого после Бергсона нужно считать значительнейшим философом современности, — к Эдмунду Гуссерлю и вообще к так называемой феноменологической школе.

Этой потребности и этому интересу призвана, по-видимому, удовлетворить новая книга проф. Г. Д. Гурвича<sup>2</sup>, изданная на французском языке и снабженная пространным предисловием философа Леона Бруншвига<sup>3</sup>. Книга Г. Д. Гурвича возникла из курсов лекций, читанных им в Сорbonне в 1928–1930 гг., и проф. Бруншвиг отмечает совершенно неоценимую услугу, оказанную этими лекциями, а затем книгой на «тему столь манящую и исключительно трудную»<sup>4</sup>.

Но труд проф. Гурвича представляет и для русского читателя не меньший интерес, чем для французского.

Книга открывается главой о Гуссерле, в которой автором приняты во внимание и новейшие труды этого основоположника феноменологии, свидетельствующие о некотором изменении в его взглядах. Интересно делаемое автором сопоставление учений Гуссерля и Бергсона, где глубоко идущими различиями их еще более оттеняются знаменательные для современной философской эпохи пункты их сходства.

Очень обстоятельное изложение посвящено продолжателю Гуссерля Максу Шелеру, которого автор считает, впрочем, не просто продолжателем, и чья «преждевременная смерть грубо оборвала самую важную, может быть, главу современной немецкой философии»<sup>5</sup>.

Весьма сочувственную оценку находит у Г. Д. Гурвича учение Шелера об «эмоциональной интуиции», которым последний дополняет Гуссерля, персонализм Шелера в этике, его теория симпатии в ее разных формах (в частности, вдохновляемый Бергсоном и бл. Августином Шелер видит в любви глубинный источник и философского познания, и религии). Чего недостает Шелеру, как и Гуссерлю, — признания в мире творческой активности и свободы, обогащающей мир всеми ценностями, — т. е. того, что есть у Бергсона и у Фихте (в последний период его философствования).

В этом и иных пунктах обнаруживается граница феноменологического метода. Попытки сближения с неокантианским критицизмом (сначала отступившим по всей линии перед победоносным натиском феноменологии) и восполнения ее традицией классической немецкой философии анализирует автор у двух неокантианцев, подвергшихся влиянию феноменологии: у ученика Риккerta и Виндельбандта, Эмиля Ласка, павшего на фронте в последнюю войну едва 40 лет от роду, и у вышедшего из Марбургской школы Николая Гартмана, ныне профессора в Кельне.

От Ласка и Гартмана автор переходит к опыту преобразования феноменологии изнутри ее самой, к ученику Гуссерля и его преемнику по кафедре во Фрейбурге, — к Мартину Гейдеггеру, который в наши дни в короткое время за владел вниманием философских кругов Германии и собирает многочисленную и, говорят, восторженную аудиторию.

Но труд Г. Д. Гурвича не просто галерея философских портретов. Автор рассматривает и подвергает критике все эти учения в перспективе констатируемого им общего философского кризиса в Германии и готов думать, что сейчас в немецкой философии подготавливается новая эпоха, эпоха окончательного синтеза как феноменологии, так и критицизма с традицией классической немецкой философии, особенно Фихте и Шеллинга. Впрочем, автор не берет кризиса во всей его широте. Он ставит себе задачей изобразить «современные тенденции немецкой философии» и самый кризис в одном только аспекте (правда, на его взгляд, важнейшем), в аспекте над всеми главенствующей роли «феноменологического движения»<sup>6</sup>.

И в этих поставленных себе рамках автор справился со своей задачей с основательностью знатока и искусством мастера.

## Примечания

<sup>1</sup> Публикуется по: Последние новости. 1930. № 3466. 18 сентября. С. 3.

<sup>2</sup> Gurvitch G. Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. Paris : J. Vrin, 1930. Гурвич, Георгий Давидович (Gurvitch, Georges; 1894–1965) — французский социолог, правовед и философ российского происхождения. Преподавал в Томске, Праге, Берлине, Париже, Бордо, Страсбурге и Нью-Йорке. Представитель французской школы социологии, основатель и первый директор Центра социологических исследований, Лаборатории социологии познания и морали во Франции, Международной ассоциации социологов франкоязычных стран, главный редактор журнала «Международные тетради по социологии». С 1948 г. являлся профессором социологии в Университете Парижа. С 1960 по 1963 г. — президент Национального центра координации исследований Франции. Специа-

лист в области истории немецкой классической философии, феноменологии, социологии права, социологии знания, социологии морали, международного права, философии права. Сочинения: «Rousseau and the Bill of Rights» («Руссо и Декларация прав», 1918), «Essays of Sociology» («Очерки социологии», 1939), «Sociology of law» («Социология права», 1942), «The Bill of Social Rights» («Бильль о социальных правах», 1945), «La vocation actuelle de la sociologie» («Современное призвание социологии», 1950), «Le concept des classes sociales de Marx à nos jours» («Понятие социальных классов от Маркса до наших дней», 1954), «The Spectrum of Social Time» («Спектр социального времени», 1958), «Dialectique et sociologie» («Диалектика и социология», 1962), «The Social Frameworks of Knowledge» («Социальные рамки познания», 1972).

<sup>3</sup> Бруншвиг (Брюнсвик), Леон (Brunschvicg, Léon; 1869–1944) — французский философ-неокантинец, философ науки, один из представителей критического рационализма, создатель особой формы идеализма («философии мысли»). С 1909 г. профессор Сорбонны; член (1919) и президент (1932) Академии моральных и политических наук (*“Academie des Sciences morales et politiques”*). Автор книг: «La modalité du jugement» («Модальность суждения», 1897), «Introduction à la vie de l'esprit» («Введение в жизнь духа», 1900), «L'idéalisme contemporain» («Современный идеализм», 1905), «Les étapes de la philosophie mathématique» («Этапы математической философии», 1912), «Nature et liberté» («Природа и свобода», 1921), «L'expérience humaine et la causalité physique» («Человеческий опыт и физическая причинность», 1922), «De la connaissance de soi» («О самопознании», 1931), «Pascale» («Паскаль», 1932), «Les âges de l'intelligence» («Века разума», 1934), «La physique du XX-e siècle et la philosophie» («Физика и философия XX века», 1936), «La raison et la religion» («Разум и религия», 1939) и др.

<sup>4</sup> Brunschvicg L. Préface // G. Gurvitch. Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. E. Husserl. M. Scheler. E. Lask. M. Heidegger. Paris : J. Vrin, 1949. P. 3.

<sup>5</sup> Gurvitch G. Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. P. 67.

<sup>6</sup> Ibid. P. 9.

Примечания Ксении Ворожихиной

---

## Из сборника «Памяти Абрама Юрьевича Доброго»<sup>1</sup>

Могу сказать, что мои воспоминания об Абраме Юрьевиче Доброму восходят к тому времени, с какого начинаются мои воспоминания (по крайней мере, сколько-нибудь связные и яркие) и о моей собственной жизни, о годах моего детства. Помню, бывало, нас, детей, т. е. меня и мою сестру, отец Абрама Юрьевича забирал на «week-end» к себе на дачу, которую снимал для семьи на окраине Киева, по Кирилловской улице, на пригорке среди садов и полянок. Меня помещали в комнату Абрама Юрьевича. Было мне тогда, вероятно, лет 7–8, а Абрам Юрьевич был старше меня на несколько лет, — значит, собственно, тоже был еще мальчиком. Но в моем воспоминании его образ уже о ту пору рисуется как образ взрослого среди взрослых. Может быть, еще потому, что ко мне он относился, как к маленькому, покровительственно и с лаской. И вот стоит в моей памяти такой момент. Вечером на даче, в комнате Абрама Юрьевича я уже в постели, а он у стола подле открытого в сад окна. На столе горит лампа под зеленым абажуром, а Абрам Юрьевич — лица его я не вижу, ибо оно в тени — читает мне что-то очень занимательное и волнующее, особенно, когда, возвышая голос,

и с необычной выразительностью скандирует, как теперь слышу:

«Сам Топтыгин генерал...» (явно, стихотворение Некрасова<sup>2</sup>).

Потом в воспоминаниях моих об А.<браме> Ю.<рьевиче> полный пробел в течение ряда лет: видно, он и в самом деле тем временем стал взрослым, а я, не став еще взрослым, потерял уже для него шарм детскости. Воспоминания о нем возобновляются потом, когда я, уже студентом на 1-ом курсе юридического факультета, приходил в его родительский дом в качестве репетитора его младшего брата, тогда гимназиста 3-го, а потом 4-го класса, мальчика живого и способного, но со склонностью в занятиях к перебоям и с характером достаточно независимым. И вот время от времени, истощив все средства моего педагогического воздействия (правда, весьма ограниченные), я обращался к А.<браму> Ю.<рьевичу> с просьбой об интервенции. Помню, он выслушивал мои ламентации, так сказать, уважительно и со вниманием, — как я позднее понял, не столько в заботе об учении младшего брата, сколько, чтобы бережно обойтись со мною в моем тройном качестве слишком нервного юнца, не слишком опытного педагога и, как-никак, студента-репетитора. Не помню, как и что предпринимал он, чтобы уладить «инцидент», но помню, что после первых минут А.<брам> Ю.<рьевич> умел направить разговор на совсем другие темы, и я у него в комнате охотно засиживался. Он был знатоком русской литературы, мог цитировать на память чуть не целые страницы из классиков, а в ту пору очень интересовался также и историей России, особенно императорским периодом ее, читал монографии авторов, которых я и по имени не знал, и, признаюсь, многое он рассказывал, что было для меня совершенно новым.

Кончилось мое репетиторство в доме Добровых, и опять прошло несколько лет, когда с А.<брамом> Ю.<рьевичем> случалось видеться только мельком, в Университете<sup>3</sup>, где я к тому времени окончил юридический факультет,

а А.<брам> Ю.<рьевич> по окончании естественного отделения физико-математического факультета поступил еще на юридический факультет. А затем снова, но на сей раз на долго, на всю жизнь, началось мое общение с А.<брамом> Ю.<рьевичем>, уже в банке<sup>4</sup>, где он занял ответственный пост и где его значение и влияние не только в деятельности банка, но и во всей банковской и промышленной жизни края сразу намного превысило внешние рамки его служебного положения, да и впоследствии всегда было неизмеримо больше, чем какие бы то ни было достигнутые им ступени банковской и промышленной иерархии. Я начал свою службу с маленьких должностей и немало времени пребывал в них. Но когда А.<брам> Ю.<рьевич> стал директором банка, он сразу приблизил меня ко многое более ответственной работе. И тут по руку моих обязанностей ежедневно, ежечасно, в течение долгого ряда лет входя в общение с ним, я имел возможность узнать его и как делового человека, и как начальника, и просто как человека, и я не мог не полюбить его таким, каким он был: с его недостатками, которые были видимы всем и иногда воспринимались даже преувеличенно, ибо А.<брам> Ю.<рьевич> никогда не прилагал никакой заботы к тому, чтобы их сколько-нибудь маскировать; и с его большими достоинствами, которые можно было в полной мере оценить, только наблюдая его вблизи, в разные моменты жизни, ибо их он как будто задавался целью скрывать, боясь всего показного, в какой-то стыдливой сдержанности скупой на слова и на внешние обнаружения чувств.

За 45 лет общения с ним на службе и вне службы у меня накопилось, конечно, много воспоминаний о нем, но теперь меня особенно занимают те впечатления от его духовного облика, которыми я обогатился уже здесь, за рубежом, в последние 15 лет его жизни. О них и хочу рассказать, но, чтобы быть правильно понятым, должен отчасти начать издалека.

По меткому выражению, слышанному мною от Г. Н. Логачева<sup>5</sup>, бывшего управляющего графов Бобриńskих<sup>6</sup>,

А.<брам> Ю.<рьевич> был всегда прежде всего «сози-  
дателем ценностей», ценностей материальных, — вер-  
нее, индустриальных. Духовно богатая, Россия в ту по-  
ру, когда А.<брам> Ю.<рьевич> вступил в практическую  
жизнь, была еще бедна в отношении индустриальных  
ценностей. Но возможности открывались огромные, ра-  
боты был непочатый край, и А.<брам> Ю.<рьевич> со-  
вершенно в духе времени весь отдался этому созиданию  
ценностей в той быстро, правда, прогрессировавшей от-  
расли, которой была для Юго-Западного Края сахарная  
промышленность<sup>7</sup>. Деньги, прибыли, нажива сами по се-  
бе не много привлекали А.<брама> Ю.<рьевича>. Большой философ нашего времени высказал однажды такую  
мысль: «Когда коммерсант развивает свое дело или вла-  
делец фабрики констатирует процветание своего пред-  
приятия, то радуется ли они потому, что наживают день-  
ги и приобретают известность? Конечно, богатство и по-  
чет дают им в значительной степени удовлетворение, ко-  
торое они чувствуют, но они доставляют им скорее удо-  
вольствие, чем радость, а подлинную радость вкушают  
они только от сознания, что они создали предприятие, ко-  
торое работает, что они нечто призвали к жизни»<sup>8</sup>. Таков  
был А.<брам> Ю.<рьевич>. Невольно вспоминаю о сле-  
дующем. Когда во время его болезни наступило после опе-  
рации улучшение, а новые со стороны возникшие страда-  
ния еще не объявились, стало возможным навещать его. Но как раз в последнее мое посещение я нашел его опять  
несколько посеревшим и осунувшимся. Было ли это уже  
предчувствием надвигавшейся новой угрозы его здо-  
ровью, или был он под впечатлением вновь приключивших-  
ся, правда, слабых припадков первоначального заболева-  
ния, но он был в несколько омраченном настроении ду-  
ха. Мы говорили с ним несколько минут, и вдруг по слу-  
чайному поводу он сказал, не столько, видимо, обращаясь  
ко мне, сколько как бы допрашивая себя, свою жизнь и от-  
вечая на внутренние вопросы: «Знаете, для себя деньги

никогда не были нужны». Я знал это. Человек скромных привычек жизни, чуждый потребностей, которые вызываются тщеславием, чуждый и страсти скрупуза к деньгам ради денег, он не из любви к деньгам весь ушел в работу. Руководимые им предприятия росли, развивались, приносили крупные прибыли, но большие оклады и тантъемы, которые А.  
брам Ю.  
рьевич получал, были результатом его деятельности, а не мотивом ее. Главным в жизни было для него созидание, организаторская, творческая работа, осуществление новых возможностей. В остальном он вкушал от жизни мало, как бы урывками, и похоже было на то, что самые часы его досугов и отдыха (весьма, впрочем, скрупульные) были частью заняты замыслами и планами работы. Так текли годы, десятилетия. Планы его росли, перспективы работы ширились. И вдруг октябрьская революция оборвала все это.

Ему пришлось перебраться за границу. Я оставался в России еще несколько лет. Когда я впервые снова увиделся с ним уже в Париже, я не мог не констатировать некоторой произошедшей в его духовном облике перемены, которая сделала мне его еще милее. Не скажу, чтобы я воспринял в нем нечто совершенно новое. Все это было в нем и раньше. Это не были совсем новые струны в его душе. Они звучали и прежде, но звук их был заглушаем в шуме и разгаре его работы. Прежде, как для него его собственная жизнь осмысливалась только созидающей работой, так и для оценки чужой жизни, для оценки других людей он применял тот же критерий. Каждый, кем бы он ни был — промышленником, художником, писателем, земледельцем, рабочим, должен был в своей области и на своем месте выявлять наружу свои силы, созидать в меру отпущенных ему возможностей или участвовать в созидании. Все только субъективное, бездейственное, внешне бесплодное должно было отступать на второй план перед объективным, действенным, осуществленным, перед результатами. Теперь же я не мог не заметить в нем много больше интереса и вдум-

чивой симпатии к этому субъективному, внутреннему в человеке без отношения к тому, реализуется ли оно и способно ли оно реализоваться вовне, в достижениях. Конечно, и прежде — я это всегда чувствовал, отгадывал в нем, а иногда прямо видел и имел тому доказательства — в глубине его души жило сознание, что за известными пределами или в известные моменты вопрос идет уже о самом человеке, а не о том, что ему было дано или что ему удалось сделать в своей жизни или даже со своей жизнью. И когда он соприкасался с такими моментами, он прилагал другие меры оценки. Но в каждодневности — а жизнь складывается из каждодневностей — его оценка направлялась преимущественно тем, что человеком реализовано, сделано. Теперь же самая каждодневность отступила в его душе перед чем-то более важным. Вместе с тем весь облик его стал как-то мягче. Бросалась в глаза какая-то особая бережность в обращении с чувствами человека. И складывалось впечатление, что движения души, бывшие налицо и прежде, но оттесняемые в ходе деловой жизни, нашли себе, наконец, свободный выход.

Когда я хотел объяснить себе произошедшую с ним в этом смысле «перемену», я по некоторым личным впечатлениям и по тому, что привелось слышать от А.<брама> Ю.<рьевича>, рисовал себе такую картину.

За границей началась для А.<брама> Ю.<рьевича> жизнь, лишенная того, что было ее подлинным средоточием до того, в России. Не было больше привычной кипучей деятельности, не было большого дела, всегда требовавшего все новых усилий, но и венчавшего их все новыми достижениями. Правда, у него было достаточно интереса ко многим проявлениям жизни, чтобы при всяких условиях найти пищу для души. Но не было прежней цели, прежнего *élan*<sup>9</sup>. Воздвигнутое трудами и заботами многих годов сразу рухнуло. Не материальное благополучие, нет! Материальные средства были у А.<брама> Ю.<рьевича> и за границей, и даже значительные. Но ко-

гда вскоре после его переезда за границу к нему начали обращаться с предложениями разных дел, звали участвовать в предприятиях или основывать новые, то он все эти предложения неизменно отклонял. «Я не хочу дел и не хочу наживы», случалось ему пояснять мне, рассказывая мне об этом. И действительно, ему нужны были не «дела». Ему нужно было подлинное дело с перспективами действительно созидательной работы; его привлекло бы взрыть новую борозду на мало вспаханном поле, но для такой работы за границей у него не было почвы, да не было и стимулов. Там, в индустриально молодой дореволюционной России, он был нужен, и была нужна его работа, а за границей он был чужой, и все было ему чужое.

Но революционная катастрофа и вынужденный отрыв от России означали для А.  
Ю.  
больше, чем перемену деятельности, жизни, пусть даже всей жизненной судьбы. Удар пришелся еще глубже, ибо подверглись испытанию основы самого его жизнеощущения. Прежде, в России, он врастал своей работой в жизнь края, страны, России. Не приходилось спрашивать о смысле работы, ибо этот смысл реально осуществлялся в самой жизни и работе. И не было надобности, да не было прямо и времени оглядываться назад, в прошлое, ибо работа беспрестанно звала вперед, в будущее. А теперь, когда прежняя связь с будущим, обращенность к будущему сразу порвалась, взор неизвестно обратился к прошлому. Нужно было пытаться как-то заново связать оборвавшиеся нити смысла и цели жизни. И тут-то А.  
Ю.  
в свете новых впечатлений, естественно, подвергнул пересмотру иные из прошлых своих оценок жизни и людей. Перед его глазами стихия революции смела на своем пути не одно дело человеческое, равно разрушив и то, что не было жизнеспособным, и то, что было полно творческих ростков. И он видел, каким остается человек перед лицом стихии, когда рушится то, что нередко заслоняет человека от взоров других и его собственных: дела, престиж успехов, положение, богат-

ство. Иной, прежде сильный и преуспевавший, оказывался лишенным внутренней крепости и устоев, а слабый и незаметный нежданно являл внутреннюю, моральную силу сопротивления испытаниям. Так больше, чем прежде, рядом с делом человека начал выступать для А.<брама> Ю.<рьевича> и сам человек. Отсюда больше взглядывания в человека, больше бережности и мягкости.

За рубежом заметны стали и другие перемены в умонастроении А.<брама> Ю.<рьевича>. Но и они не были какой-либо «переоценкой ценностей»<sup>10</sup>, а только некоторым перемещением ударения по скале ценностей. Душевые силы А.<брама> Ю.<рьевича>, лишившись своих точек приложения к действию, обратились больше, чем прежде, в другую сторону. Заметно возрос его интерес к еврейству и его судьбе. Правда, национальное еврейское чувство ему и прежде далеко не было чуждо, но здесь оно больше выявилось, оформилось по мере того, как сгущались тучи на горизонте еврейского народа. Помню, например, в частности, с каким интересом и живейшей симпатией относился он к учрежденному в Вильне Еврейскому Начальному Институту и его деятельности. К сионистам, сколько знаю, он никогда не принадлежал. Скорее, как многие из нас в пору зарождения сионизма, он относился к этому движению скептически и ждал улучшения судеб еврейского народа от дальнейшего претворения в жизнь принципов демократизма и утверждения «прав человека и гражданина». Но, когда во многих странах, особенно в последние годы, евреи начали подвергаться неслыханным гонениям и унижениям (равных которым нужно было бы искать только в самых мрачных годах средневековья) и когда в этих странах были попраны не только принципы демократизма, но и самые элементарные требования человечности, А.<брама> Ю.<рьевич> все с большей симпатией отзывался о сионистском движении. Не знаю, примкнул ли он формально к какому-нибудь из течений сионизма. Думаю, что нет, но, когда приходилось заговаривать с ним о сионизме

и судьбах еврейства, он высказывал как нечто само собою разумеющееся, что вопрос о еврейском Национальном доме в Палестине, независимо от дальнейших различий в его понимании, в целом и в принципе есть для каждого еврея уже не предмет дискуссий, не вопрос идеологии, а историческая необходимость.

Как я уже упомянул, А.  
брам Ю.  
рьевич был скончан на словесные выражения чувств, но помню, когда заходила речь о страданиях еврейского народа в Германии, как сразу набегала тень на его лицо, тень горечи и скорби. В письмах А.  
браму Ю.  
рьевичу случалось давать больше свободы выражению своих чувств. Не могу не привести несколько строк о еврейском народе из письма ко мне по случаю Нового года. Характерно, между прочим, что за рубежом с годами наш обмен новогодними пожеланиями стал по его инициативе приурочиваться не ко дню гражданско-го Нового года, а ко дням еврейского религиозного праздника, еврейского Нового года (Рош-Гашана). Вот что писал он мне в сентябре 1935 года в ответ на мои новогодние пожелания: «Пожелаем также лучшей участии в наступившем Новом году исстрадавшемуся еврейскому народу. Вместе с немецкими евреями, — вернее, евреями из Германии, — страдает весь еврейский народ.

Не знаю почему, но на меня последние издевательства производят обратное впечатление. Верю, что наступит за это возмездие. Но где немецкий народ? Где этот культурный, высокообразованный народ, где его совесть, как он может выносить такой позор, — не для евреев, а для себя? Вряд ли в какой-либо другой стране еврейский гений дал столько высоких проявлений, как в Германии, ему ли стыдиться за себя? Он двояко страдает, так как немецкие евреи любили пламенно свою страну, как русские евреи любили и любят Россию».

Более интенсивно переживаемое национальное чувство сочеталось у А.  
брама Ю.  
рьевича и шло параллельно с заметно возросшей религиозной настроенно-

стью. Нужно сказать, что поколение, к которому принадлежал А.<брам> Ю.<рьевич>, к религиозности и особенно к положительной религии склонно было относиться весьма критически. Ведь годы юности этого поколения совпали с расцветом позитивистических и радикальных учений. Правда, поскольку речь идет об А.<браме> Ю.<рьевиче>, если не случалось мне заметить у него движений души в сторону веры в Бога, то совершенно чужд был ему и отличавший иных энтузиазм веры, по выражению В. Джемса, в «Нет Бога» («No-God»)<sup>11</sup>. В этой во всяком случае сдержанности отрицания сказывалось у А.<брама> Ю.<рьевича>, вероятно, действие впечатлений детства, почерпнутых в родительской семье. Что эти впечатления в его душе были живы и только ждали благоприятных условий для своего возрождения, можно судить по тому, что и теперь, когда у А.<брама> Ю.<рьевича> началось определенно положительное отношение к религии, он тянулся не к философской вере, а именно к живой народной вере своего народа. Эта укорененность его религиозной настроенности в еврейской жизни сказывалась и в том, что и самую религию он склонен был понимать не индивидуалистически, а как нечто нераздельно связанное с морально-духовными устоями и традициями народа.

Приведу опять из другого его тоже новогоднего письма ко мне (посланного из его деревенской усадьбы, где он проводил часть лета) несколько больший отрывок по поводу Маймонида. Поясню только раньше происхождение сюжета этих строк. В то лето случилось мне по одному поводу интересоваться средневековой еврейской философией, особенно Маймонидом. Я читал его «Море Навухим» (правда, во французском переводе, но хорошем переводе Мунка: Le Guide des Egarés)<sup>12</sup>, читал и о жизни Маймонида и был поражен не только тем, что и как удалось Маймониду совершить в области истолкования Библии и Талмуда и в области философии, но и тем, при каких тяжких условиях приходилось ему работать.

Сначала много лет беженства и странствования из страны в страну, из Европы в Африку и далее, чтобы спастись от гонений на евреев и даже от прямой угрозы его жизни за энергичную защиту иудаизма. Потом необходимость заниматься врачебной практикой, чтобы существовать. Одновременно большая переписка с раввинами, обращавшимися к нему отовсюду с просьбами о разъяснениях и совете по религиозным и юридическим вопросам еврейской жизни. И при всем этом он успевает написать ряд многотомных трудов и, наконец, опубликовывает свой знаменитый «Море Навухим», который простер свое влияние за пределы еврейства на мысль всего средневековья: и на мусульманских ученых, и на величайший авторитет христианской средневековой философии, Фому Аквината. И как написан его «Море Навухим», с какой настойчивостью и энергией мышления, с какой тонкой, спокойной обработкой и содержания, и формы, какой — среди тревог беженства, борьбы за иудаизм, забот каждой-дневности — неторопливой рукою!

Я был под таким впечатлением от всего этого, что не мог в письме к А.<браму> Ю.<рьевичу> не поделиться с ним этим моим увлечением Маймонидом в то лето. «Как, — спрашивал я А.<брама> Ю.<рьевича>, — мог Маймонид, живший в такую трудную эпоху, создать все это, где черпал он энергию, откуда взялись у него силы для всего этого?»

И вот что ответил А.<брам> Ю.<рьевич> в своем письме от сентября 1934 г. (привожу вместе с контекстом):

«Здесь погода в этом году все время благоприятная. Можно было бы спокойно отдыхать, если бы настоящее время давало возможность “отдыхать”.

Дикое время! С одной стороны, наука шагает гигантскими шагами вперед; нет, кажется, перспективы, куда она не только не стремится, но действительно не проникала бы, а с другой — моральные понятия теми же шагами идут назад, не только катятся невольно, но это движение вспять становится идеалом.

Вы восхищаетесь спокойствием, энергией Маймона ид и других, творивших в еще более трудную пору, работавших во многолетних странствованиях и изгнании, но у них была сила в *вере*. В этом бесконечная сила религиозной веры.

У меня был родственник, муж сестры моего отца. Он всю жизнь “*gelernt*”<sup>13</sup>, т. е. сидел в синагоге и изучал богослужебные книги, Талмуд. Все остальное его не интересовало. Помню, что на вопросы отца, что он думает делать с детьми, — ведь им нужно дать в руки какое-либо ремесло, — он спокойно ответил: “До того времени придет Мойшиах (Мессия)”. Мне он тогда казался дикарем, а теперь, когда вспоминаю, восхищаюсь его верой. Только вера могла дать возможность еврейскому народу перенести все бедствия и гонения. В такой вере — бесконечная сила, но ее нельзя получить готовой; она должна быть всосана из окружающей среды и стать сущностью жизни».

Ну, конечно, сказал я себе, А.  
брам> Ю.  
рьевич> прав. Как даже мог я, так будто по-ученому интересовавшийся этими сюжетами, недоумевать и задать такой вопрос? Ну, конечно, без религиозной веры не были бы созданы ни трактаты Маймона ид, ни творения Фомы Аквината, ни готические соборы, ни картины великих мастеров той эпохи. И без религиозной веры небольшой палестинский народ не пронес бы через тысячелетие свое существование и духовное достояние среди гибели стольких многое более могучих царств и народов.

Но если А.  
брам> Ю.  
рьевич> теперь в воспоминании восхищался верою своего родственника, то это, думаю, стало возможным только потому, что и в ту далекую пору, когда родственник казался ему дикарем, в глубине души А.  
брама> Ю.  
рьевича> на самом деле жили и хранились семена религиозных впечатлений, осевшие в годы его отрочества из самого воздуха прежней еврейской семьи.

Наряду с национальным еврейским чувством (и связанный с ним у него тягой к религии) здесь, за рубежом, на фоне изгнания особенно выявились и царила в душе А.  
брама>

ма> Ю.<рьевича> еще одна сила, столь же первоначальная и органичная, как те. Это — его любовь к России. Он сознавал себя всецело евреем, но в то же время, по слову о нем ныне, увы, уже тоже покойного Г. Б. Слиозберга<sup>14</sup>, был «верным сыном России». Кто знает ближе душу русского еврея, тот знает, что в этой душе заодно и вместе живут оба чувства: чувство нерушимой связи с еврейским народом и любовь к России и русскому народу, русский патриотизм.

Что политически и морально отношение к советской власти может быть только отрицательным, это для А.<брама> Ю.<рьевича> не подлежало, понятно, сомнению и не составляло даже вопроса. Но он определенно расходился с настроениями тех эмигрантских кругов, для которых советская власть и советский режим совершенно заслоняют Россию. Он не только верил в творческие силы русского народа, но он исповедовал мнение, что и сейчас позади и глубже плоскости советского «строительства» живет и работает и творит свое будущее огромная, неизмеримо богатая материально и духовно Россия.

Он отчасти еще сам был свидетелем начинавшегося с советским переворотом разрушения хозяйственной жизни России, а потом ему было больно узнавать, что с разгуклом военного коммунизма запустение, чуть не голое место оставалось там, где прежде цвели крупные сельскохозяйственные и сахарно-промышленные предприятия, не уступавшие западноевропейским образцам. Было больно узнавать о судьбе предприятий, которыми он недавно еще руководил, и слышать, что там, где он положил немало трудов, энергии, инициативы, чтобы организовать, увеличить, улучшить, найти новые пути, выявить скрытые возможности, так все уменьшилось, снизилось, катилось вспять к беспомощности, к экономике детства.

Но как он радовался, когда потом стали приходить вести и обнаруживались признаки, что творческие силы народа начали пробиваться через придавивший их пресс, что —

пусть не с советской властью, а вопреки ей — народ вновь начинает работать и созидать! Он много читал о России, черпая в материалах, опубликованных за рубежом и в советской России, не уставал разыскивать сведения, добивался цифр, объективных данных. В последние годы это стало излюбленной темой его бесед. Может быть, он иногда увлекался, переоценивал результаты и перспективы, но он слишком любил Россию, чтобы быть в этих вопросах без пламенения, без увлечений, без грез.

Я упомянул, что здесь, за рубежом, у него не было ни почвы и, главное, не было стимулов для работы. Ибо работа для него, формулировал ли он себе это отчетливо или нет, была неразрывно связана со служением России. За границей он работать не мог, но в душе все время жила потребность работы и чувство неудовлетворенности. За несколько месяцев до своей болезни А.  
Ю.  
Я.Рьевич, случилось (как бывало, впрочем, не раз), рассказывал мне кое-что из прочитанного им о России; в частности, из отрасли промышленности, особенно интересовавшей его. Он приводил цифры, сравнивал, давал выкладки, прогнозы, а потом, вдруг на момент задумавшись, произнес: «Эх! Если бы я был моложе...» Не помню сейчас, закончил ли он фразу, прозвучал ли ее конец в его устах или только в моей мысли, но потому и не помню, что для меня наперед был ясен конец ее: «...то привелось бы еще, быть может, работать в России». И для меня в этот момент особенно выявилось то, что, кажется, только и могло быть подлинным содержанием его жизни, ее думою, мечтою, смыслом: работать в России и для России.

Я слушал его, смотрел на него и видел: этот человек, положение которого за рубежом было материально независимым; человек, которому была доступна всяческая культурная и материальная устроенность быта (тот «comfort», который, кажется, пре<sub>по</sub>дносится как идеал американским дельцам); человек, которому оставалось будто только пользоваться жизнью, бросил бы все: обеспеченность, комфорт, покой, пользование жизнью, чтобы там, в России

вновь взяться за дело, которое наполняло его дни и думы с молодости. Мысль об этом была, конечно, мечтою, грезой, но, я видел по нем<sup><у></sup>, она способна была пьянить его, кружить ему голову. И еще я видел: этот человек был полон жизни, энергии, вкуса к работе, к усилию, готов на риск, на борьбу, но и с верою, и энтузиазмом, — словом, он был еще подлинно молод.

Нельзя не подумать, что смерть пришла к нему незаслуженно рано.

Я мог бы поделиться еще многими воспоминаниями об А.<браме> Ю.<рьевиче>, но сейчас, взамен этого множества, попробую, не говоря о частностях, сформулировать самые общие впечатления от духовного облика А.<брама> Ю.<рьевича>.

Можно прилагать разную мерку к оценке А.<брама> Ю.<рьевича>, но нельзя не признать, что прежде всего он был подлинной личностью. Все в нем было настоящим, подлинным, тем, что немцы называют «*echt*»<sup>15</sup>.

Подлинными были его суждения. Люди, преуспевшие в какой-нибудь отрасли (особенно это относится к людям практики, к дельцам), склонны нередко судить не только в своей отрасли, но с большим апломбом и касательно материей, к которым они имеют мало отношения. А.<брам> Ю.<рьевич> судил всегда только о том, что он знал, изучал, продумал. В остальном он с большой скромностью сам полагал себе пределы или, если высказывался, то с большими ограничениями. Но — замечательное дело — о чем бы он ни высказывался, то, что он говорил, было свежо, искренне, не вычитано, не взято из вторых рук, — словом, носило на себе печать личности. Можно было не соглашаться с ним — нельзя было не задуматься по поводу его мнений.

Подлинными были его поступки: ничего показного, притворного, надуманного, угодливого, и то доброе, что он делал, он делал бесшумно, стараясь отойти в тень.

Подлинными были его чувства. Первое впечатление от него было, что это — человек сдержанный, скорее рас-

судочный, чуждый особой чувствительности, практичный, трезвый. Но как ни целен был его облик, он был более многогранен, чем это могло казаться. И сквозь этот внешний план его существа вдруг пробивалось чувство, и тогда оно шло из глубин, и тогда чувствовалось, оно было многое больше своего выражения. И все его лицо вдруг освещалось изнутри улыбкой, составлявшей для тех, кто его ближе знал, особый шарм его существа. Он вкладывался в эту улыбку целиком, с необычайной непосредственностью, искренностью, и в этой улыбке бывало что-то почти детское, потому что дети вкладывают в свою улыбку целиком.

Если я уже заговорил о самых общих впечатлениях от его облика, то не могу не упомянуть о стиле его писем, равно — деловых и частных. Что «стиль — это человек»<sup>16</sup>, вполне относилось к нему. Не раз я видел в банке, как он за своим рабочим столом, почти не отрывая пера от бумаги, едва задумываясь на момент, заполнял страницы своим ровным, четким почерком. И потом я часто читал эти письма: никаких украшений слога, никакой заботы о шлифовке, ничего вымученного; все просто, иногда даже шереховато, но как часто меткое слово, сжатая характеристика, и всегда все напоено содержанием, никаких лишних или малозначащих слов! Словом, все — подлинное и серьезное, каким он был сам.

Боюсь, что, если бы А.<брам> Ю.<рьевич> увидел все, что я здесь написал, он очень не одобрил бы меня прежде всего за многословие, но мне хотелось бы столь многое рассказать об А.<браме> Ю.<рьевиче>, столь многим поделиться, столь многое выразить, а таланта сжатости, какой был у него, у меня нет.

## Примечания

- <sup>1</sup> Публикуется по сборнику «Памяти Абрама Юрьевича Доброго» (Париж, 1939. С. 41–57).
- <sup>2</sup> Сатирическое произведение Н. А. Некрасова «Генерал Топтыгин» (1868) из цикла «Стихи, посвященные русским детям».
- <sup>3</sup> Имеется в виду Императорский университет Святого Владимира.
- <sup>4</sup> Речь идет о Русском для внешней торговли банке в Киеве.
- <sup>5</sup> Г. Н. Логачев — бывший сотрудник графа Андрея Алексеевича Бобринского по управлению заводами и имениями, принадлежащими семье графов Бобринских, один из авторов сборника «Памяти Абрама Юрьевича Доброго» (Париж, 1939).
- <sup>6</sup> Бобринские — крупные землевладельцы (им принадлежали обширные поместья в Тульской, Киевской и др. губерниях) и сахарозаводчики. Бобринские основали крупнейшие в Европе сахарные заводы, принимали участие в монополистических союзах российских сахарозаводчиков в конце XIX — начале XX в. были связаны с банковскими кругами. Алексей Алексеевич Бобринский (1800–1868) положил начало свеклосахарной промышленности в России, построил четыре сахарных завода в Киевской губернии (Балаклейский, Смелянский, Грушевский, Капитановский), занимался селекцией новых сахаросодержащих сортов свеклы. Андрей Александрович Бобринский (1852–1930) — действительный статский советник (1904), в звании камергера (1901), председатель правления Всероссийского общества сахарозаводчиков (1910-е), член Государственного совета по выборам от землевладельцев Киевской губернии (1909–1915).
- <sup>7</sup> Г. Н. Логачев охарактеризовал Доброго как выдающегося деятеля «русской свекло-сахарной и рафинадной промышленности» (Памяти Абрама Юрьевича Доброго. Париж, 1939. С. 35). Добрый был членом правления Всероссийского общества сахарозаводчиков, директором Общества Артемовского свеклосахарного завода, Александровского общества сахарных заводов, Общества Кашперовского свеклосахарного завода, Корюковского сахарного завода.
- <sup>8</sup> Источник цитаты не установлен.
- <sup>9</sup> Порыв (*фр.*), ключевое понятие философии А. Бергсона.
- <sup>10</sup> «Переоценка ценностей» — из подзаголовка сочинения Ф. Ницше «Воля к власти. Попытка переоценки всех ценностей» (1901). Это выражение часто использовал Лев Шестов, понимая его как момент внутренней перемены, когда «время вышло из своей колеи» и прежние установки ставятся под сомнение, открывается «новое измерение мышления»; внутреннего переворота, ухода от неподлинных установок сознания к обретению подлинности существования; для Шестова синонимично «перерождению убеждений» Ф. М. Достоевского.

- <sup>11</sup> «Религией человека надо считать такие переживания его, каковы бы они ни были, в которых он ощущает себя причастным к высшей правде. < ... > “Он верит в Не-Бога и поклоняется ему”, — сказал однажды один из моих товарищей про студента, проявлявшего чрезвычайный атеистический пыл; и самые яркие противники христианства часто обнаруживали настроения, которые с психологической точки зрения ничем не отличаются от религиозных» (James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York : Longmans, Green & Co, 1902. P. 35 [Джеймс В. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович, М. В. Шика. Под ред. С. В. Лурье. М. : Русская мысль, 1910. С. 29].
- <sup>12</sup> «Море Навухим» — «Путеводитель растерянных» (1186–1190), главное философское произведение иудейского философа и богослова-тальмудиста Моисея Маймонида (Моше бен Маймона, 1135/38–1204). Лазарев использовал французский перевод «Le Guide des égarés: Traité de Théologie et de Philosophie» (Paris : A. Frank, 1856), выполненный Саломоном Мунком, сопровождающийся первым критическим изданием трактата.
- <sup>13</sup> Ученый (нем.).
- <sup>14</sup> Генрих Борисович Слиозберг (1863–1937) — юрист, публицист, общественный деятель. С 1920 г. жил в эмиграции.
- <sup>15</sup> Истинный, неподдельный, подлинный (нем.).
- <sup>16</sup> «Le style c'est l'homme» — фразеологизм, закрепившийся во французском языке после речи ученого и писателя Жоржа-Луи Леклерка де Бюффона, произнесенной 25 августа 1753 г. при принятии его во Французскую академию.

Примечания Ксении Ворожихиной

---

## Указатель имен

- Абози Ф. (Abauzit F.) — 220  
Авенариус Р. (Avenarius R.) — 220  
Авраам — 16, 31, 177, 183, 186, 233,  
236, 246, 248  
Агассис (Агассиз) Ж. Л. Р. (Agassiz J. L. R.) — 191, 219  
Агассис Л. (Agassiz L.) — 221  
Адам — 178–179, 234–235, 239  
Айхенвальд Ю. И. — 163  
Амлен О. (Hamelin O.) — 269  
Аристотель — 19, 232, 236, 252  
Бальмонт К. Д. — 14  
Бальфур А. Дж. (Balfour A. J.) —  
108, 113  
Бен (Бэн) А. (Bain A.) — 35, 51  
Бергсон А. (Bergson H.) — 10–13,  
15, 20, 24, 30–32, 58, 95, 102, 115–  
116, 119–122, 126, 130, 132–138,  
140, 143–144, 146–174, 183, 186,  
188–189, 215, 217, 224, 240, 256,  
293, 319–320, 339  
Бердяев Н. А. — 5, 7–8, 14–15, 17,  
23, 25–26, 28, 30, 32, 114, 283,  
312–318  
Бисмарк О. (Bismarck O.) — 300  
Блауберг И. И. — 26, 224  
Блейенберг В. ван (Blijenbergh  
(Blijenbergh), W. van) — 178, 185  
Блондель М. (Blondel M.) — 95  
Блонский П. П. — 12  
Бобринский Алексей Алексеевич —  
339  
Бобринский Андрей Александрович —  
339  
Больцман Л. (Boltzmann L.) — 53  
Бонке Г. (Bönke H.) — 174  
Борисова И. В. — 29  
Бошкович Р. И. (Bošković R. J.) — 52  
Бруншвиг (Брюнсвик) А. (Brunschvieg L.) — 267, 319, 322  
Брушлинский В. — 185  
Брэдли Ф. (Bradley F.) — 57, 77,  
94–95, 113, 155, 183, 186, 203–204,  
211, 221  
Булгаков С. Н. — 114  
Бурье (Beurier) — 276, 282  
Буссе Л. (Busse L.) — 6, 33–35, 37–  
38, 42–47, 160, 310  
Бычковский Б. С. — 160  
Бэкон Ф. (Bacon F.) — 76, 99, 143  
Бюффон Ж.-Л. А. де (Buffon J.-L. L.) — 340  
Вайлати Дж. Vailati G. — 95  
Валь Ж. (Wahl J.) — 23  
Вандек В. — 185  
Вахненко Е. Е. — 29  
Венчер М. (Wentscher M.) — 45, 53  
Вильм Й. (Willm J.) — 275, 281

- Виндельбанд В. (Windelband W.) — 83, 100, 294, 320
- Витт Ян де (Witt J. de) — 147, 184
- Воден А. — 27, 310
- Вордсворт (Уордсворт) У. (Words-worth W.) — 199, 220
- Вотье Э. (Vauthier E.) — 256
- Вундт В. (Wundt W.) — 34–35, 38–42, 45, 47–48, 51–52
- Вышеславцев Б. П. — 23
- Гартман Н. (Hartmann N.) — 15, 320–321
- Гартман Э. фон (Hartmann E. von) — 45, 54
- Гарфит Д. С. Т. (Garfitt J. S. T.) — 282
- Гегель Г. В. Ф. (Hegel G. W. F.) — 31, 95, 97, 183, 203, 221, 227, 231, 233, 256, 261, 267, 269, 275–278, 301
- Гейманс Г. (Heymans G.) — 34–37, 48–49
- Геккель Э. (Haeckel E.) — 53, 220
- Гердер И. Г. (Herder J. G.) — 184
- Герней Э. (Gurney E.) — 103
- Гершензон М. О. — 12
- Гессен С. И. — 14, 160
- Гёте И. В. фон (Goethe J. W. von) — 177, 184
- Гёте И. В. (Goethe J. W. von) — 51, 177, 184, 298, 300
- Гёффдинг (Гёффдинг) Г. (Х.) — (Höffding H.) 34–35, 48
- Гиппиус З. Н. — 14
- Гольдицер И. (Goldzieher I.) — 127
- Голубович К. — 96
- Готтшед Г. (Gottsched H.) — 282
- Гренье Ж. (Grenier J.) — 20–21, 23, 259–260, 264–265, 270–271, 278, 282,
- Грин Т. Х. (Green T. H.) — 94
- Гринвалль М. — 97, 112, 163, 223
- Грот Н. Я. — 44, 53
- Гур Ж.-Ж. (Gourd J.-J.) — 156–157, 164
- Гурвич Г. Д. (Gurvitch G.) — 15, 319–321
- Гуссерль Э. (Husserl E.) — 15, 242, 293, 319–321
- д'Орс Э. (d'Ors E.) — 94
- Дарвин Ч. (Darwin Ch.) — 190
- Дезиль А. (Deszille A.) — 273–274
- Декарт Р. (Descartes R.) — 23, 122, 127, 146, 148, 160, 234–235, 261–262, 264, 268–269, 280
- Джеймс (Джемс) (James H. Jr.) — 199
- Джеймс (Джемс) Г. (James H.) — 193
- Джеймс (Джемс)-ст. Г. (James H. Sr.) — 96–97, 199–220
- Джеймс У. (Джемс В.) (James W.) — 8–10, 12–13, 16–17, 24, 30, 32, 47, 55–56, 58–68, 70–72, 74, 76–77, 81–114, 152–159, 163, 187–224, 259, 261, 332, 340
- Дмитриев Т. — 96
- Добрый А. Ю. — 18, 323–339
- Дориак Л. (Dauriac L.) — 256
- Достоевский Ф. М. — 14, 229, 244, 247, 250, 339
- Дриш Х. (Driesch H.) — 102
- Дунс Скот И. (Duns Scotus J.) — 234
- Дюга Л. (Dugas L.) — 258–259, 266, 273, 279–282
- Евклид — 151
- Жаботинский В. Е. — 15
- Жакоб Б. М. (Jacob B. M.) — 259, 268, 279
- Жильсон Э. (Gilson E.) — 232, 241
- Жорж Санд (George Sand, наст. имя Амандина Аврора Люсиль Дюпен) — 228, 240, 244, 248
- Зенон Элейский — 133, 134

- Зеньковский В. В. — 5, 14, 24, 26  
 Зигварт Х. фон (Sigwart C. von) — 83, 100  
 Иаков — 16, 31, 186, 233  
 Ибсен Г. (Ibsen H.) — 247–248  
 Иванов В. И. — 14, 318  
 Иерузалем Б. (Jerusalem W.) — 58, 94–95  
 Иисус Христос — 315  
 Иов — 14, 234, 241, 246  
 Исаак — 16, 31, 177, 183, 186, 233, 248  
 Йодаль (Йодаль) Ф. (Jodl F.) — 34–35, 38–39, 49  
 Каин — 178  
 Кальдерони М. (Calderoni M.) — 94  
 Кант И. (Kant I.) — 48, 95, 174, 231, 237, 251–252, 255, 262, 278, 293–294, 298  
 Карлейль Т. (Carlyle T.) — 109  
 Карсавин Л. П. — 14  
 Карус К. Г. (Carus C. G.) — 35, 51  
 Кауфман М. (Kauffmann M.) — 99  
 Клеанф — 240  
 Койген Д. М. — 14  
 Койре А. (Koyré A.) — 17  
 Кондорсе М. Ж. А. Н. (Condorcet M. J. A. N.) — 120  
 Конт О. (Comte A.) — 95  
 Красильщиков — 99  
 Кроман К. Ф. В. (Kroman, Kristian Frederik V.) — 45, 54  
 Кротовская Н. Г. — 113  
 Крыштоп Л. Э. — 184–185  
 Кьеркегор (Киркегаард, Киркегаард, Кирхегард) С. (Kierkegaard S.) — 21–23, 32, 48, 244, 247–248, 251, 276–278, 251, 264, 276–278, 282  
 Кювье Ж. (Cuvier J.) — 219  
 Кюльпе О. (Külpе O.) — 44, 52  
 Лавджой А. (Lovejoy A. O.) — 100  
 Азарев А. М. (Lazareff, Lazarew A.) — 5–32, 36, 38, 55, 62–63, 94, 100, 127, 153, 160, 167, 178, 214, 220–221, 235, 240–241, 244, 248–250, 256, 259, 262, 266–267, 269, 279, 282, 288, 310, 340  
 Азарев М. И. — 5  
 Азарева Б. А. — 25  
 Азарева Р. — 5  
 Ланге Ф. (Lange F.) — 52, 96  
 Лаплас П.-С. (Laplace P.-S. de) — 131, 161  
 Аппшин И. И. — 221  
 Ласвиц К. (Lasswitz C.) — 53  
 Ласк Э. (Lask E.) — 15, 320–321  
 Ассаль М. (Le Gal la Salle M.) — 276, 268  
 Леви-Брюль Л. (Lévy-Bruhl L.) — 20, 22–23, 30–31, 257–280, 288  
 Лейбниц Г. В. (Leibniz G. W.) — 51–52, 202–203, 251–254  
 Лекье Ж. (Lequier J.) — 17, 21–23, 25, 30–31, 257–282, 288  
 Лермонтов М. Ю. — 288, 290, 293  
 Леру Э. (Le Roy É.) — 156, 158  
 Лессинг Г. Э. (Lessing G. E.) — 177, 184  
 Ловцкая Ф. И. — 18  
 Ловцкий Г. А. — 5, 26–27  
 Логачев Г. Н. — 325, 339  
 Лопатин А. П. — 111, 114  
 Лосский Н. О. — 99  
 Лотце Г. (Lotze H.) — 47  
 Лундберг Е. Г. — 12  
 Лурье С. В. — 340 55, 97  
 Лютер М. (Luther M.) — 244  
 Майерс Ф. (Myers F.) — 103  
 Маймонид М. (бен Маймон М.) — 332, 334, 340  
 Мак-Тагgart Дж. (McTaggart J.) — 94  
 Малахиева-Мирович В. Г. — 97, 340

- Малла М. — 184–185  
 Max Э. (Mach E.) — 220  
 Мейерсон Э. (Meyerson E.) — 127  
 Мендельсон М. (Mendelssohn M.) — 184  
 Мережковский Д. С. — 14  
 Милль Дж. С. (Mill J. S.) — 96  
 Милюков П. Н. — 20  
 Морозова М. К. — 114  
 Мунк С. (Munk S.) — 332, 340  
 Мьевиль А. (Miéville H.) — 267  
 Мюнстерберг Г. (Münsterberg H.) — 34–35, 39, 41, 47, 297  
 Некрасов Н. А. — 324  
 Нерон — 178–179  
 Ницше (Нитше, Ничше) Ф. (Nietzsche F.) — 14, 95, 186, 188, 192, 229, 244, 250, 318, 339  
 Ньютон И. (Newton I.) — 52  
 Нэттеркотт Ф. (Nethercott F.) — 26  
 Оболенский А. — 97  
 Олле-Лапрун Л. (Ollé-Laprune L.) — 235  
 Ольсен Р. (Olsen R.) — 277  
 Орtega-и-Гассет Х. (Ortega y Gasset H.) — 113  
 Осипов Б. — 100, 112, 159, 222  
 Остwald В. Ф. (Ostwald W. F.) — 44, 53  
 Павлова А. — 97, 112, 163, 223  
 Папини Дж. (Papini G.) — 13–16, 18, 28, 58, 94–95  
 Паскаль Б. (Pascal B.) — 168, 183, 186, 239, 241–242, 244, 246, 272, 276  
 Патнэм Х. (Putnam H.) — 100  
 Паульсен Ф. (Paulsen F.) — 34–35, 37, 39, 41, 43, 48  
 Перри Р. Б. (Perry R. B.) — 27, 95, 100, 218–219, 221  
 Петр Дамиани (Petrus Damiani) — 240  
 Пирс Ч. С. (Peirce C. S.) — 9, 61–62, 68, 94–96, 98, 100, 218, 222  
 Планк М. (Planck M.) — 53  
 Платон — 234, 241  
 Плотин — 167, 244, 249, 256  
 Подмор Ф. (Podmore F.) — 103  
 Подорога Б. — 99  
 Попов Ю. Н. — 163  
 Прат А. (Prat L.) — 274–276, 279, 281  
 Пратт Дж. (Pratt J.) — 113, 223  
 Преццолини Дж. (Prezzolini G.) — 95  
 Прудон П.-Ж. (Proudhon P.-J.) — 316  
 Пушкин А. С. — 233, 241, 291, 293  
 Раев М. — 240  
 Ражо Г. (Rageot G.) — 159  
 Рассел Б. (Russell B.) — 94, 113  
 Ратенау В. (Rathenau W.) — 15  
 Ремизов А. М. — 14–15, 26, 28  
 Ремке Й. (Rehmke J.) — 99  
 Ренувье Ш. (Renouvier Ch.) — 10, 23, 31, 96, 198–199, 201, 216–217, 220, 257–264, 267–270, 274–275, 278–281  
 Риккерт Г. (Rickert H.) — 6–7, 25, 71, 83, 99–100, 294–295, 297, 299–310, 320  
 Риль А. (Riehl A.) — 34–35, 49  
 Робинсон (Робинзон) А. — 178, 185  
 Розанов В. В. — 14  
 Ройс Дж. (Royce J.) — 94, 113, 183, 186, 203–204, 211  
 Рорти Р. (Rorty R.) — 100  
 Румер О. — 159, 222, 159, 222  
 Руфф Г. (Ruoff H.) — 248  
 Сведенборг Э. (Swedenborg E.) — 96  
 Семенов М. И. — 166  
 Сенека — 240, 292  
 Сиджвик Г. (Sidgwick H.) — 102

- Слиозберг Г. Б. — 335, 340  
 Сократ — 16, 176, 227, 234, 253,  
 265, 267  
 Соловьев В. С. — 14, 103  
 Спенсер Г. (Spencer H.) — 35, 50, 95,  
 120, 160, 187  
 Спиноза Б. (Spinoza B.) — 13, 15–  
 16, 30–32, 35, 175–185, 227, 233,  
 241, 251–252  
 Спрудинг (Шпаульдинг) Э. Г.  
 (Spaulding E. G.) — 35, 50  
 Стёрт Г. (Sturt H.) — 98, 163  
 Столетов А. Г. — 53  
 Сысоев М. С. — 47  
 Сэйль (Séailles G.) — 258–259,  
 269, 279  
 Сэссе Э. (Saisset E.) — 184–185  
 Тагор Р. — 17  
 Тейяр де Шарден П. (Teilhard de  
 Chardin P.) — 164  
 Тимоско В. — 185  
 Толстой Л. Н. — 244, 247, 250  
 Торо Г. Д. (Thoreau H. D.) — 101,  
 113  
 Трубецкой Е. Н. — 114  
 Уолш М. Р. (Walsh M. R.) — 96  
 Уэлби В. (Welby V.) — 94  
 Федоров Н. Ф. — 14  
 Фейербах Л. (Feuerbach L.) — 49  
 Фенелон Ф. де (Fénelon F. de) —  
 177, 184  
 Фехнер Г. (Fechner G.) — 34–35, 43,  
 48–49, 51, 220  
 Фихте И. Г. (Fichte J. G.) — 47, 51,  
 231, 269, 294, 311, 320–321  
 Флурнуа Т. (Flournoy T.) — 220  
 Фома Аквинский (Thomas Aqui-  
 nas) — 333–334  
 Фондан Б. (Fondane B.) — 20–21,  
 26, 29  
 Франк С. А. — 14, 114, 170–171,  
 174,
- Франковский А. — 174  
 Фушэ Л. (Foucher L.) — 261, 268  
 Хазан В. — 18, 24, 26–27, 240, 256,  
 288  
 Хайдеггер (Гайдеггер) М.  
 (Heidegger M.) — 15, 23, 32, 264–  
 265, 280, 321  
 Хаусон Д. Х. (Howison G. H.) —  
 207, 222  
 Хедж Ф. (Hedge F.) — 101  
 Хёрнле Р. Ф. А. (Hoernlé R. F. A.) —  
 95  
 Хин Р. М. — 240, 248  
 Церетели С. — 63, 97, 112, 163, 223  
 Циген Т. (Ziehen T.) — 34, 39, 41, 50  
 Цитрон М. Л. — 23  
 Цицерон — 292  
 Чанышев А. А. — 163  
 Челпанов Г. И. — 5–6, 30  
 Чухрукидзе К. — 96  
 Шекспир У. (Shakespeare W.) — 229,  
 244, 283, 293  
 Шелер М. (Scheler M.) — 15, 320  
 Шеллинг Ф. В. И. (Schel-  
 ling F. W. J.) — 48, 54, 267, 269,  
 275, 321  
 Шестов (Шварцман) А. И. (Chestov,  
 Schestow, Shestov L.) — 5, 8–10,  
 12, 14–32, 93, 225–226, 228–232,  
 234, 237–256, 282–290, 292–293,  
 339  
 Шик М. В. — 97, 340  
 Шиллер Ф. К. С. (Schiller F. C. S.) —  
 9, 56–61, 66–69, 71–72, 74–77,  
 79–81, 83, 86, 88, 90–94, 102, 156,  
 163–164, 214  
 Шлейермакер Ф. Д. Э. (Schleierma-  
 cher F. D. E.) — 177, 185  
 Шлёнцер Б. Ф. (Schloëzer B.) — 22, 25  
 Шопенгауэр А. (Schopen-  
 hauer A.) — 48, 54, 58, 95, 163, 169,  
 173–174, 193

- 
- Шпет Г. Г. — 5, 12, 27–28, 100, 112, 159, 221–222  
Шремпф К. (Schrempf Ch.) — 282  
Штумпф Ф. К. (Stumpf Friedrich Carl) — 44, 52  
Шуберт-Зольдерн Р. (Schubert-Soldern R.) — 99  
Шук Д. Р. (Shook J. R.) — 113  
Шуппе В. (Schuppe W.) — 99  
Эббингауз Г. (Ebbinghaus H.) — 35, 51  
Эйнштейн А. (Einstein A.) — 173–174  
Элиот Ч. (Eliot Ch.) — 219  
Эмерсон Р. У. (Emerson R. W.) — 101, 113  
Эмон П. (Hémon P.) — 260, 279  
Эпиктет — 244, 251, 290  
Эпикур — 267  
Юнг К. Г. 102 (Jung C. G.) — 102  
Юшкевич П. С. — 95, 97, 99, 112, 163, 218, 223  
Якоби Ф. Г. (Jacobi F. H.) — 184  
Ярошевский М. — 96  
Ясперс К. (Jaspers K.) — 32

ISBN 978-5-905040-00-9



9 785905 040009 >

Издатель Модест Колеров  
Москва, Большой Татарский переулок, 3, кв. 16

Подписано в печать 03.06.2025. Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная.  
Печать цифровая. Тираж 300 экз.

Цифровая типография «ЦМИК»  
150014 Ярославль, ул. Победы, 51, корп 2. Тел.: (4852) 20-01-21