LES

PHILOSOPHIES NÉGATIVES

PAR

ERNEST NAVILLE

ASSOCIÉ ÉTRANGER DE L'INSTITUT DE FRANCE
MEMBRE OU CORRESPONDANT DES ACADÉMIES DE PALERME, DE ROVERETO, DE SAVOIE
DE BELGIQUE ET DE L'ATHÉNÉE DE VENISE

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE & Cie
FÉLIX ALCAN, Editeur,
108, Boulevard St-Germain, 108.
1900

НЕГАТИВНЫЕ ФИЛОСОФИИ

ЭРНЕСТ НАВИЛЬ
Доктор философии Цюрихского университета,
Почётный профессор Женевского университета,
Иностранный член Института Франции и Академии Палермо,
Почётный член Академии в Роверето,
Корреспондент Академии Савойи и Афинэума Венеции

ПАРИЖ
1900



Перевод 2025 г. - Школа Христианской Мудрости
School Christian Wisdom www.scwi.top



СОДЕРЖАНИЕ

- Введение
- Скептицизм
- Традиционализм
- Позитивизм
- Дуализм
- Критицизм
- Мистицизм
- Эклектизм
- Заключение

ВВЕДЕНИЕ

В опубликованном несколько лет назад томе я стремился определить природу философии, рассеивая те путаницы идей, которые часто заставляют неправильно понимать её истинный характер. Здесь достаточно кратко напомнить выводы этой работы.

Различные науки занимаются каждой своим отдельным классом фактов, объяснение которых они ищут. Философия же ставит себя перед всем комплексом данных опыта, то есть перед той частью мира, которую нам возможно познать, и это — её предмет. Философия, отличная от частных наук, с которыми её часто путают, — это изучение универсальной проблемы. Она приступает к своей задаче под влиянием поиска единства, которое является высшей функцией разума, и стремится найти определение первого принципа, который даст объяснение происхождения и назначения Вселенной. Можно сказать, что вся философия — это монизм, и что весь монизм — это философия.

Некоторые современные материалисты хотят присвоить себе термин монизма, чтобы наделить свою доктрину тем престижем, который идея единства всегда имела для спекулятивных умов. Это попытка узурпации, которую следует пресечь.

Идея философии как монизма проявляется ярко в конце античности. В одной из её главных школ мысль напивается идеи единства до такой степени, что начинает воспринимать как иллюзию веру в реальность множества явлений. В Греции потребность в единстве стремится удовлетвориться дерзкими и поспешными синтезами ионийских и италийских школ, чтобы в произведении Парменида прийти к отрицанию эмпирических реалий, напоминающему самые смелые из индийских спекуляций. Сократ придаёт мысли нравственное и практическое направление; но после него и под влиянием, которое он не вполне осознавал, спекулятивные умы вновь проявляются в мощных трудах Платона, Аристотеля и их последователей.

У современных же Декарт смело намечает программу философии, которой он только в методе ошибался. Подняться к концепции первого принципа и найти в природе этого принципа общее объяснение явлений Вселенной — такова его амбиция. Спиноза, Лейбниц, Мальбранш, несмотря на различия в доктринах, идут в философской мысли по следам этого мощного инициатора. В XVIII веке эта концепция стала менее ясной. Под влиянием Локка и шотландской школы психология становится главным объектом исследований и в большей или меньшей степени затмевает поиск решения универсальной проблемы. Кант не признаёт ценности метафизических исследований и жертвует наукой ради сохранения морали.

В Германии вскоре возникает мощная реакция. Открыв курс в Берлинском университете 22 октября 1818 года, Гегель, отметив тенденцию эмпирических школ "оставлять в забвении высшие интересы духа", выразился об учении Канта так, что в них звучит некоторая высокомерность: "В наши дни претенциозная критическая философия опирается на эту доктрину (эмпиризм), считая доказанной невозможность познания вечного и абсолютного. Это так называемое знание — философия — особенно приветствуется поверхностными умами и характерами, которые с большим воодушевлением принимают доктрину беспомощности разума, и их собственное невежество и ничтожность становятся целью всех интеллектуальных усилий и стремлений. Что знание истины нам отказано, и что дано нам познавать лишь случайное и феноменальное бытие — такова доктрина, которая вызывает шум и властвует в философии". Здесь не ставится задача оценить ценность конструкции Гегеля или одобрить его метод, а лишь констатировать энергичное утверждение прав и значимости философских исследований, в большей или меньшей мере неизвестных XVII веку.

Позднее Франция вошла на подобный путь, и у современных писателей легко обнаружить ясное понимание условий спекулятивного мышления. «Философская теория, — пишет М. Ро, — когда её задача — удовлетворить потребность в единстве духа». М. Лиар говорит: «Любая метафизика претендует вывести общее объяснение вещей из понятия первого принципа». М. Фуайе напоминает, что философия ставит целью синтез Вселенной и что вероятность философской гипотезы измеряется степенью ясности, которую она внесёт в объяснение универсума. Такова цель философии или метафизики в обычном смысле этого термина.

Каков её метод? Такой же, как и всех наук: метод, который указывает и предписывает три акта мышления — наблюдать, предполагать, проверять. Метод состоит в наблюдении фактов, затем в поиске гипотез, которые, развитые рассуждением, создают систему, согласующуюся с данными опыта. Это единственный метод, который должна принимать философия, как и все частные науки. Когда это будет чётко понято, эпоха секулярных споров эмпиризма и рационализма закончится. Правильное понимание метода имеет важные последствия.

Противопоставление, часто устанавливаемое между философией и опытными науками, происходит из двойной ошибки. Считают, что опытные науки устанавливают законы явлений

только наблюдением, без вмешательства гипотезы, и полагают, что философия претендует строить свои доктрины априори. Это претензия рационализма, которую учёные справедливо отвергают, зная, что наблюдение фактов — единственная база настоящей науки. Эти две ошибки уничтожаются правильным пониманием метода. Отдалённость между частными науками и философией отсутствует, напротив, существует теснейшее единство, поскольку результаты частных наук составляют объект наблюдения философии, которая ценна лишь тогда, когда формулирует свои гипотезы с учётом всего комплекса данных опыта.

Те же рассуждения применимы к часто отмечаемому противопоставлению между философией и религией. Противопоставление действительно существует между религиозными убеждениями и некоторыми философскими доктринами, но оно отсутствует между философией в целом и религией. Противопоставление было бы реальным, если бы во имя религии хотели ввести авторитет догм в философию, поскольку философия по своей сущности — рациональный поиск. Но, когда понимают истинный метод, становится ясно, что содержание догматов, в том, что касается великих проблем, которые ставит перед собой человеческий разум, может быть предложено философу в качестве гипотез для рассмотрения. Если философ считает, что лучшие решения этих проблем находятся в традиционных данных религии, то между философией и религией для него возникает не тождество, а реальная гармония.

Такова природа философии, определяемая её предметом и методом. Не всем дано заниматься этой наукой. Много людей, поглощённых нуждами светской жизни, шумом индустрии, политическими событиями, не испытывают желания заниматься высокими спекуляциями мысли. За пределами ближайших горизонтов они ничего не ищут. Другие имеют религиозную веру, которая им достаточна, и не видят нужды изучать отношения, которые могут существовать между этой верой и тенденциями спекулятивного разума. Было бы неразумно советовать всем сразу приступать к изучению универсальной проблемы. Это исследование требует умственных усилий, которые для некоторых натур скорее расстроят, чем расширят, и возвысит мышление.

Чтобы быть призванным к поискам философии, нужно испытывать потребность в единстве. Эта потребность — высшая функция мысли — часто лишь искра, зарытая под пеплом забот светской жизни; но она существует потенциально у всех и проявляется, когда воспитание интеллекта достигает определённой степени. История человеческой мысли это доказывает, и иногда с удивлением можно наблюдать появление спекулятивных элементов у некоторых представителей даже низших рас человечества. Так, описывая интеллектуальное состояние аборигенов, М. Казалис рассказывает об одном, который задавался мучительными вопросами, потому что не знал, как ответить, о главной причине явлений мира. Другой говорил, что часто плакал, так как не понимал, зачем существует мир и откуда он появился. Эти случаи исключительны, как отмечает сэр Джон Лаббок; но исключение подтверждает правило. Когда дерево, обычно не цветущее в нашем климате, даёт цветы и плоды в особенно жаркое лето, никто не думает, что тепло вызвало цветение и плодоношение у дерева, которое не обладает такой способностью. Так обстоит дело с человеческой душой. Основные законы разума не могут быть внесены извне, а сознание, которое приобретают лишь некоторые индивиды, доказывает, что они потенциально существуют у всех.

Философия — это поиск определения первого принципа, от которого можно дать рациональное объяснение общим данным опыта. Может ли попытка увенчаться успехом? Не является ли она мечтой, простой артистической фантазией, химерой гордыни? Объясню природу и цель работы, которая находится в руках читателя, на примере. Вот здание с надписью на фасаде: «Системы философии». Войдя, вы можете найти и сравнить различные предложенные решения универсальной проблемы. Но вдоль пути, ведущего к нему, стоят люди и говорят вам: «Не входите сюда, вы потеряете время. То, что вы ищете —

неуловимо, то, что хотите узнать — непознаваемо». Среди этих людей одни не признают, что человеческий разум способен достичь какой-либо истины, они проповедуют всеобщий скептицизм. Другие принимают ценность частных наук, но утверждают, что разум неспособен познать что-либо за пределами опыта. Третьи имеют верования относительно начала и цели мира, но их убеждения происходят из источников, отличных от разума, чью ценность для таких вопросов они отрицают. Эти люди — философы, поскольку они занимаются универсальной проблемой, но при этом заявляют о невозможности её решения, то есть, оставаясь философами, они отвергают ценность всех утвердительных решений, которые я называю Системами. Их учения — философии отрицания. Именно этими философиями я занялся, сведя их к семи: скептицизм, традиционализм, позитивизм, дуализм, критицизм, мистицизм, эклектизм.

Моей целью было бы, если бы я побудил некоторых из моих читателей не останавливаться на доводах этих авторов и приступить к изучению позитивных философий. Тогда им предстоит ознакомиться с различными решениями универсальной проблемы, изучить их свободно от предубеждений и принять то, что покажется удовлетворяющим их разум, сердце и совесть. Здесь я лишь обозначаю вопрос. Попытка его разрешения будет предметом другого исследования, элементы которого я начал собирать.

СКЕПТИЦИЗМ

Научное исследование, высшим выражением которого является философия, не начинается с состояния невежества, а с того, что можно назвать состоянием мнения. Человек, размышляющий, сталкивается с идеями, полученными им в результате воспитания и той интеллектуальной и моральной среды, в которой он оказался. Изучение этих идей — изучение, которое предполагает сомнение в их ценности — является условием перехода от состояния мнения к исследованию, целью которого является наука. Без элемента сомнения, присущего духу исследования, не было бы возможного прогресса ни для личности, ни для общества. Сомнение временно переводит разум от возможного заблуждения к преднамеренному незнанию.

Это незнание не состоит в отсутствии мнений; оно касается выбора, который нужно сделать либо между мнениями, полученными по традиции, либо между теми, что могут быть продуктом спонтанности индивидуального духа. Основным, но труднодостижимым результатом этой позиции мысли должно быть различение тех элементов разума, которые законно навязываются духу и перед которыми сомнение должно остановиться, от мнений спорных, которые навязываются лишь в силу привычки. Таковы характеристики философского сомнения. Это сомнение предполагает веру в истину и возможность её достижения, ибо эта возможность — предпосылка любого научного исследования. Это состояние мышления по самой своей природе является переходным, поскольку сомнение имеет своей целью устранение ошибки ради достижения истины. Если оно становится окончательным, то должно остаться индивидуальным фактом, который нельзя законно обобщать.

Из того, что я не смог прийти ни к какой уверенности, я не имею права заключать, что другие не могут этого сделать и что моё положение есть положение человеческого духа. Если бы скептицизм сохранил своё этимологическое значение, он был бы другим названием философского сомнения или духа исследования, поскольку принято производить это слово от греческого глагола, означающего «исследовать». Но в обыденной речи оно получило иное значение. Скептицизмом называют доктрину, утверждающую, что человеческий дух неспособен достичь истины. Следует различать абсолютный или универсальный скептицизм, который распространяется на все области знания, и философский скептицизм, который касается лишь вопросов, выходящих за пределы опыта, то есть вопросов,

составляющих собственный предмет философии. Эти два состояния мысли не только различны, но и прямо противоположны, как легко заметить.

Древние скептики собрали целый арсенал рассуждений, чтобы отрицать ценность, как чувственного восприятия, так и разума. Легенда, сложившаяся вокруг имени Пиррона, утверждает, что друзья этого философа никогда не спускали с него глаз, потому что, сомневаясь в свидетельствах чувств, он не стал бы уклоняться, чтобы избежать обрыва или столкновения с опасным животным. Абсолютное сомнение, если бы оно последовательно проводилось в жизнь, было бы самоубийством разума и концом всякого серьёзного исследования. Вот как выражается по этому поводу Бэкон: «Как только человеческий дух отчаялся в истине, все занятия наукой становятся вялыми; отсюда происходит, что, более не в силах держаться на трудной дороге строгой философии, люди уклоняются и предаются изощрённым рассуждениям, небрежно блуждая в приятных речах и разгуливая, так сказать, по разным темам» (Novum Organum, кн. I, ст. 67).

Когда скептицизм касается ценности разума, он сам себе противоречит уже тем, что скептик рассуждает, чтобы поддержать свою доктрину. Тут нечего добавить к соображениям, изложенным Эпиктетом: «Люди, — говорят они, — будьте уверены, что нельзя быть ни в чём уверенным; верьте вместе с нами, что нельзя ни во что верить... Человек, что ты делаешь? Ты опровергаешь сам себя каждый день. Не решишься ли ты оставить эти безвкусные рассуждения?.. Те, кто утверждают, что нет ни истины, ни очевидности, вынуждены пользоваться и тем, и другим. Самое сильное доказательство реальности очевидности — это необходимость пользоваться ею у тех, кто её отрицает» (Беседы Эпиктета, собранные Аррианом, кн. II, гл. 20).

В 1829 году, в четвёртом уроке своего курса философии, Виктор Кузен воспроизвёл к одобрению своей аудитории аргументацию Эпиктета. Он тем самым указал на то, что называл «невыносимым противоречием скептицизма»: «Нет никакой истины, никакой уверенности; переведите: истинно и достоверно, что нет ни истины, ни уверенности... Истинно, достоверно... Откуда вы это знаете — вы, кто не допускает ни истины, ни уверенности?» Чтобы быть последовательным, скептицизм должен был бы принять мысль, которую Диоген Лаэрт приписывает Метродору Хиосскому: «Я не только ничего не знаю, но и не знаю, что я ничего не знаю». Доктрина перестаёт быть опасной, когда доходит до таких крайностей. Абсолютный скептицизм, хотя у него могут быть ещё отдельные сторонники, можно, однако, в нынешнем состоянии философских дискуссий, считать пренебрежимо малым. Вот почему. После долгого периода проб, смелых гипотез и эмпиризма, познание природных явлений приобрело по-настоящему научный характер.

Как это произошло? Через открытие законов — особенно математических законов — объясняющих факты, открытые опытом. Астроном производит расчёты, с которыми движение светил совпадает. Он не только объясняет — он предсказывает, и его предсказания оправдываются. Метеорологические прогнозы всё ещё очень неопределённы и часто ошибочны, потому что касаются очень сложных явлений, законы которых ещё плохо известны; но затмения, предсказанные в альманахе, являются блестящим подтверждением науки. Более обобщённо, математическая физика — после более чем двадцати веков — является подтверждением доктрины пифагорейцев: именно в числе находится объяснение материальных явлений, и это объяснение доказывает, что существует гармония между законами нашего мышления и законами внешних явлений. Промышленность даёт значительный аргумент в пользу этого вывода.

Научная промышленность — одна из самых ярких черт нового времени, особенно современной эпохи. Открытия химии и их важные применения, использование пара и чудеса электричества, железные дороги, современное мореплавание, телеграф, телефон и т. д., и

т. д. — бесспорно являются продуктами науки. На хитроумные уловки скептиков наука о природе ответила так же, как Диоген отвечал тем, кто утверждал, что движение невозможно: она пошла вперёд. Значит, можно с уверенностью утверждать, что мы в какой-то степени можем постигать законы природы, поскольку это знание позволяет нам воздействовать на природу. Что это доказывает? Это доказывает согласованность субъективных законов мышления с объективными законами явлений. Наш разум, таким образом, находится в гармонии с миром, в котором мы живём. Хотя законы нашей физики могут не быть абсолютно точным выражением фактов, тем не менее, доказано, что мы знаем их достаточно, чтобы целесообразно направлять наше действие.

Триумфы современной промышленности являются доказательством того, что если наше знание природы и неполное, то оно всё же реально. Значит, существует согласие между рациональным наблюдением, которое раскрывает нам идеи, и чувственным наблюдением, которое знакомит нас с природными явлениями. Вот основополагающая истина, которая, по-видимому, теперь вне досягаемости сомнения. Но если сомнение утратило часть своей почвы, оно остаётся на другой, где защищается с энергией. Можно даже сказать — и это один из важнейших фактов в истории человеческой мысли — что абсолютный скептицизм, отступая, укрепил философский скептицизм; это зрелище, свидетелем которого является наше поколение. Уже нельзя разумно отрицать, что мы достигаем такого знания материальной природы, которое достаточно для того, чтобы направлять наше действие в отношении её.

Наука об организованных существах и наука о человеческой природе развиты не так сильно, как физика и астрономия. Однако всё же удаётся установить определённое количество бесспорных истин в физиологии, в экспериментальной психологии, в истории; но утверждают, что за пределами мира опыта все теории остаются сомнительными. Речь идёт об истоках вещей и их принципе, о судьбе человека после окончания его земного существования, обо всех вопросах, которые составляют предмет философии и религиозных верований: разуму отказывается в возможности достичь какой бы то ни было уверенности. Это и есть философский скептицизм — тот, который укрепляется благодаря отступлению абсолютного скептицизма. Истины, завоёванные в области непосредственно опытных наук, становятся оружием, при помощи которого отрицается способность разума в другой области. Сравнивают уверенное движение наук, которые называют позитивными, прогресс которых невозможно отрицать, с бессилием философских исследований.

Утверждают, что на этой почве обсуждения всегда одни и те же, что разум движется по кругу постоянных противоречий, что доказывает тщетность его усилий. Я отмечаю это утверждение, не обсуждая здесь его ценность. Признавать за человеком опытное знание природы и общества, но запрещать ему всякое утверждение, выходящее за пределы настоящей жизни, отказывать во всякой ценности доктринам, касающимся того, что может существовать выше и вне мира, непосредственно нам известного, — такова единственно серьёзная форма современного скептицизма. Абсолютный скептицизм древних, таким образом, уступил место тому, что сегодня — с использованием неологизма — называют агностицизмом. Это состояние умов весьма распространено. Каковы его истоки и каковы его последствия?

Одной из первых достаточно очевидных причин появления духа сомнения является существование безудержного догматизма, который не признаёт границ нашего знания, воображает, что все тайны рассеяны, и обладает наукой, полностью равной реальности вещей. Монтень рассказывает, что Клитомах говорил: Карнеад преодолел труды Геракла, потому что вырвал у людей согласие, то есть поспешность суждений; и он добавляет: «Эта фантазия Карнеада столь энергична, что, по моему мнению, не покинула неосторожности тех, кто делает профессию знания, и их чрезмерной самоуверенности». Именно эту мысль

воспроизводит Вине в живой формулировке: «Наглость догматизма открывает путь наглости пирронизма».

Система Гегеля была, в новое время, самой дерзкой попыткой отождествить человеческую мысль с природой вещей. Когда догматизм достигает такой степени, он вызывает один из тех кризисов, которые рассеивают притязания слишком самонадеянной науки и становятся причиной прогресса. То, что ведёт к прогрессу, — это философское сомнение, которое подвергает анализу построения прошлого с целью сохранить в новых построениях лишь те представления, которые признаны истинными и плодотворными для будущего. Но это благотворное философское сомнение порождает скептицизм в невнимательных умах, которые не умеют распознать разницу между этими двумя душевными установками.

То, что способствует возникновению этого результата, — это недостаточное изучение метафизических идей об абсолютном и относительном. Всякое знание по необходимости относительно, поскольку оно представляет собой отношение между объектом и субъектом, и поскольку это отношение зависит не только от воспринимаемого объекта, но и от природы субъекта, который его воспринимает. Мы можем знать то, чем вещи являются для нас. Стремление познать, чем вещь является сама по себе, в абстракции от её отношений и от того, чем она является для нас, — это постановка неразрешимого вопроса, ибо в таком случае речь шла бы о познании вне условий познания. У нас есть ясное представление о материи в той мере, в какой мы полагаем, что она занимает пространство благодаря своему сопротивлению, движется, и что её движения вызывают наши ощущения; но чем является материя сама по себе, в абстракции от отношений, которые составляют её свойства? Это не следует даже искать, ибо само это исследование предполагает противоречивое понятие знания, чуждого всем нашим средствам познания.

Следовательно, мы не можем обладать абсолютным знанием о материи; но это нисколько не уменьшает ценности того знания, которым мы обладаем, поскольку это знание направляет наше действие и достаточно для создания чудес индустрии. Вопрос состоит в том, можем ли мы получить знание духовного мира, которое, хотя и не обладает абсолютным характером, недостижимым для наших представлений, всё же будет достаточно для того, чтобы направлять наше действие. Тот факт, что мы познаём материальный мир лишь неполным и относительным образом, не мешает физике развиваться и создавать промышленность. Тот факт, что мы не можем познавать реальности духовного мира иначе как неполным и относительным образом, не должен побуждать к отрицанию ценности исследований, относящихся к этому высшему порядку явлений.

Тем не менее, случается, что ценность относительного знания отрицается, и что термины «относительное» и «неуверенное» рассматриваются как синонимы. Если такую путаницу уже не применяют к наукам о природе, то тем более применяют её к наукам о духе. Именно в этой путанице понятий философский скептицизм черпает один из своих аргументов. Ещё одной его причиной является ложное представление о свободе мысли. Свобода духа состоит в освобождении от недолжных авторитетов ради подчинения законным авторитетам. Индивидуальная мысль не достигла бы никакой истины, если бы не оставалась подчинённой трём авторитетам: авторитету личного опыта, авторитету свидетельства и авторитету разума.

Недолжные авторитеты, от которых она должна освободиться, — это ложные мнения, которые она могла получить, и блуждания воображения, которые она принимала бы за подлинное знание. Результатом этого освобождения является признание и принятие законных авторитетов, которые должны быть правилом наших размышлений. Индивидуальный дух, предоставленный сам себе, может всегда заблудиться; повиновение

законам мысли — это условие истины, так же как в нравственном порядке повиновение законам действия — это условие добродетели. Но существует дух ложной свободы, который заставляет бояться подчинения признанной истине и предпочитать удовольствия мысли, блуждающей в бесконечном исследовании, если можно так выразиться, — мысли, которая будто бы ищет, будучи решительно настроенной не находить.

Шаррон писал в своём «Малом трактате о мудрости»: «Мудрец не должен ни к чему привязываться или обязываться, но оставаться свободным, универсальным и открытым ко всему... Мудрец никогда не позволит отнять у себя свободу духа». Однако этот автор позволяет мудрецу временно придерживаться мнений, которые кажутся ему наиболее правдоподобными, но при этом всегда отмечать их вопросительным знаком. «Дневник» Амьеля предоставляет материал для поучительных размышлений в рамках нашего исследования, потому что скептическая тенденция проявляется у него в особенно интересных условиях. Амьель обладал живым чувством долга — чувством, которое всегда оставалось твёрдым в его совести; у него было естественно благочестивое сердце, и он был воспитан в христианской вере. Последствия этой веры проявились трогательным образом в конце его жизни. Он осуществил надежду Ламартина: «Бог его колыбели стал Богом его могилы».

Он тяжело заболел и написал: «Духовный человек должен научиться кротости и долготерпению в терпении. Неизбежное — это воля Божья. Можно было бы предпочесть другое, но это та доля, что нам назначена — её и надо принять. Одно только необходимо: Храни в сердце моём веру в святую волю и сделай из меня, о Боже, всё, что Ты пожелаешь». Болезнь усиливается; он вновь берёт в руки перо: 10 апреля 1881 года. «Судьба ломает нас двумя способами: отказывая в наших желаниях и исполняя их. Но тот, кто хочет только того, чего хочет Бог, избегает обеих этих катастроф. Всё обращается к его благу». 15 апреля 1881 года (за несколько дней до смерти): «Сегодня Страстная пятница, праздник кротости. Я знаю дни тревоги и ночи агонии. Будем смиренно нести наш крест».

Вот выражения по-настоящему христианского благочестия, которое успокаивает последние страдания больного. Но этот больной испил из чаши скептицизма, который борется с его верой. Он пишет, 4 февраля 1881 года: «Все частные убеждения, резкие принципы, ярко выраженные формулы, несмешиваемые идеи — всё это только предрассудки, полезные для практики, но узость ума…» Можно принять это осуждение резких принципов и несмешиваемых идей, но Амьель, продолжая, обобщает свою мысль в следующей формуле: «Всякое особое верование — это жёсткость и тупость», — и он делает вывод из своего принципа. Он спрашивает себя, 18 февраля 1881 года, следует ли сожалеть о «колебаниях между пантеизмом и теизмом, между Спинозой и Лейбницем», и отвечает: Нет. «Раз человек способен посещать оба этих мира, зачем же калечить себя?»

Калечить себя — значит отказываться от признания то существования Бога христиан, то пантеизма; отказываться временами признавать свободу, а временами — универсальную необходимость; временами думать, что человек должен раскаиваться в своих ошибках, а временами, со Спинозой, — что раскаяние есть глупость. Нужно свободно гулять в мире идей, допуская всё, что, по сути, означает не утверждать ничего. Не задал ли себе Амьель, отвергая всякое особое верование, вопрос: не есть ли худшая из всех форм самоистязания — лишить человеческий дух способности верить? Эти представления кажутся странными в устах профессора философии. Их легче понять у Гёте и у тех людей, которые, как великий немецкий писатель, прежде всего, являются художниками и свободно распоряжаются идеями, как живописец — красками, а музыкант — звуками.

Гёте писал Якоби: «Со всеми различными склонностями моей души я не могу довольствоваться одной лишь формой мышления. Как художник и поэт — я политеист, как

естествоиспытатель — напротив, я пантеист, и тем и другим — в равной мере. Как нравственное существо — нуждаюсь ли я в едином Боге для моей личности? Я знаю также, где его найти». В этих словах чувствуется стремление освободиться от всякого серьёзного утверждения, которое ограничивало бы блуждания мысли, желание такой свободы, которая не позволяет духу утвердиться в признанной истине. Это может быть приемлемо с художественной точки зрения; но с интеллектуальной точки зрения — это полный скептицизм, радикальное отрицание философии. Чтобы мысль была абсолютно свободной, не должно существовать истины.

Наряду с безмерностью догматизма и ложным представлением о свободе мысли, третьей причиной скептицизма является то, что разум может переживать моменты головокружения, когда он сомневается в самом себе; скептицизм — это научное выражение этого явления. Верить — это обычное состояние и естественная функция мышления, но эта функция может подвергаться болезненному состоянию. Это лишь преходящие кризисы, после которых природа восстанавливает свои права, как земля приходит в покой после землетрясения; но сам факт остаётся несомненным. Почему разум может прийти к сомнению в самом себе? Как возможен скептицизм? Эти вопросы ставят перед философией проблему первостепенной важности, решение которой проливает важный свет на метафизику. Здесь не место вдаваться в изучение этой темы: достаточно установить, что скептицизм имеет одно из своих истоков — и самый глубокий — в определённом психологическом факте. Чтобы стать скептиком, достаточно принять за нормальное и окончательное состояние то, что можно законно признать лишь как преходящий кризис в развитии разума. После изучения происхождения скептицизма перейдём к рассмотрению его последствий.

Если слово веры таково: «Я веровал, потому и говорил», то, по-видимому, словом скептицизма должно быть: «Я сомневался, потому и молчал». Нужно говорить, чтобы бороться с заблуждением. Когда принятая точка зрения кажется пагубной, нужно говорить, чтобы разрушить её — даже в случае, если истина, призванная её заменить, ещё не различима ясно; но когда утверждается, что человеческий дух производит лишь мнения, все изменчивые и все в равной мере сомнительные, когда утверждается, что ни одно утверждение не является более истинным, чем противоположное ему, когда утверждается, что существуют нравы, но нет морали, потому что невозможно установить какое-либо законное правило поведения — какова тогда может быть цель речи? Есть серьёзные, печальные скептики, и они, потому что печальны, молчат. Они страдают от того, что лишены всякой веры, и не желают лишать других того блага, отсутствие которого причиняет им самим боль. Эти достойны всяческого уважения.

Но есть и другие, которые вовсе не молчат. Они атакуют в прозе и в стихах всякую положительную веру; они заполняют выражениями своих сомнений газетные колонки и страницы журналов. Зачем столько слов? Чтобы доставить себе то удовольствие, о котором говорит Бэкон, — вести приятные разговоры на разные темы, — чтобы явить миру, как это делает Гёте, превосходство мысли, парящей над всеми доктринами. Скептики такого рода горды; их речь высокомерна; они радуются — радостью, которая, возможно, не всегда искренна, — освобождению от ига всякой положительной убеждённости. Возможно также, что некоторые скептики, те, кто чувствует, что вера — это благо, которого они лишены, поддаются искушению обрести товарищей по несчастью. Как бы то ни было, логическим следствием скептицизма должно было бы быть молчание. Его же действительное следствие — это чаще всего обильная философская литература, которая представляет собой отрицание самой философии. Каковы же его нравственные последствия?

В этом отношении существует хорошо известный аргумент Паскаля, заключение которого либо бесспорно, либо весьма спорно — в зависимости от того, какова его воспринимаемая значимость. Вот основа рассуждения: «Все наши действия и мысли должны принимать

столь различные направления в зависимости от того, существуют ли вечные блага, на которые можно надеяться, или нет, что невозможно предпринять ни одного шага с рассудком и смыслом, не соотнося его с этим пунктом, который должен быть нашей конечной целью». Исходя из этой основы, смысл аргумента Паскаля, который я здесь обобщаю, освобождая его от специфически христианского характера, таков: вы стоите перед утверждением, общим для религии и духовной философии, — что душа не погибает с распадом тела, что она понесёт в ином порядке бытия последствия своих поступков, что, следовательно, существуют вечные блага, на которые можно надеяться, и что для их достижения необходимо отказаться от греховных удовольствий и жить в соответствии с предписаниями совести.

Вы — скептик; следовательно, вы не принимаете этого утверждения; но вы его и не отрицаете; оно остаётся для вас сомнительным, то есть вы допускаете его возможную истинность, ибо утверждение ложно лишь тогда, когда оно отрицается. Если вы — истинный скептик, вы его не отрицаете, вы лишь воздерживаетесь от суждения. Подсчитайте: что нужно пожертвовать, чтобы сохранить шанс на вечные блага? Удовольствия, которые могут на мгновение очаровать того, кто их себе позволяет, но которые никогда не приносят полного удовлетворения. К тому же длительность этих удовольствий по сравнению с вечностью столь ничтожна, что становится пренебрежимо малой. Верно, что речь идёт о том, чтобы отказаться от несомненных удовольствий ради возможности получения лишь возможных благ. Но в делах земных никто не колеблется, когда нужно пожертвовать ничтожной ценностью ради возможного приобретения ценности огромной. А ведь возможные вечные блага соотносятся с нынешними удовольствиями, от которых нужно отказаться, как бесконечность — с исчезающе малым. Истинный скептик, если он разумен, должен, следовательно, жить как верующий.

Аргументация Паскаля была воспроизведена Кантом. Кант не признаёт, что чистый разум может что-либо научно утверждать вне пределов опыта; но практический разум, по его мнению, даёт основание для очень твёрдой веры в существование будущей жизни, в которой осуществится справедливость. Он пишет: «Вера в Бога и в другую жизнь столь тесно связана с моим нравственным чувством, что я не рискую потерять эту веру более, чем опасаюсь быть когда-либо лишённым этого чувства». Нравственное сознание, таким образом, постулирует существование Бога и грядущей справедливости; и эти великие истины должны быть правилом поведения для тех, кто их принимает. Но каково будет положение людей, чей скептицизм охватывает как нравственное сознание, так и разум? Каково будет влияние истинного скептицизма — то есть скептицизма, который, будучи верен своей программе, не переходит в отрицание — на поведение?

Кант отвечает: «В этих вопросах нет человека, который был бы полностью свободен от интереса. Ибо, даже если бы, из-за отсутствия добрых чувств, он был чужд нравственному интересу, он не мог бы не бояться божественного существа и будущей жизни. Достаточно того, что он не может доказать с уверенностью, что Бога и будущей жизни нет — уверенности, которая потребовала бы доказательства невозможности и того, и другого посредством чистого разума, то есть аподиктически, — а это, разумеется, ни один разумный человек не сможет предпринять. Это была бы негативная вера, которая, правда, не порождала бы нравственности и добрых чувств, но которая, по крайней мере, создала бы нечто аналогичное, то есть сильно препятствовала бы проявлению зла».

В отношении доктрин, касающихся будущей жизни и грядущей справедливости, вы пребываете в сомнении. Если вы действительно сомневаетесь, вы не уверены в ложности этих вещей, и искренний скептицизм должен побуждать вас жить как верующий. В этом и заключается, по существу, тезис Паскаля. Что может укрепить данный аргумент, уменьшив различие между несомненным характером настоящих удовольствий и лишь возможным

характером будущего блаженства, так это тот факт, что уже в этом мире возможно испытать радость, проистекающую из исполненного долга, удовлетворения совести, которое может рассматриваться как признак и начало вечных благ. Это — факт опыта, который может быть засвидетельствован всяким человеком, приложившим усилия для борьбы с дурными страстями.

С точки зрения чистой логики, общий вывод Паскаля и Канта обладает подлинной ценностью; но если его превращают в предсказание того, что должно естественно произойти, аргумент становится весьма несовершенным. Вот почему: лишь под влиянием очень твёрдого убеждения в реальности будущего мира и вечной справедливости удовлетворение интересов и страстей может показаться чем-то ничтожным. Страсти бросают на настоящие радости яркий свет, блеск которого заставляет бледнеть — почти до исчезновения — перспективу будущего блаженства. Речь идёт о расчёте. Но, как сказала мадам де Сталь, которую нельзя отказать в праве быть услышанной по такому вопросу: «страсти попирают все расчёты».

Реальные результаты скептицизма для практики жизни, в большинстве случаев, сильно отличаются от логических следствий этой доктрины. Есть некоторые скептики, которые — либо благодаря своим природным склонностям, либо потому что они признают силу рассуждений Паскаля и Канта (таких немного), — ведут жизнь, соответствующую правилам чистой морали. Им можно, в некоторой степени, приписать — преодолев удивление от сочетания таких понятий — качество, которое приписывал себе друг Клера Тиссёра, говоря, что основой его веры был «благочестивый скептицизм». Но это — исключения. Большинство скептиков лишены высшего правила поведения, ибо уверенность в существовании такого правила противоречила бы их доктрине. Они привязываются к настоящему исключительно и делают своим девизом известный стих: Лучше синица в руке, Чем журавль в небе.

Они идут, куда ведёт их сердце, подчиняясь — в зависимости от различия их натур — грубым и чувственным влечениям, возвышенным и благородным инстинктам или, наконец, велениям совести, которая, хотя и лишённая своих естественных опор, всё же может дать им услышать свой голос. Существуют люди этой последней категории, но эти исключения не отменяют правила. Таким образом, скептицизм угрожает основам морали, в то же время отрицая всякую ценность философских поисков. Сомнение зачастую, впрочем, лишь обманчивая завеса, скрывающая отрицание; мы увидим это, изучая позитивизм. Прежде, однако, следует указать на необдуманное использование скептицизма в интересах религии.

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

Традиция, согласно словарю Французской академии, — это «путь, по которому знание вещей передаётся из века в век». В конфессиональных спорах между протестантами и католиками различают Писание, содержащееся в Библии, и традицию, понимая под последней такие доктрины, которых в Библии нет. Это особое и ограниченное значение слов. Чтобы сохранить их общий смысл, нужно сказать, что традиция касается знаний всех порядков и что она бывает устной или письменной, причём устная традиция почти всегда, в конце концов, записывается.

В своём Философском лексиконе г-н Алексис Бертран определяет традиционализм так: «Система, которая черпает философию в религиозной традиции и отрицает возможность достижения истины посредством одного лишь индивидуального разума». То же слово указывается в Словаре всех религий аббата Бертрана (Собрание Migne) как обозначающее «систему тех, кто считает откровение основанием всех человеческих знаний — в противоположность тем, кто утверждает, что человеческий дух достиг или мог бы достичь идею Бога, его природы, его совершенств, его атрибутов, понятие добра и зла морального и

т. д. — своими собственными силами». Некоторые современные авторы употребляют слово фидеизм для обозначения доктрины, которая противопоставляет веру разуму как источник всех наших религиозных знаний. Признавая этот неологизм в своём словаре, г-н Литтре справедливо замечает, что он является синонимом традиционализма.

Приведённые выше определения устанавливают различие между истинами, содержащимися в религиозной традиции и считающимися происходящими от сверхъестественного откровения, и истинами, естественно доступными человеческому разуму и достигаемыми рациональными средствами философии. Эти определения требуют толкования. Хотя непосредственная цель моей работы — установить отношение философии к традиционализму, рассматриваемому как негативная философия, я рассмотрю предмет в несколько более общем виде.

Тот, кто пожелает ограничиться, для познания истины, только применением своего индивидуального разума, останется в полном лишении. Личный опыт и личное рассуждение — это очень немного; это почти бесконечно малая величина, если её отделить от опыта других, переданного посредством свидетельства, в котором проявляется солидарность разумов. Без традиции, передающей данному веку опыт, накопленный веками прежними, все науки остались бы неподвижными. Именно благодаря традиции, как сказал Паскаль в знаменитой странице, «вся череда людей, на протяжении стольких веков, должна рассматриваться как один и тот же человек, который всегда существует и непрерывно учится».

Когда речь идёт не о передаче опыта, а о доктринах, объясняющих факты, роль традиции меняет свою природу, но ничуть не теряет своей важности. Пренебрегать этой важностью, презирать прошлое и желать перестроить науку целиком на совершенно новых основаниях — это результат гордыни, легкомыслия мышления или ложного понимания метода. Когда допускается, что наука может быть установлена a priori, только посредством разума, нет нужды знать, что думали другие. Иное дело, когда признано, что гипотеза — единственный метод открытия и важнейший фактор науки. Если бы Коперник, не обращая внимания на прошлое, не прочитал сочинений, в которых он нашёл пифагорейскую гипотезу движения Земли, астрономия, возможно, до сих пор оставалась бы в системе Птолемея.

Когда гипотеза оказывается надлежащим образом подтверждённой опытом и разумом, она занимает своё место в науке, и вопрос о её происхождении представляет лишь исторический интерес. Профессор математики может преподавать инфинитезимальное исчисление, не говоря своим ученикам (хотя полезно это сообщить), как Лейбниц и Ньютон сделали это открытие. Профессор физики, излагая теорию световых волн, справедливо напомнит, что эта теория восходит к Декарту; но это полезное и интересное сведение не является необходимым. То же самое и с философскими и религиозными доктринами. Когда доктрина представляется обладающей характером доказанной гипотезы, её историческое происхождение — важный вопрос в нескольких отношениях, но он не касается напрямую её философской ценности. Доктрина принимается как оправданная применением опыта и разума; речь идёт о её содержании, а не об её источнике.

Не все доктрины, содержащиеся в религиозной традиции, обладают этим характером. Эта традиция содержит элементы двух различных типов, которые важно различать. В ней можно найти утверждения, которые могут быть приняты без всякого обращения к авторитету веры, поскольку они кажутся прочно установленными при непосредственном рассмотрении их содержания, откуда следует, что человеческий разум мог или мог бы к ним прийти, используя свои естественные способности. В ней же можно найти другие доктрины, которые могут быть приняты только актом веры и, в христианском мире, посредством доверия ко Христу, рассматриваемому как свидетель божественных вещей. Павел из Тарса, один из

великих авторов христианской традиции, ясно установил это различие. Он знает, что мир не познал Бога посредством мудрости, или познал Его лишь неполно и смутно, так что этот неизвестный Бог, которому афиняне воздвигли алтарь, был полностью открыт лишь благодаря тому, что он называет «безумием проповеди»; но для него это — следствие греха, и этот факт противоположен должному, тому, как должно быть.

И потому, после утверждения, что «невидимые совершенства Бога, Его вечная сила и Божественность, видимы как бы глазом с сотворения мира, когда их рассматривают в Его творениях», он добавляет, что те, кто не признал этого проявления Бога, «неизвинительны». Он знает, что именно проповедь Евангелия развеяла все туманы, заслонявшие сияние этой любви, о которой он говорил в великолепных выражениях; но он столь далёк от того, чтобы отрицать естественные основания морали, чтобы основывать её исключительно на откровении закона, данного народу Израиля, что он пишет: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе поступают по закону, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что предписанное законом написано у них в сердцах, о чём свидетельствует их совесть, и помыслы их то обвиняют, то оправдывают их».

Вот, следовательно, в мысли апостола религиозные и моральные истины, которые доступны человеческому разуму, то есть те, к которым разум и совесть могут прийти своим естественным функционированием. Но вместе с этими учениями, которые можно назвать религиозной философией, христианская традиция включает и другие, имеющие совсем иной характер. Это те истины, которые берут начало в акте веры в Иисуса Христа, рассматриваемого как Искупитель мира через свою жизнь и смерть. Святой Павел писал коринфянам: «Я не хотел знать у вас ничего, кроме Иисуса Христа и Иисуса Христа распятого!» Знать Иисуса Христа — это знать Того, кто открыл Бога незнакомого, которого в Афинах почитали, кто провозгласил грядущее судилище, кто явил жизнь и бессмертие, — это признать Его свидетелем божественных вещей, тем, кто свидетельством своим завершил и очистил их, отпечатав в них характер уверенности, идей, относящихся к Богу и будущей жизни, которые некоторые мудрецы язычества могли лишь предвидеть. Но распятие Христа, жертва за искупление грешников — это то, чего человеческая мудрость постичь не могла. Слово Креста — безумие для человека, которого апостол называет «психическим» (в других переводах «животным» — здесь лучше «психическим»). Он объявляет, безусловно, виновными тех, кто не признал силу Божьей мудрости в творениях; но в отношении искупительной работы Христа и всех связанных с ней истин он не осуждает тех, кто их не знал, так как это «вещи, которые глаз не видел, ухо не слышало и в сердце человека не приходили» (1 Кор. 2:14, 9). Христианское учение, таким образом, включает в мысли апостола истины двух порядков: одни доступны человеческому разуму, другие основаны на вере.

Эти различия неразличимы в двух отношениях. В церквях, отделившихся от Рима, сформировалась школа богословов, которые, не признавая никакой авторитет в вопросах веры, принимают религиозную традицию только в тех доктринах, которые считаются оправданными естественными функциями человеческого разума. Одни делают упор на разум, другие — на сердце, третьи — (а это большинство сегодня) — на моральную совесть. Это метод философии, который по самой своей сущности игнорирует любой принцип авторитета и принимает лишь оправданные гипотезы. Чтобы не оставить сомнений в важном вопросе, следует признать, что истинная религиозная вера коренится главным образом в совести, сердце и разуме. Христианская вера — это встреча души со словом и делом Иисуса Христа; это основа апологии Паскаля. Но если результатом работы разума, сердца и совести является признание реальности божественного дела Христа, то Христос становится источником тех уверенных истин, которые составляют веру. Не признать его авторитет — значит косвенно отрицать божественный характер его искупительного дела.

Шарль Секретан писал в последние годы своей жизни: «Ограничиваться учением Иисуса самого по себе и основными пунктами этого учения, которые он часто повторял или провозглашал в торжественных случаях, — я не вижу, как можно усомниться в авторитете Иисуса Христа, видя в нем автора спасения. Лично я без колебаний подчиняюсь этому авторитету». Эти слова имели целью объяснить другу, что если в одной из его книг, посвященной цивилизации и вере, он опустил авторитет Христа, хотя и принимал его как следствие веры, это был аналогичный ход, как у Декарта, который начинал с общего сомнения для установления основ уверенности. На самом деле же, благодаря работе школы богословов, которая не признает никакого авторитета веры (что сильно отличается от веры в авторитет), догмы разрушаются, истины веры ослабевают и исчезают. Это — очень серьёзная угроза для современного протестантизма. Но, так как это не предмет моего исследования, я просто констатирую факт.

Я упорно замечаю, что эта очень опасная ситуация для церквей, учрежденных в XVI веке, является результатом непонимания различия, установленного святым Павлом между двумя порядками истин. Что прямо входит в программу моего исследования — это дело людей, которые хотят сделать традицию единственным источником знания и отрицают всякую власть человеческому разуму в религиозных вопросах. Это второй способ непонимания различия, установленного святым Павлом. Люди этой школы признают, по крайней мере, что разум может работать над данными традиции для их систематизации, но считают, что она не даст им никаких истин; её власть всегда вторична, никогда первична. Аббат Ботен писал: «То, что обычно называют философией, — это христианское слово, научно объяснённое». Научно объяснять христианское слово — дело богословия в обычном смысле, а не философии.

Чтобы утверждать, что религиозная традиция — единственная основа знания, нужно отказаться от всякой ценности свободной работы мысли и доказать, что цель философии может быть достигнута разумом. Традиционализм — это, следовательно, отрицательная философия; её особенность — попытка установить скептицизм в интересах веры. Речь идёт о том, чтобы доказать, что человеческий разум, неспособный сам найти желаемые истины, не имеет другого источника, кроме традиции, которой хранительницей является Церковь.

Юэ, епископ Авранша, является самым известным представителем этого учения. Он воспроизводит и развивает все аргументы древних и современных скептиков, чтобы побудить своих читателей придерживаться учения Церкви, которое могло дать им знание истины. В своём «Трактате о слабости человеческого духа», изданном посмертно, он исповедовал скептицизм в степени, вызвавшей скандал. Янсенисты через Арно указывали, что если полностью отвергать силу разума, это разрушает основания верований и оставляет вместо веры лишь слепую доверчивость. Иезуиты, хотя Юэ был их другом, считали книгу опасной и компрометирующей, и стремились уничтожить её подлинность. Юэ умер в 1721 году. В июне 1725 года «Мемуары Треву» опубликовали статью, резко осуждающую пирронизм, приписываемый ему, хотя книга вышла в Амстердаме в 1723 и её подлинность не оспаривается.

Бэйл иногда утверждал, что скептицизм служит унижению интеллекта ради веры. Можно усомниться в искренности такого заявления. В своей книге «Ответ на вопросы провинциала» он писал о проблеме зла: «Это вне пределов нашего разума; философия может говорить лишь о своих сильных и слабых сторонах... Она может знать, что, если у неё есть сила развеять туманы, она слишком слаба, чтобы их рассеять полностью. Мы должны наносить ей серьёзные удары, чтобы она стала менее гордой и научилась подчиняться вере... Нужно, чтобы она оторвалась от духа споров и только тогда обратилась к оракулу Откровения». Шаррон опубликовал в 1601 году свою «Книгу мудрости». Многие считали, что, составляя эту апологию скептицизма, он тем самым наносит вред религии. Защитники веры, которые,

безусловно, не были нечестны, считали, что он превращает пирронизм в помощника Откровения.

Монте́нь имел апологетическое намерение? Он исповедовал католическую веру. В интересах ли религии он возвысил к скептицизму один из своих самых известных трудов? Было ли это сделано, чтобы успешно бороться с утверждениями еретиков и нечестивцев, которые ставят разум на «тарелку, полную хлопот и колебаний», чтобы человеческий дух не имел иного выхода, кроме как укрыться в вере? Паскаль, толкуя эту доктрину в своём разговоре с М. де Саси о Эпиктете и Монтене, ответил: «Переворачивать основания всякого знания — значит переворачивать основания самой религии», и добавил: «Если кто-то, чтобы оправдать Монтеня, вычленяет из всего, что тот говорит, веру «в стороне, мы, кто верим, должны отделять всё, что говорит Монтень». Отделять всё, что говорит Монтень — вот с чем Паскаль согласился не полностью.

Он сожалеет, что «этот писатель был язычником», что ставит под сомнение искренность его религиозного исповедания; но в этом авторе он не может не радоваться — великолепные рассуждения, убедительно разрубленные собственным оружием; он хотел бы всей душой быть служителем такой великой мести, если бы, будучи смиренным учеником Церкви по вере, он следовал «правилам морали». Разговор с М. де Саси не освободил Паскаля от влияния Монтеня и от попытки провести скептицизм как путь к вере. Не открыто исповедуя традиционализм, он всё же даёт гарантии его сторонникам. Он признаёт, что существует естественное использование разума и написал страницы, которые нельзя забывать, когда восхваляют условия и метод науки. Он лишь требует, чтобы разум признал, что есть бесконечное множество вещей, превосходящих его и находящихся в сфере веры.

Он не отрицает, или, по крайней мере, не всегда отрицает, что естественный разум может иметь некоторое представление о существовании Бога и бессмертии души; но он добавляет, что это знание без Иисуса Христа — «бесполезно и стерильно». Поэтому могучие призывы к разуму, к сердцу, к совести, которые составляют силу и оригинальность его апологии, направлены на то, чтобы привести к Христу, в котором находится единственный по-настоящему полезный свет; пока они следуют этому пути, они удаляются от скептицизма Монтеня. Но если он уступает удовольствию видеть «великолепное рассуждение, разрубленное собственными орудиями», то, оспаривая силу этого рассуждения, чтобы вознестись к познанию Бога, и ощущая бессилие — это для него средство привести к вере.

Он утверждает тогда очень положительно и настойчиво, что мы знаем Бога только через Иисуса Христа, что знать Бога в Иисусе Христе невозможно иначе. Это положительно — тезис традиционализма. Разум бессилен постичь принцип вселенной; религиозная традиция одна может научить нас в этом отношении. Ещё более серьёзно, это — душевное расположение, которое побуждает Паскаля утверждать, что в совести существует естественное чувство справедливости. От многообразия моральных мнений, зависящих от времени и места, он не заключает только, что совесть более или менее просвещена, но и что у неё нет средств различить, что справедливо, а что — нет. Для него, по крайней мере временами, справедливо лишь то, что «Бог открыл нам». Этот тезис — традиционалистский; и не без болезненного чувства Паскаль противоречит самым ясным понятиям сердца и совести, приписывая справедливости, которую Бог нам открыл, вечное проклятие детей, умерших без крещения, что, как он сам признаёт, «совершенно противоречит правилам нашей жалкой справедливости». Наша справедливость жалка, потому что «мы по природе неспособны к истинному добру».

Не дело здесь оценивать в целом апологетику Паскаля, которой никто не восхищался больше меня, а отметить скрытую попытку, которой он иногда поддаётся, назвать скептицизмом ход религиозной веры. Примечательно, что он не остановился на этом пути,

учитывая положительные высказывания Священного Писания, которым он серьёзно занимался. Когда он отрицает у совести обладание каким-либо естественным принципом справедливости, не забывает ли он утверждение апостола, что мысли язычников обвиняют и защищают их, так как их совесть свидетельствует им, и закон написан в их сердцах? Когда он пишет, что «никогда канонический автор не пользовался природой, чтобы доказать Бога», не забывает ли он заявления псалмопевца, что «небеса возвещают славу Бога и просторы показывают дело рук Его»? Не забывает ли ясных слов святого Павла, что совершенства Божьи видны, как бы наглядно, в его делах? Забывает это странно у писателя, который изучал Священное Писание глубоко; это надо приписать остаткам влияния Монтеня, от которого Саси не смог полностью освободить его. Не следует забывать, что в том состоянии, в каком дошли до нас мысли Паскаля, иногда рискуют принимать за выражение собственных предубеждений заметки, имеющие иной характер, к которым он намеревался ответить; но, к сожалению, надо признать, что его высказывания о справедливости — истинное выражение мысли.

Сегодня у традиционализма почти не осталось заметных представителей. Скептики современности не питают в вере семян сомнения — это не в их интересах. Однако эта тенденция сохраняется у некоторого числа умов, и не лишено смысла указать на опасность. Католик, воспитанный в семинарии, протестант, воспитанный в богословской школе, были обучены неосторожными апологетами, которые учили их, что вне традиции Церкви или текстов Писания нельзя иметь никакого света относительно религиозных истин. В их умах рождается сомнение по поводу одного момента обучения, которое они получили. Если сомнение сохраняется, что же будет? Им показали в скептицизме путь, ведущий к вере. Поскольку их вера колеблется, они останутся на пути, по которому их ведут, и который будет для них путём без исхода; тьма сомнения покроет их мысли и целиком их охватит. Это сомнение коснётся Бога, души, будущей жизни; возможно даже основы морали будут разрушены.

Привести можно немало примеров таких больших крушений. Опасность серьёзна; в чём же средство? В здоровой философской культуре, которая, не в состоянии заменить веру, утверждала бы основы всякой религии и не оставляла бы сомнений, что сначала простым элементом традиции овладеет ум целиком. Особенно важно поставить под защиту моральный факт, чувство обязанности, потому что, когда все остальные светила затемнены или сокрыты, это чувство остаётся как светильник, который ещё дымится и который может стать средством возвращения света. Хотя это и несколько уходит от прямого предмета нашего исследования, я должен констатировать, что традиционализм, отрицающий всякую ценность естественных функций человеческого разума, противоречит великой традиции христианства.

Верно, что некоторые Отцы Церкви и отдельные богословы всех эпох поддерживали доктрину Юэ (Huet); но, изучая общее движение христианской мысли, видишь, что они были диссидентами. Святой Иустин и Святой Климент Александрийский, опираясь на начало Евангелия от Святого Иоанна, формулируют доктрину Божественного Слова (Верба). Слово есть «свет, который освещает всякого человека, приходящего в этот мир». Этот свет, затемнённый ошибками людей, явился во всей своей славе только в Иисусе, который есть Слово, ставшее плотью; но, как заря предшествует солнцу, несколько лучей этого света осветили мудрецов языческого мира. Эти мудрецы не имели в виду слово человека Иисуса, но были поставлены под влияние этого Божественного Слова, чьё соединение с человеческой природой сделало Иисуса из Назарета человеком-Богом. Никогда это влияние не отсутствовало в человеческой истории. Святой Климент пишет: «Бог всегда изливал на людей Божественное Слово». Большинство людей не познали этот небесный свет, но в своём разуме они сохранили семена истины. Поэтому Климент не раз советует не презирать мудрость языческих народов, использовать её и делать её подготовкой к христианской вере.

В присутствии узких умов, которые приписывали демону производство мудростей язычества, он отвечает: «Разве не грубое невежество приписывать тому, кого провозглашают отцом беспорядка и беззакония, изобретение философии, то есть чего-то честного и добродетельного?.. Философия, которая ведёт человека к добродетели, не есть дело порока. Осталось только проследить её происхождение до Бога, чьё благо — высшее благо». Правда, Климент иногда не вполне понимает объём своей доктрины и, кажется, склоняется к традиционализму, когда начинает доказывать, что некоторые мудрецы Греции почерпнули свои идеи в книгах евреев; но эта попытка, успешная мало, не согласуется с основой его учения, она даже довольно прямо противоречит ей. Если греки почерпнули из книг евреев часть истины, которую они обладали, они не были поставлены непосредственно под влияние Божественного Слова. Если же они были правы и находят в книгах евреев, то изучение их произведений не имело бы пользы для христиан, читателей этих книг.

Чтобы дойти до современности, не заимствуя ничего у Отцов Церкви и средневековых богословов, традиционализм не допустим, он даже явно или косвенно отвергается христианскими Церквями. В протестантском мире находились и находятся богословы, считающие Библию единственным источником истины, которые не придают никакого значения естественным основаниям религии или, если и признают их, как делал Кальвин, «небольшие капли истины, рассеянные по книгам философов», спешат добавить, что это лишь мимолётные и неважные для руководства жизнью. Число таких мыслителей невелико. Катехизис старой Церкви Женевы отличает два способа познания религии: разум и откровение, и приводит доказательства существования Бога, исходя из необходимости вечного Существа, порядка природы и совести. Современный протестантизм гораздо более склонен к заблуждению, чем к преувеличению роли традиции.

В Восточной Церкви относительная сила разума явно признана. В православной экспозиции доктрины читаем: «Точное знание Бога, Его природы, Его атрибутов — первый долг человека. Для его исполнения он должен пользоваться светом своего ума и свидетельствами всех существ к их Создателю, а также изучать божественные учения, содержащиеся в священных книгах». Вот возможность естественного знания Бога, ясно обозначенная. В большом труде по православной теологии ректор Академии Святого Петрабурга г-н Макаир выражается в том же духе. Он начинает свою работу с указания фундаментальных истин, предположенных идеей религии, а именно: существование Бога, духовность и бессмертие человеческой души. Поскольку эти истины — постулаты религии откровенной, их нельзя считать продуктом религии.

Римская Церковь ещё более категорична, либо, по крайней мере, более официально формулирует свои взгляды. В словаре Литре читаем: «Римский двор отверг традиционализм», что, вероятно, аллюзия на официального заявителя, доктрины аббата Ботэна. У нас теперь есть формальное решение Ватиканского собора. Промульгация, сделанная этим собором непогрешимости папы, настолько привлекла, а в той или иной мере — поглотила внимание публики, что можно отметить лишь некоторые декреты, которые он вынес по вопросам отношений веры и разума. Вот один из них, одобренный всеми отцами Собора без исключения:

«Если кто скажет, что единого и истинного Бога, нашего Создателя и Владыку, нельзя с уверенностью познать естественным светом человеческого разума на основании созданных вещей, да будет анафема». Быть анафемой значит быть отлучённым от общения с Церковью за отрицание одной из истин, которую она учит. Этот декрет был прокомментирован католическим философом следующими словами: «Церковь отвергает всякую форму фидеизма. Та Церковь, которая утверждает, что без веры невозможна жизнь, не может принять учение, сводящее всё исключительно к вере, ибо это противоречит самой её сущности. Истинный порядок веры возможен лишь при сохранении порядка разума».

Собор сохраняет установленное святым Павлом различие между двумя порядками истины. После осуждения тех, кто отказывался от всего естественного разума, он осуждает тех, кто отказывается признать порядок истин, превосходящих разум. Этот вопрос полностью входит в программу моего исследования, о чём я уже несколько раз говорил. Моя цель — обозначить традиционализм как доктрину, которая лишает философию её заявленной способности достичь своей цели, как попытку сделать скептицизм средством достижения веры. Тем не менее, было интересно отметить, что этот традиционализм противоречит великой традиции и основным проявлениям современной христианской мысли.

ПОЗИТИВИЗМ

Абсолютный скептицизм, отступая перед бесспорным прогрессом наук о природе, усилил философский скептицизм, который касается всех учений, относящихся к объектам, превосходящим данные опыта. Именно в позитивизме этот скептицизм нашёл своё самое твёрдое выражение. Огюст Конт, самый авторитетный представитель этого учения, сформулировал по поводу исторического развития человеческого разума такие известные тезисы, что достаточно лишь кратко их напомнить. Он различает:

- Эпоху или теологическое состояние, в котором объяснение вселенной ищется в действиях воль, высших по отношению к природе и человечеству. Если эти воли признаются множественными, это — политеизм. Если же одна — монотеизм. Это состояние составляет детство мысли, характеризуемое существованием религии в обычном для этого слова значении.

- Эпоху или метафизическое состояние, в котором разум, более или менее освобождённый от представлений теологического состояния, ищет объяснения вселенной в абстрактных идеях, не являющихся результатом опыта. Это — юность мысли, характеризуемая существованием философии в обычном смысле слова.

- И наконец, эпоха или позитивное состояние. Человек отказывается от абстрактных философских концепций и традиционных верований, чтобы ограничиться констатацией фактов. Это зрелость мысли, характеризуемая исключительным господством экспериментальной науки. Религия и философия имели своё право на существование и заслуживают уважения, если оставить их в прошлом, которое является их единственным законным местом. Но они представляют собой временное состояние. Задача современной мысли — окончательно очистить науки от тех элементов прошлого, которые всё ещё проникли туда и слишком сильно омрачают их чистоту.

Вот, не говоря уже о религии, которая не является предметом прямого рассмотрения, — констатация, жёстко сформулированная против философии, если сохранить за этим термином тот смысл, который обычно ему придаётся с древнейших времён греческих мыслителей и до наших дней.

Однако Конт дал своему главному произведению самое важное название: «Курс позитивной философии»; вот как он высказывается по поводу слова, которое он употребляет с отвращением: «Я сожалею, что был вынужден принять, за отсутствием другого, термин философия, который был столь злоупотребляем во множестве разнообразных значений. Но слово позитив, по-моему, вполне достаточно, чтобы сразу же отвергнуть всё, что у кого-либо из тех, кто хорошо понимает его ценность, ассоциируется с этим словом». Вот как он определяет эту ценность: «Добавляя слово позитив, я объявляю, что считаю этот особенный способ философствовать, который заключается в рассмотрении теорий, в любом

порядке идей, как имеющих целью координацию наблюдаемых фактов, третьим и последним состоянием общей философии, изначально теологическим, а затем метафизическим».

Это запрещение всякой теории, выходящей за рамки простой координации фактов, касается особенно учений, связанных с единым принципом мира, учений, которые являются высшей целью философии. М. Литре сообщает нам в одном заявлении, которое оставляет желать ясности, следующее: «Поиск единого принципа — это безумный огонь, который погас перед позитивной наукой».

Позитивизм, как и философский скептицизм вообще, относится к философии, поскольку занимается исследованием спекулятивной мысли, но только для того, чтобы отрицать её ценность; так что философия, называемая позитивной, является негативной философией во всей силе слова. В выражениях, которые употребляет Огюст Конт, прилагательное пожирает существительное. Слово «позитивизм» не существовало или, по крайней мере, не имело официального существования, когда Конт начинал своё преподавание; но с тех пор, как Французская академия внесла его в свой словарь, позитивисты больше не нуждаются в том, чтобы обозначать своё учение словом, которое их учитель использовал лишь с сожалением.

Не умаляя интеллектуальной ценности Огюста Конта, существуют серьёзные основания не принимать мнение г-на Эмиля Фажо, который называл его «величайшим мыслителем, которого имела Франция со времён Декарта». Чтобы правильно оценить его место в истории философии, нужно различать две категории людей, оказавших заметное влияние на ход человеческого разума. Одни — новаторы, изобретатели, вносящие новые идеи, и чья роль индивидуальна. Другие выражают с силой общие тенденции своей эпохи; они собираются в очаги, состоящие из рассеянных лучей; их можно назвать конденсаторами. Это различие не имеет абсолютного характера; каждый изобретатель использует условия, в которых он оказывается, и человек, выражающий с силой движение, предшествовавшее его действию, увеличивает интенсивность движения, который он выражает. Но, не будучи абсолютным, различие реально, поскольку люди, чьи труды считаются значительными, представляют преимущество одного или другого элемента. В современном мире и в научном порядке Декарт был, пожалуй, одним из самых великих, если не самым великим инициатором.

Личное влияние Декарта так заметно, его труды так мало являются результатом общего течения идей своей эпохи, что принципы современной физики, которые он открыл и опубликовал, были обычно забыты после него и появились вновь, развиты и подтверждены лишь спустя два столетия. Огюст Конт, напротив, принадлежит к классу конденсаторов. Его влияние было велико, но в его трудах, хотя в них и есть определённая доля индивидуальной спонтанности, можно отметить, что это влияние было в основном результатом того, что он сформулировал с помощью огромного интеллекта и колоссального труда идеи, которые были естественным продуктом времени, в котором он жил.

Каково было состояние философии в момент, когда позитивизм с триумфом проявился? После триумфа картезианской школы и трудов Лейбница влияние Бэкона, очень слабое в XVII веке, стало сильно ощущаться в XVIII веке. Утверждалась не идея, что опыт — основа и необходимый контроль теорий, а другое, что теории могут рождаться лишь из непосредственного столкновения мысли с фактами, без вмешательства особой активности ума. До главного произведения Канта общая тенденция философии заключалась в том, чтобы свести всё происхождение знания к объектам познания, забывая субъекта. Эмпиризм Локка развивал такой способ мышления. Он боролся с врождёнными идеями, придавая в смысле, что ни один серьёзный философ никогда им не приписывал; он путал актуальное наличие идей и, что гораздо важнее, виртуальность ума производить их. Он признавал значительную роль размышления в организации науки, но приписывал этому размышлению

или психическому сознанию знание актов ума, не признавая наличия понятий и принципов разума, так что, по его мнению, весь объект знания приходит извне. Кондильяк упрощал Локка. Под влиянием Локка эмпиризм превращался в сенсуализм. Почти в качестве аксиомы признавалось многими философами и учёными, что различная трансформированная сенсация — единственный источник нашего знания. Но что же может дать сенсация? Что вообще могла дать рефлексия Локка? Это выражение реальности, но без понятия причины или цели явлений.

Это фундаментальная мысль, которую Конт выражает в начале своего «Курса», делая при этом формулировку мысли, естественной на пути, где была занята философия: «Основной характер позитивной философии — рассматривать все явления как подчинённые неизменным естественным законам, открытие которых является целью всех наших усилий, учитывая, что они абсолютно недостижимы и лишены смысла для нас в поисках того, что называют причинами, либо первичными, либо конечными». Он писал эти слова в 1826 году. В 1851 году, спустя четверть века, он формулировал ту же мысль так: «Истинный позитивный разум состоит прежде всего в том, чтобы постоянно заменять изучение неизменных законов явлений изучением их собственных, собственных причин, первичных или конечных, одним словом — определением того, как, а не того, почему».

Что бы ни было результатом философского течения, возникшего до Конта, и чьё творчество является его блестящей реализацией, — этому есть весьма значительное подтверждение. Я открываю том, опубликованный в 1793 году, за пятьдесят лет до рождения Огюста Конта, и читаю там: «Опыт учит нас, что некоторые события неизменно связаны друг с другом; и отсюда следует, что если одно появляется, мы ожидаем другое; но мы ничего не знаем больше, и наше знание в таком случае не выходит за пределы факта. Признать внимательно, с точностью, эти связи событий — это ничто иное, как сам порядок Вселенной; собирать феномены так, как их представляет нам эта Вселенная, и соотносить их с её общими законами — вот высшая задача философии. Бэкон был первым, кто осознал всю важность этой фундаментальной истины. Древние считали философию наукой о причинах, и эта ложная идея вела к множеству спекуляций, которые выходят далеко за пределы компетенции человеческого разума».

Вот определение чисто позитивной науки. Исследование причин формально исключено, а изучение законов — высший предмет философии. Это написал Дугалд Стюарт — строки, которые, кажется, взяты из трудов Огюста Конта. Правда, этот ученик Рейда совершенно противоречит, в теле своей работы, методологическим правилам, которые он указал вначале. Я нахожу в том томе, который начинается с запрета на исследование причин как источника многих ошибок в античности, остановившейся на Бэконе, утверждение, что идея причины и следствия отличается от простой последовательности; я также нахожу там утверждение, что «простое и возвышенное учение, согласно которому вечное действие высшего существа — сохранение и движение созданной им вселенной, — это доктрина, против которой можно возразить лишь предубеждениями, вытекающими из наших несовершенств».

Конечно, это не просто изучение цепочки явлений позволило шотландцу прийти к возвышенной доктрине, рассматривающей вселенную как творение бесконечной силы. Противоречие между программой автора и содержанием его произведения поразительно. Ничто не показывает лучше мощь течения, приведшего философию к позитивизму, чем увидеть принципы этой доктрины, сформулированные писателем, чьи личные убеждения были им совершенно противоположны. Сомнительно, что Конте был учеником Дугалда Стюарта; но это не означает, что он был изобретателем атеистической теории в абсолютном смысле. Он выступает как продолжатель XVIII века и называет своих предшественников, среди которых Бэкон, Юм и Дидро. Такова часть философии, о которой

речь идёт при рождении позитивизма; но у этой доктрины есть и другие источники, которые не трудно обнаружить. Я ограничусь указанием трёх.

Значительные успехи естественных наук, особенно физики и химии, и великолепные результаты применения их открытий в промышленности, привлекли внимание и захватили интерес большинства учёных. Жуффруа писал в 1826 году: «Исключительно успешное изучение естественных наук за последние пятьдесят лет укрепило в нашем мнении убеждение, что имеются факты, которые можно считать реальными, или, по крайней мере, такими, которые могут быть установлены с уверенностью теми, кто в них верит». Это предвосхищение было очень живо и широко распространено и направляло умы в сторону эмпиризма.

Неверное представление об истории философии, связанное с влиянием успехов естественных наук, отводило мысли от исследований предметов, выходящих за пределы опыта. М. Ансильон писал: «История философии представляет на первый взгляд настоящий хаос; понятия, принципы, системы следуют друг за другом, борются и уничтожают друг друга, не зная ни исходной точки, ни цели всех этих движений и истинного предмета таких дерзких и ненадёжных построений». Ансильон признаёт, что это только первое впечатление; но М. де Бональд, цитируя эти слова, комментирует их так, чтобы доказать, что это должно быть окончательным результатом. Такой взгляд на историю кажется результатом поверхностного изучения; но не в этом суть обсуждения; здесь нужно констатировать факт. М. де Бональд отстаивает эту тезу в интересах традиционализма; он хочет показать, что настоящая уверенность возможна лишь при добавлении первичного откровения, переданного словом; но, разумеется, для тех, кто не принимает эту доктрину, его аргументы против независимых исследований будут иметь вес в пользу позитивизма. Если он соглашается, что философия всегда остаётся местом постоянно возобновляющихся противоборств, и что она всегда вращается в том же круге, то лучше оставить её изучение, поскольку стерильность её усилий доказывает её бессилие. Писатели, воспроизводящие мысли М. де Бональда, не имеют намерения готовить учеников для Огюста Конта; но, не желая того, они ему готовят почву.

Неверное представление об истории философии сочетается с серьёзной ошибкой в истории естественных наук. Сколько раз повторяли и продолжают повторять, что современные науки появились и дали свои блестящие результаты только тогда, когда учёные отложили в сторону всякие философские концепции, чтобы сосредоточиться на фактах? Это утверждение, по сути позитивистское, абсолютно опровергается серьёзным изучением истории. Все великие основатели экспериментальных наук — астрономия и физика — выдвигали свои гипотезы под влиянием руководящих принципов, касающихся силы, породившей вселенную, и способов её действия. Достаточно открыть их труды, чтобы убедиться и поразмышлять о природе принципов, руководивших их мыслями, и понять, что эти принципы не были и не могли быть результатом простого и прямого изучения фактов. История наук, как это слишком часто бывает, искажена серьёзной ошибкой, и эта ошибка внесла значительный вклад в течение идей, результатом которых стал позитивизм.

Таковы множественные истоки этой доктрины. Порождаемая разными причинами, она в свою очередь стала причиной. Огюст Конт, уточняя, конденсируя элементы, существовавшие до него, усилил течение, которое он принял. Его имя остаётся справедливо ассоциированным с представлениями начала его карьеры. Если его нельзя считать великим философом, необходимо признать, что его произведение требует серьёзного внимания. Англичане, со своим характерным им практическим мышлением, извлекли выводы позитивизма для поведения в жизни. Поскольку мы не можем знать ничего о том, что может существовать над и вне мира нашего опыта, поскольку любое исследование этой темы обречено на ничтожность, человек ограничивается регулированием своего поведения с

целью жизни в настоящем и в условиях века, в котором он живёт. Это состояние ума выражает слово секуляризм, которому М. Алексис Бертран в своём философском словаре даёт следующее точное определение: «Это слово, употребляемое преимущественно в Англии, обозначает тенденцию, скорее чем систему, тенденцию, которая состоит в том, чтобы рассматривать настоящую жизнь как всё, что есть для человека».

Позитивизм — это система; секуляризм — её практический результат. После того как была изложена система и указаны её истоки, приступим к их анализу. Для позитивизма, который, оставаясь верным своей программе, признает, что всё наше знание ограничено простой координацией фактов, мышление будет фиксировать серии явлений и не сможет подняться до какой-либо теории, объясняющей наблюдаемые явления; это было бы смертью науки. Достаточно одного примера, столь значимого. Утверждение пифагорейцев, возрожденное Коперником, что именно Земля обращается вокруг Солнца, а не Солнце вокруг Земли, давало более простое объяснение астрономических явлений, чем прежние объяснения; но эта гипотеза — не простая координация наблюдаемых фактов, она прямо противоречит наиболее естественному объяснению этих фактов. Строго применённый позитивистский метод никогда не достиг бы этой истины.

Законы, согласно позитивизму, — единственный объект науки; но сами по себе законы ничего не объясняют, потому что они лишь выражают способ действия причин. Огюст Конт писал: «Общие явления вселенной объясняются, насколько это возможно, законом тяготения». Закон тяготения ничего не объяснит без присутствия тел, к которым он применяется; а тела — это физические причины явлений, для которых закон выражает лишь способ действия. Законы выражают то, как происходят вещи, к которым Конт хочет свести мышление, и это только посредством поиска причин и целей рациональные концепции науки сменяют чисто эмпирическое знание явлений.

Наблюдение смены дней и ночей — факт, который мы обобщаем в закон, утверждающий постоянство этой смены; но астрономия не ограничивается просто констатацией факта, она определяет причину. Позитивист, строго применяющий свой метод, не достиг бы никакого элемента подлинной науки; однако, на деле сторонники этой доктрины принимают ценность экспериментальных наук, не отдавая себе отчёта в расхождении между их методом и утверждениями. Они применяют свой метод лишь для различения того, что известно или будет известно, от того, что всегда будет неизвестно. То, что известно или будет известно — это научная интерпретация данных опыта; то, что всегда будет неизвестно, и что может быть только предметом тщетных и фантастических поисков — это высшие объекты, выходящие за рамки опыта, которые составляют материю религиозных верований и философских попыток.

Это утверждение непреодолимого невежества выражается неологизмом «агностицизм», который занял своё место в современных дискуссиях мысли. Итак, официальная позиция позитивизма такова: Что касается объяснения данных опыта вмешательством принципов, превосходящих этот опыт, позитивизм ничего не утверждает, но и не отрицает; он воздерживается, игнорирует. В этой точке зрения Контом отталкивается атеизм. Понимая под наукой то, которая не допускает места для идеи Бога, атеизм — одна из основных основ этой доктрины; атеизм, который он отвергает, — это тот, кто претендует дать объяснение Вселенной, как это делает материализм. Литре говорит в том же духе: «Несмотря на некоторые видимости, позитивная философия не принимает атеизм. Хотя впрочем, атеизм не есть по-настоящему освобождённый дух; он всё ещё, в своём роде, теология; он даёт своё объяснение сути вещей… Те, кто полагают, что позитивная философия утверждает что-то относительно первичных или конечных причин, ошибаются: она ничего не отрицает и ничего не утверждает, ибо утверждать означало бы заявить, что у нас есть знание о происхождении и назначении существ».

Вот что нам неизвестно; а теперь посмотрим, что известно. Наблюдение — единственный источник наших знаний; но какова его природа? Послушаем Огюста Конта: «Преобладание позитивной философии постепенно стало таким с эпохи Бэкона; она приобрела ныне, косвенно, такое большое влияние на умы, что самые чуждые её огромному развитию метафизики, погружённые в изучение нашего интеллекта, не могли не ожидать замедления упадка их претензий на науку, представляя свои доктрины как основанные на наблюдении фактов. Для этой цели они придумали в последнее время весьма своеобразное различие двух равнозначно важных наблюдений: внешнего и внутреннего, причём последнее предназначено исключительно для изучения интеллектуальных явлений. Не буду вдаваться в особые обсуждения этого основополагающего софизма. Я должен ограничиться указанием главного соображения, которое ясно доказывает, что эта претензия на непосредственное созерцание духом самих себя — чистая иллюзия».

Каким же является это главное соображение, которое даёт ясное доказательство, что различение наблюдения психических фактов и данных наблюдения, сделанного посредством чувств, — чистая иллюзия? Вот оно: «По неизбежной необходимости, человеческий дух может наблюдать непосредственно все явления, кроме собственных его явлений. Ведь зачем тогда было бы сделано наблюдение?… Думающий индивид не может разделиться на двоих, один из которых будет рассуждать, а другой — наблюдать. Орган наблюдения и наблюдающий орган, будучи в данном случае идентичны, как же может иметь место наблюдение?» Вот идея, что в сознании, которое является субъектом и объектом одновременно, абсолютное отрицание. Однако эта идея является результатом самого верного из всех наших опытов, опыта, который является условием всех остальных.

Наука ограничивается изучением материальных явлений, открываемых чувствами. Литре прямо признаёт это: «Позитивная наука знает в доступном ей мире лишь материю и свойства материи». Это понятно, поскольку, по мнению Конта, психические явления сводятся к функциям наблюдающего органа. Значит, это материализм? Нет. Материализм утверждает, что существует только материя, и что её изучение ставит нас перед универсальным принципом. Позитивизм, в той форме, какой его преподносят Литре и его учитель, утверждает, что материальные явления — единственный объект нашего знания, единственный объект реального наблюдения; но поскольку он ничего не знает о универсальном принципе, он ничего не утверждает и ничего не отрицает относительно него.

Такова, повторяю, официальная позиция позитивизма; но она нестабильна, потому что противоречит прямым нуждам разума. Поэтому под её влиянием доктрина претерпевает двойную трансформацию. Формуле «За пределами данных нашего опыта мы ничего не знаем» следует другая формулировка с очень иным содержанием: «За пределами объектов нашего опыта ничего не существует» — первая трансформация. Вот вторая: «Элементы разума существуют в умах тех, кто их отрицает; и мышление доказывает необходимость их применения». Видим, что самые сугубо метафизические понятия применяются к объекту опыта; и позитивист становится метафизиком в своём неведении. Но если принять вместе с Контом, что допустимо только внешнее наблюдение, и если признать вместе с Литре, что материя и её свойства — единственный объект науки, с момента, когда отрицание заменяет сомнение, мы полностью в материализме.

Вот на этом фоне два по-настоящему типичных примера... В книге, изданной многими изданиями и переводами, доктор Бюхнер пишет: «Мы неспособны даже приблизительно представить себе идею вечного, бесконечного, потому что наш разум, заключённый в границах чувств относительно пространства и времени, не может переступить эти пределы, чтобы подняться до уровня этой идеи». Было бы естественно не придавать никакого значения идеям, которых наш разум достичь не может. Однако внизу страницы, где только

что были приведены эти слова, появляются иные слова Цольбе, одобренные автором и процитированные им: «Не существует только экспериментального разума, который нам недостаёт, чтобы признать, что материя и пространство имели начало, что они могут быть изменены или уничтожены — мы можем иметь о них понятие. Именно поэтому материя и пространство должны быть вечными», и далее: «законы, которые определяют активность природы, вечны и неизменны».

М. Молешотт, в известной книге, учит, что все наши идеи происходят только из чувственного опыта, так что наша наука — это «абстрактное выражение суммы фактов, воспринятых чувствами человека». Это не мешает ему утверждать, что материя обладает неуничтожимостью, движение — вечным, а «законы природы — наиболее строгим выражением необходимости».

Вот два автора, которые принимают позитивизм в его фундаментальных данных. Они утверждают, что данные опыта — это предел нашего знания, что существует лишь чувственный опыт, и применяют к объекту чувств самые возвышенные понятия метафизики: идеи бесконечности, вечности, необходимости. Однако указать, что именно наши чувства означают под этими идеями, гораздо труднее. Именно так в метафизике, запрещённой эмпирическими определениями науки, появляются через естественное функционирование человеческого разума метафизические данные. Позитивизм использует интеллект для согласования чувственных фактов и для открытия законов, но он совершенно не признаёт права разума в философском смысле. Разум мстит своим критикам, налагая на них самую резкую из противоречий.

История мысли Огаста Конта — одна из самых интересных опровержений позитивизма. Его отправной точкой было полное устранение эффективных причин, и он пришёл к признанию воли — что означает воспринять идею эффективной причины в сознании как волю, то есть считать её как внутреннее наблюдение духа своих актов, что ранее он объявил невозможным: «В представлениях о конце жизни г-н Конт откровенно признаёт, что человеческий разум не может перестать верить в волю». Предоставляя нам это знание, г-н Литре признаёт, что «никогда не было сделано более смертельного удара по позитивной философии». Если рассматривать законы, можно видеть запрет окончательных причин, но идея воли — это идея цели. Конт подчиняется этой необходимости мысли; он пишет: «Высшая мудрость учреждает синергию по принципу симпатии, задумывая всю деятельность, направленную любовью к универсальной гармонии».

Г-н Литре так переводит эти слова: «Эта фраза означает, что всё, что делается, направлено к универсальной гармонии через любовь». Вот конечная причина, которую, по-видимому, возвели до уровня теории вселенной. Великий апостол позитивизма тем самым опровергает фундаментальное основание своего учения. Изучим более общим образом ход его мысли, увидев, что стало с его теорией трёх состояний.

В начале своей карьеры он учил, что явления, представляемые организованными существами, — простые изменения неорганической материи. Это доктрина эволюции в смысле материалистов. Эта доктрина, ограничивающаяся наблюдением фактов без требования трансформирующего принципа, была совместима с позитивистским методом; но точка зрения Конта меняется достаточно быстро, и он противопоставляет материалистическим концепциям две формулы: «Нельзя объяснять высшее через низшее. Это высшее объясняет низшее». Вот идея и принцип, которые не вытекают из чувственных наблюдений, а являются чем-то совершенно иным, чем простая координация фактов. Идея — это высшее, которое применяет к данным опыта суждение иерархии, не являющееся экспериментальным; этот принцип не допускает признания, что в одной причине содержится больше, чем в её следствии. Это возвращение к метафизике.

Вот ещё одна абстракция, которая переносит мысль за пределы опыта. Конт пишет: «Человек, в собственном смысле, есть лишь чистая абстракция; реальна лишь человечность». Далее будет показано, какое влияние эти строки оказали; достаточно констатировать здесь сугубо метафизический характер утверждения, что человечность — реальное существо, а отдельные люди — простые абстракции. Метафизический элемент, который проявляется особенно по мере продвижения в карьере Конта, существует с самого начала его деятельности и противоречит его системе. Он говорил в своей первой лекции: «Основной принцип здоровой философии состоит сознательно в постоянном подчинении всех явлений, которые мы наблюдаем, законным, строго неизменным законам, без которых всякое рациональное предвидение стало бы очевидно невозможным, а настоящая наука была бы ограничена бесплодным ученостью».

Вот идея неизменных законов, введённая в определение универсальной науки, то есть абсолютного детерминизма, применённого как к моральным, так и к физическим явлениям. Но почти одновременно автор говорит о прогрессе, над которым нам предстоит работать. Он показывает ход этого прогресса в истории и считает, что к будущему принадлежит один из главных его творцов: «Существует реальный тип совершенства, ниже которого будет слишком болезненно сознавать, что мы постоянно остаёмся, как бы мы ни старались». Противоречие между этими последними словами и предыдущими очевидно; по этому поводу можно сделать три замечания: Обращение к нашим усилиям приблизиться к определённой цели противоречит мысли, что в моральном порядке существуют строго неизменные законы, являющиеся единственной причиной наших действий. Это противоречие навязано всем системам абсолютного детерминизма, и сторонники этих доктрин, желая сохранить мораль, пытаются уйти от него с помощью интеллектуальных усилий, которые не выдерживают серьёзной проверки.

Идея фиксированных законов в порядке явлений — постулат физики; но когда говорят о таких законах как строго неизменных, распространённых на все области, осознаётся или нет, что эти законы обладают характером необходимости, что есть метафизическая идея. Каково содержание идеи прогресса? Мысль, что реальности всё более и более приближаются к «типу совершенства». Как могла бы идея такого типа совершенства быть результатом координации фактов, если это идеал, который по своей природе превосходит все существующие факты? Для последовательного позитивизма спектакль мира должен предложить лишь вариации; и только отдаляясь во всех направлениях от этой доктрины можно признать тип совершенства, прогресс, к которому надо стремиться и над которым надо работать.

Так, не только к концу своей карьеры, но уже с её начала Огюст Конт широко использовал данные разума, которые он изначально запрещал. В ряде отношений он остался в метафизическом состоянии. Ему оставался шаг, чтобы вернуться к теологическому состоянию; он сделал это смело. Известно, что в конце своей жизни он основал культ, в котором был верховным жрецом, благословлял браки и проводил священнические посвящения. Нет необходимости вновь напоминать здесь о странных суевериях этого нового культа; я уже говорил о них в другом месте. Достаточно лишь констатировать, в общем плане, вход главы позитивистов в теологическое состояние. В своей последней работе он заявляет, что можно с удовлетворением отметить «систематическое изложение истинной философии истории в этом фундаментальном афоризме: человек становится всё более и более религиозным». Комте признаёт, что последние проявления его мыслей обязаны женскому влиянию; горячая любовь к мадам Клотильде де Во открыла его сердце, и он тогда суммировал свою доктрину в этих формулах: Любовь как принцип. Жить для других.

Основатель религии, верховный жрец культа, явно возвратился к теологическому состоянию. Однако, признавая, что для него появились более или менее новые чувства, расширившие его мысли, он утверждает, что остался в позитивизме, и что его религия была естественным следствием его доктрины. Это было не мнение господина Литтре и некоторых его коллег, которые отделились от учителя, говоря: «В конце жизни господин Комте отказался от своего метода, и именно чтобы оставаться верными его методу, мы отказываемся принять его религию». Другие последователи шли за мастером в последней эволюции его мысли, особенно доктор Робине, его врач, и основали позитивистские культы во Франции, Англии, Америке и, возможно, в других местах.

Откуда же возникло глубокое заблуждение, позволившее верховному жрецу культа думать, что он остался позитивистом? Одним из истоков этого явления можно считать расположение его духа, которое Стюарт Милл называл «его колоссальной уверенностью в себе». Он хотел признать, что развил свою доктрину, а не изменил её; но такое объяснение недостаточно. Религия в так называемом теологическом состоянии признаёт существование сверхъестественных духов. Существование таких существ Конт продолжал отрицать, и именно в этом смысле он оставался верен своим принципам; но тогда — в чём же был объект культа, учреждённого им? Оставляя в стороне его странные заблуждения — божественные почести, воздаваемые земле, пространству, Луне и Солнцу — основой нового культа, самой понятной его частью, является поклонение человечеству.

«Человечество заменяет Бога, не забывая при этом его временных служений», — говорится в позитивистском Катехизисе. Главный трактат позитивной политики имел подзаголовок: Трактат социологии, учреждающий религию человечества. Предисловие к Катехизису культа было подписано: Огюстом Контом, основателем религии человечества. Теперь понятно, под каким метафизическим влиянием он положил в основу тезиса, что человечество — единственная реальность, а отдельные люди — абстракции. Он считает, что человечество — объект реального наблюдения, и поэтому может допускать, что остаётся верен своему методу. Но вот чего он не учитывает. Раз провозглашено, что человечество — Великая Сущность, Сущность, выше которой нет ничего, оно требует для себя поклонения. А поклонение — самое религиозное из всех чувств, и никому не удастся убедить, что оно может быть результатом координации чувствительных явлений и изучения их законов.

Конт, таким образом, восходит из позитивного состояния в метафизическое, а из метафизического — в теологическое. Эти состояния, которые он объявлял лишь временными, вновь проявляются у него в духе; он разрушает собственными руками основы своих построений. Это один из тех аргументов ad hominem (к человеку), которые обычно имеют слабую силу; но то, что имеет большое значение — это то, что развитие мысли Конта происходит, в общем, в современной мысли. Невозможно не признать нынешнюю силу позитивизма. Культ, основанный Контом, и который он предсказал будет религией Западной Европы через тридцать лет после своей смерти, по-видимому, не сохранил много последователей. 5 сентября 1893 года позитивисты отмечали в Париже 36-ю годовщину смерти мастера; их было не более двухсот. Но доктрина философа, которая должна была умереть, выполняя священнические функции, всё ещё оказывает сильное влияние. Следы её признаны в трудах многих учёных и в большом количестве литературных произведений.

Великие промышленные развития, политические заботы и страсти, рождающиеся из демократии, которая переполняет современное общество — цивилизация шумная и сложная — отвлекают внимание от религиозных убеждений и философских спекуляций и обращают взгляды, более или менее исключительные, на земные горизонты. Позитивизм наконец находит опору во Франции прежде всего в направлении общественного образования, которое создаёт, на всех уровнях преподавания, так называемые светские школы. В полном искажении смысла слов возникло понятие «клерикал», чтобы обозначить

всякий религиозный элемент, а термин «светский» — чтобы указать на отсутствие любого религиозного элемента; светскость и атеизм стали синонимами.

По мнению многих наших современников, государственные школы должны быть не только нейтральными в конфессиональном отношении, то есть не оказывать влияние в пользу той или иной церкви, но, как справедливо заметил господин Реймонд Тамен, требовать от них метафизической нейтральности. Следует исключить из преподавания доктрины всякой положительной философии. Но как воспитать молодёжь без веры, являющейся основой воспитания? «Метафизическая нейтральность, которую, кажется, всё больше хотят навязать школе, не приведёт ли нас к моральной нейтральности, то есть к педагогическому нигилизму?» Вот ответ доброжелательных людей, которые задавались вопросом, как при нынешних условиях, ожидая более желательной обстановки, учредить в Университете Франции светскую веру, которая могла бы стать основой образования. В предлагаемом кредо — терпимость, идея человеческого достоинства, вера в науку, уважение к городу, уважение к демократии, культ французской родины, вера в человечество.

Если не считать идей терпимости и свободы мысли, отсутствующих в программе Огюста Конта, это и есть реализация его программы, организация человеческой жизни вне всякой концепции мира, превосходящего опыт. Это, подобно муниципальному совету Парижа, требование стереть имя Бога из учебников, предназначенных для воспитания молодёжи. Разве не похоже, что воспитанная таким образом молодёжь уже полностью готова стать рекрутами позитивизма? Отсутствие в учебном курсе всех идей, относящихся к миру, превосходящему опыт, естественным образом приведёт к атрофии тех элементов человеческой природы, которые являются общей основой религиозных верований и философских исканий.

Таковы тенденции, которые невозможно не признать серьёзными; но видеть в этой стороне фактов конец — было бы ошибкой из-за неполноты взгляда. Несмотря на ослабление верований, легко заметить, что религиозные заботы не чужды нашему времени; они проявляются с новой силой во многих точках земного шара и среди многих слоёв общества. Страхи, которые они вызывают, и ярость нападок, которым они подвергаются, свидетельствуют об их жизненной силе. Особое внимание моего труда призвано отметить выраженное возрождение метафизических исканий.

Количество философских трудов, будь то отдельные книги или статьи в журналах, множится во Франции, Германии, России, Англии, Италии. Что еще более примечательно, так это то, что поиск единства — главный признак философии, этот поиск единства, который Литре называл «блуждающим огоньком, который наука тушит», — теперь широко внедряется в работы натуралистов. Доказательством тому служит теория эволюции, которая, возникнув из наблюдений в области естественной истории, быстро превратилась во многих умах в теорию, претендующую на объяснение всех явлений вселенной.

А как не вспомнить здесь протест Пастера против учения, которое стремится ограничить мышление рамками опыта? Когда его приняли в Академию Франции 27 апреля 1882 года, он должен был произнести хвалебную речь в адрес Литре, своего предшественника. Перед тем как начать хвалу, он захотел «отметить свое несогласие с его философскими взглядами» и резюмировал причины этого несогласия утверждением, что позитивизм не учитывает самой важной из позитивных идей — понятия бесконечности, которое лежит в основе религии во всех ее формах, идеала, который искусство стремится реализовать, и которое является даже условием прогресса науки, которой оно служит маяком. Понятен резонанс, который вызвали эти слова, произнесённые одним из самых выдающихся представителей современной науки.

Таким образом, текущие проявления человеческого духа объединяются с историей личной мысли Огюста Конта, чтобы показать, что религиозные и философские представления не заключены в мертвую гробницу, куда хотел их поместить позитивизм. Они проявляются с новой силой; нельзя сказать, что они возрождаются, поскольку, хотя они могут проявляться с разной интенсивностью, они никогда не умирали.

Месье Литре, обладавший слишком высоким интеллектом, чтобы не видеть что-то за пределами узкой доктрины, которой он придерживался, написал следующие слова, заслужившие справедливое внимание: «То, что находится за пределами позитивной науки — будь то материальная безграничная глубина пространства или интеллектуальная цепь причин без конца, — абсолютно недоступно человеческому разуму. Но недоступно не значит несуществующее или нереальное. Беспредельность, как материальная, так и интеллектуальная, тесно связана с нашими знаниями и становится только через это единство позитивной идеей такого же порядка; я хочу сказать, что касаясь и ограничивая их, эта беспредельность предстает в своем двойственном характере: реальность и недоступность. Это океан, что бьется о наш берег, для которого у нас нет ни лодки, ни паруса, но ясное видение которого так же полезно, как и устрашающе».

Перед лицом этого реального, но недоступного для разума бесконечного, мысль испытывает соблазн соединиться с ним каким-то путем, превосходящим разум, и здесь на сцену выходит мистицизм, предлагая такой путь. Позитивизм попытался подавить высшие инстинкты души; но эти инстинкты разрушают рамки, в которые пытались его заточить. Те, кто отказывается от рационального поиска принципа вселенной, легко скатываются в религиозные заблуждения Огюста Конта или в неопределенный и бесплодный мистицизм, примеры которого встречаются повсеместно в современной литературе.

ДУАЛИЗМ

Философский дуализм — это учение, которое объясняет устройство вселенной существованием двух со-вечных начал. Связывать множественность данных опыта только с двумя началами — это очень высокий уровень обобщения. Понятно, что при допущении двух начал их смешение в разных степенях позволяет объяснить бесконечное число комбинаций. Но если целью философии является открытие одного первого и единственного принципа, то дуализм, несмотря на свой высокий уровень обобщения, является отрицательной философией; принять его значит отказаться удовлетворить потребность разума, устремлённого к единству.

Это учение настолько соответствует результатам наблюдений, которые упускают метафизические данные мышления, что его появление совершенно естественно. Куда ни глянь — везде видны противоположности различных элементов, дуальности. Свет и тень, холод и тепло, материя и её движение, притяжения и отталкивания — вот, наряду с другими, главные дуальности физики. Если человек рассматривает себя, то его душа и тело, хотя и тесно связаны, всё же различны. Функции интеллекта проявляют разнообразие мысли и её объектов; функции сердца — противостояние радости и боли; моральное сознание — антагонизм добра и зла; и борьба этих различных элементов, которые каждый может узнать в себе, повторяется в истории человечества. Пифагорейцы составили таблицу противоположностей, в которой к противостояниям света и тьмы, добра и зла они добавляли метафизические дуальности конечного и бесконечного (или неопределённого), единства и множественности. Так в наблюдении везде проявляются объединённые, но различные элементы, дуальности, многие из которых кажутся непримиримыми.

Отсюда возникает соблазн признать два начала вселенной; отсюда появление дуализма и его важность в истории мысли. Я не ставлю перед собой цель дать общую историю этого

учения, а лишь коротко укажу на него и приведу несколько примеров. Дуализм манихеев принадлежит скорее к истории религий, чем к истории философии. Дуализм персов имеет большое значение, так как основан на наблюдении борьбы добра и зла и твёрдо отстаивает данные морального сознания. В Греции, в период до Сократа, дуализм имел нескольких представителей. Эмпедокл объяснял мир борьбой двух начал: любви и вражды. Парменид, когда решался объяснить данные опыта, провозглашал необходимость признания двух начал: одно — холод и ночь, другое — тепло и свет.

В школе Пифагора множественные элементы опыта объяснялись допущением бесконечного (неопределённого) элемента, которому число придаёт определённость, составляющую реальность. В сохранившихся фрагментах трудов этой школы встречается выразительная формула: «Первое-Единое стремится к бесконечному», то есть с принципом, который является началом всякого порядка и гармонии, сосуществует другой элемент, посредством которого Первое-Единое делится. Анаксагор допускал два вечных элемента: неопределённую субстанцию, где всё пребывает в состоянии смутного смешения, хаоса, и интеллект, который этот хаос упорядочивает. Сократ, будучи реформатором здравого смысла и защитником морали, произносил религиозные слова высокой значимости, но не претендовал на создание рациональной теории вселенной. Когда же Платон и Аристотель занялись этим, дуализм вновь появился.

Это учение чётко выражено в «Тимее» Платона. Теория Анаксагора, которую Аристотель, несмотря на все её достоинства, считал недостаточно ясной и точной, снова появляется у Платона ясной и чёткой. Мир объясняется принципом интеллекта, который устанавливает порядок в неопределённом и хаотическом элементе, предшествующем его действию. И речь идёт не только о нескольких местах в одной книге: теория идей — фундаментальное учение платонизма — по своей сути дуалистична, и вот почему: множественные существа, из которых состоит чувственный мир, являются более или менее несовершенными копиями совершенных образцов мира интеллигибельного. Откуда берётся эта несовершенство, это меньшее бытие, это зло? Необходим элемент, который, позволяя идеям множиться в бесчисленное число копий, препятствует точному воспроизведению оригинала в своей чистоте. Этот элемент — материя. Но не следует придавать этому слову значение, которое оно получило в современной философии — значение тела. Платоновская материя — это, в противопоставление идеям, неопределённая субстанция, меньшее бытие, поскольку настоящее бытие или по крайней мере совершенное бытие существует только в мире идей. Вечная материя — условие существования мира и одновременно причина его несовершенства.

Аристотель, борясь с теорией идей, сохраняет платоновский дуализм. Он выделяет четыре причины для объяснения конкретного существа; но в общем вопросе происхождения вселенной эти четыре причины сводятся к двум: «Существует два начала вещей: идея или форма, которая их осуществляет и к которой они стремятся, и материя или субстанция, из которой они состоят. Материя, как и форма, вечна». Вот очень ясный дуализм, который вытекает из знаменитой теории первого неподвижного двигателя. «Начало существ, первое бытие, не подвержено никакому движению, ни существенному, ни случайному, и именно оно приводит в движение первопричину движения». Как первый неподвижный двигатель может быть причиной движения вселенной? Аристотель задаёт этот вопрос и отвечает: «Желаемое и разумное двигают без того, чтобы быть движимыми». Первое бытие, неподвижный двигатель — это цель, конечная причина, к которой стремится мир; он является причиной цели, но не движущей силой. Но если мир не исходит от первого принципа — идеала, к которому он стремится, — должен существовать элемент, отличный от неподвижного существа — цели всеобщего движения. Поскольку первое бытие не является деятельной причиной мира, дуальность остаётся неизбежной.

Эти краткие указания достаточно показывают важную роль дуализма в греческой философии. «Ничто, — говорит г-н Франк, — не давалось древним более трудно, даже после принятия христианства, чем вера в то, что что-то могло быть создано из ничего, и что божественное действие, породившее вселенную, могло обойтись без первичной материи, а значит, и без вечности». Если история учений отмечает важность и стойкость дуализма, она с другой стороны ярко подчёркивает усилия мысли, направленные на достижение единства, которое является высшей целью философских поисков. Если мудрецы Персии действительно допускали первичное существование принципа добра и принципа зла — что не доказано убедительно — они, по-видимому, питали надежду, что исход борьбы будет уничтожением принципа зла и осуществлением единства через окончательную победу добра.

Если в Персии встречается дуализм, природу которого трудно точно определить, идея единства очень отчётливо характеризует мысль мудрецов Индии. В древнем сборнике Вед мы находим натуралистический политеизм, который был первой или второй формой проявления спекулятивной мысли; но когда начинается философское размышление, задаётся вопрос: «Какова вечная единица, от которой зависят все боги, все миры, все существа?» — и эта единица принимает форму пантеизма. В Греции, рядом с дуалистами философии, предшествующей Сократу и даже ещё до них, появляются и ионийские монисты. По их мнению, всё объясняется преобразованиями единственного начала. Для Фалеса этим началом была вода; для Анаксимена — воздух; для Гераклита — огонь; а, если верить Сексту Эмпирику, для Ферексида — земля. Что касается последнего, свидетельство Секста расходится с мнением Аристотеля, который удивляется, что среди философов, пытавшихся объяснить всё огнём, водой или воздухом, не нашлось никого, кто указал бы четвёртый элемент, признанный древними — землю. Вероятно, однако, что эти философы не принимали в качестве начала один из четырёх элементов в их нынешнем виде, а скорее первоэлемент, который казался им наиболее похожим на то, что они называли.

Во всяком случае, монизм появляется в греческой философии на её рассвете. Характерная черта этих первых попыток спекулятивной мысли — сильная склонность к дерзким и преждевременным синтезам. Пифагорейцы оставались дуалистами, признавая число и неопределённую субстанцию; но нельзя не заметить их стремление к единству. Это стремление проявляется в их концепции гармонии, которая играет большую роль в их учении. Для них гармония — это то, что поддерживает единство в совокупности элементов, произведённых делением первого принципа. Когда Платон в «Тимее» приступает к объяснению вселенной, ему необходимы два начала; но какой мощный порыв к единству выражен в аллегории пещеры, где идея Добра является вершиной мира интеллигенционного и его источником! Тот же порыв вдохновляет в «Пире» речь Диотимы из Мантинеи, ведущую мысль по восходящей лестнице красоты к лучезарному представлению Абсолютной Красоты, которая у Платона, кажется, более или менее сливается с Добром.

Вот ещё один показатель важности этой темы из «Филеба»: «Древние, которые были лучше нас и ближе к богам, передали нам традицию, что все вещи, которым приписывается вечное существование, состоят из одного и многих, и соединяют в себе по природе конечное и бесконечное». После изложения этой традиции, чьё происхождение здесь не важно, Платон утверждает, что в любом исследовании нужно исходить из идеи, что «первичная единица есть одновременно одна и множество». Дальнейшее изложение этого сложно понять, но очевидна попытка найти происхождение множества в самой природе первого принципа — попытка, которая, несмотря на неясность и недостаток объяснений о связи с другими частями философского учения, заслуживает серьёзного внимания.

В трудах Аристотеля дуализм несомненен, но также несомненна и сильная тенденция к единству. В его «Метафизике» читаем: «Очевидно, что есть первый принцип, и не

существует ни бесконечной цепи причин, ни бесконечного множества видов причин». В другом месте он говорит о «принципе сущего, первом бытии». И в ещё одном месте, называя первый принцип Богом, Аристотель опирается на общее мнение, чтобы поддержать мысль, что «Бог есть причина и начало всех вещей». Аристотель, Платон и Пифагор не смогли полностью устранить дуализм из своих теорий. Для объяснения мира им необходима субстанция, в которой, не создавая её, число у Пифагора, идея у Платона и форма у Аристотеля выступают как принцип организации, порядка и гармонии. Но эти великие мыслители под влиянием философского духа, которым они являются знаменитыми представителями, сводят к минимуму роль этой бесформенной субстанции, вечной материи, идею о которой они вынуждены сохранять.

В произведениях Парменида проявляется самый мощный порыв греческой мысли преодолеть дуализм. В юности Сократ встретился в Афинах с древним Парменидами. Платон помещает в уста своего учителя такие слова о той встрече: «Мне показалось, что в речах Парменида была необычайная глубина. Я очень боюсь, что мы не понимаем ни его слов, ни его мысли». Мысль Парменида не только трудна, она невозможна для понимания умом, остающимся связанным с чувством реальности, но становится весьма понятной, если смотреть с точки зрения чистой абстракции. Парменид утверждает тождество бытия и мысли. Из этого следует, что единое бытие идентично идее единства — этой идее, которая является самой глубокой потребностью разума. Единство, к которому стремится разум, — не арифметическое единство, то, которое при умножении становится началом чисел, а абсолютное единство, которое, будучи абсолютным, не может умножаться. Но может ли оно разделиться и породить при разделении множественность существ, которые предоставляет опыт? Каков мог бы быть принцип его деления? Если бы существовало второе начало, второй элемент, то единство бы уже не было. Число два в арифметике — результат сложения двух элементарных единиц; но для абсолютного единства, которое ищет разум, два — противоречие одного.

Таким образом, бытие, идентичное идее единства, есть единое по сущности, абсолютное. Что может быть вне бытия? Ничего, кроме небытия. Но, как позже скажет Аристотель, «нельзя, чтобы что-то возникло из небытия». Следовательно, небытие не может порождать разделение единства, которым является бытие. Значит, бытие едино, небытие — не существует и не может разделять единое, что приводит к выводу, что разум признаёт бытие пребывающим в своём единстве и вечном одиночестве. Вот почему мысль Парменида вполне понятна, если принять две вещи: потребность разума утверждать абсолютное единство и тождество мысли и её объекта. Но каким же путём можно прийти к объяснению мира и множественности его элементов? Никаким путём, отвечает Парменид. Одно существует само по себе; мир с его различными элементами — это иллюзия мысли.

Поэтому в тех фрагментах его поэмы, что дошли до нас, первая часть, озаглавленная «О истине», заканчивается такими словами: «Здесь я ставлю точку моим определённым словам и размышлениям о истине. Теперь выслушай мнения смертных, слушая обманчивую гармонию моих стихов». Вторая часть поэмы, названная «О мнениях», начинается со значимых слов: «Люди обозначили два начала». Парменид тогда излагает упомянутую выше дуалистическую систему, но читатель ясно предупреждается, что теперь речь идёт не о той истине, которую ищет разум, а об иллюзорных мнениях, которые представляет обманчивая гармония его стихов. Его собственное учение — это чистое утверждение единства.

Таким образом, в своём мощном стремлении преодолеть дуализм Парменид противопоставляет данные чистого разума, единственно достоверные для него, обманчивым видениям чувственного мира. Он закрывает дорогу всякому рациональному объяснению данных опыта. Следовательно, его учение, в ином смысле, нежели дуализм, — отрицательная философия, ибо цель философии не только достичь единства, но и найти в

этом единстве принцип объяснения. Заявить, что мир опыта — иллюзия, — значит не объяснить его.

Этих несколько примеров достаточно, чтобы показать: если дуализм сохраняется в греческом мире, философский дух, для которого характерен поиск единства, непрестанно пытается его устранить. В современной философии, под влиянием исторических причин, не нуждающихся здесь в подробностях, стремление к единству проявляется ещё более живо, чем в античности; собственно сформулированный дуализм уже не имеет значительных представителей. Напоминать здесь о работах Декарта было бы излишним, если бы не частое употребление термина «картезианский дуализм», который может ввести в серьёзное заблуждение. Дуализм Декарта заключается в различении мысли и её чувственного объекта, духа и тела. Это дуализм, утверждающий в реализованном мире присутствие двух непримиримых элементов; но до того, чтобы поставить эту двойственность в начало мира и утверждать два первичных начала — очень далеко. Перейти от одного взгляда к другому — было бы серьёзной ошибкой. Никто так твёрдо и уверенно не очерчивал программу философии: подняться с помощью разума к определению первого принципа и найти в рассмотрении этого принципа объяснение данных опыта. Здесь не о методе решения Декартом проблемы мира или о ценности его построения речь — достаточно зафиксировать его категоричное утверждение единства принципа мира.

Продолжим с выбором некоторых примеров. Гегель утверждает потребность в единстве с крайней энергией. При наличии тезиса и антитезиса мысль всегда должна искать синтез, который их примиряет. Он признаёт, как и Парменид, тождество мысли и её объекта, но не хочет, как Парменид, отказаться от рационального объяснения данных опыта. Здесь нет места обсуждению ценности его теории, можно лишь констатировать, что он с дерзкой твёрдостью отстаивал ценность поиска единства против всякого дуализма. В современную эпоху, после периода сильного влияния позитивизма, произошло мощное пробуждение стремления к единству, которое проявилось даже у авторов, для которых позитивизм был отправной точкой. Герберт Спенсер отмечает, что человеческая мысль стремится знать «то, посредством чего вещи существуют», и определяет философию как поиск «полностью единого знания». Правда, будучи в этом отношении учеником Огюста Конта, он утверждает, что принцип вещей непознаваем, и ищет единого знания без утверждения относительно этого принципа.

Но стоит заметить, что он приписывает непознаваемому качественные признаки единства, говоря о нём в единственном числе. То, что абсолютно неизвестно, всё же может быть множественным так же, как и единым. Далее это непознаваемое он называет «силой, которой вселенная является проявлением», «силой, проявляющейся во всех существах». Наконец, в резюме своего учения он пишет, что «эта неизвестная и непознаваемая сила, создающая единство мира в разнообразии его проявлений, обязана признаваться нами как бесконечная в пространстве и без начала и конца во времени». Не намерен здесь обсуждать ценность теории Герберта Спенсера, но укажу, не настаивая, на противоречие между утверждением, что то, посредством чего вещи существуют, непознаваемо, и приписыванием этому «чему-то» качеств единства, силы, бескрайности и вечности. Нужно лишь отметить интенсивную потребность в единстве, столь сильную у этого трудолюбивого автора, что она ведёт к странным утверждениям.

Непознаваемое проявляется в материи и движении. Спенсер, кажется, допускает, что материя и движение — это два проявления одного и того же принципа — силы. Но как решить дуализм движений материи и психических феноменов? Вот его ответ: «Закон метаморфозы, господствующий среди физических сил, равным образом правит и между ними и психическими силами. Моды непознаваемого, которые мы называем движением, теплом, светом, химической аффинностью и так далее, взаимопревращаемы между собой и

в те моды непознаваемого, которые мы различаем по названиям эмоций, ощущений, мышления». Хотя автор знает, что тепло, отличное от вызываемых им ощущений, объективно есть лишь движение, преобразование движения в мышление и волю не кажется ему более необъяснимым, чем превращение механического движения в молекулярное движение, вызывающее тепло.

Стремление к единству должно быть необычайно сильным, чтобы столь высокоразвитый интеллект не боялся столкнуться с таким огромным парадоксом. Возьмём другой пример, причём из Германии. Шопенгауэр стремится объединить все явления вселенной, сведя их к единому принципу — воле. Общее изучение его системы, особенно его пессимизма, выходило бы за рамки данного исследования. Достаточно указать, к каким последствиям он приходит, чтобы оправдать единство науки в том виде, как он её понимает. Та же потребность в единстве, которая приводит господина Спенсера к отождествлению взаимных превращений физических движений и их трансформации в психические явления, заставляет Шопенгауэра игнорировать самые хорошо установленные различия, выявленные серьёзным анализом. Для него инстинкты животных — это проявления воли. Если ветви деревьев тянутся к свету, значит, дерево этого хочет. Такие выражения, как: «огонь не хочет гореть», «железо жаждет кислорода», — не являются просто образами или метафорами, а должны пониматься буквально. Эти положения были бы абсурдны, если бы сохранять привычный смысл слова «воля». Для Шопенгауэра воля — просто принцип активности, который может быть сознательным или бессознательным. Однако здесь не важно обсуждать употребление этого термина или ценность вытекающей из этого доктрины; достаточно констатировать, что Шопенгауэр ищет единство, и признать, какой ценой он его достигает.

Та же тенденция ярко проявляется в трудах натуралистов и философов, которые в условиях современной науки воспроизводят монизм, очень похожий по своему содержанию на учения Фалеса и Анаксимена. Основываясь на наблюдениях естественной истории, которые (в определённой степени безусловно) подтверждают трансформацию видов растений и животных, воображение многих учёных внезапно возгорелось, и, множа самые смелые гипотезы, они поверили, что нашли объяснение тайн вселенной в идее эволюции из первичной материи. Чтобы объяснить всё через эволюцию этой материи, нужно было разрешить дуализм физических и психических явлений — нужно было признать, что мысль есть лишь движение материи. Смелость этой затеи не остановила ряд авторов.

Так, господин Рише считает, что психическая деятельность — это колебательный феномен того же порядка и той же природы, что и «все известные колебательные явления». Господин Герцен пишет: «Любое психическое действие состоит в особой форме движения», а в другом месте: «Психическая деятельность должна быть и не может быть ничем иным, как движением». Господин Молешотт утверждает: «Мысль — это движение, преобразование мозговой материи». Это утверждения, направленные на то, чтобы свести дуализм физических и психических явлений к единству. Результатом стала идея, выдвинутая Льюисом и Леоном Дюмоном, — идея, которую, по меньшей мере, трудно понять: движение, как единое явление, имеет две стороны — объективную и субъективную. Однако не остаётся ли при этом дуализма материи и её движения?

Паскаль писал: «Невозможно представить движение без чего-то движущегося». Господин Вюрцт выразил ту же мысль: «Как можно представить движение без носителя?». Это утверждение кажется очевидным. Однако ему противоречит современный учёный. В «Пролегоменах к трактату по физиологии» профессор Баунис пытается показать, что движение не предполагает движущегося и остаётся единственным феноменом, доступным наблюдению. Это яркий и поучительный пример влияния потребности и стремления к единству. Примечательно, что в современную эпоху систематический дух в самой высокой степени проявляется у людей, считающих себя представителями экспериментальной науки,

которые принимают самые смелые гипотезы и чрезмерные, порой преждевременные синтезы за прямой результат наблюдений.

Предыдущие соображения можно резюмировать двумя тезисами:

- Дуализм сыграл значительную роль в истории философии, поскольку он есть естественный результат изучения различных классов существ, заключённых во вселенную.
- Дуализм всегда оспаривался — с эпохи Фалеса и Парменида до наших дней — потому что стремление к единству является фундаментальной тенденцией разума.

Чтобы понять существование этих двух направлений мысли и извлечь уроки, которые они содержат, необходимо установить различие высочайшей важности.

Дуализм приводит к двум противоположным суждениям, одинаково справедливым, в зависимости от того, рассматривается ли он в анализе или в синтезе. В синтезе дуализм — это отрицательная философия; в анализе — одна из существенных предпосылок прогресса философии. Первое утверждение будет принято без затруднений теми, кто признаёт, что определение единого принципа — высшая цель человеческого духа, высший предмет спекулятивного мышления. Признание двух со-вечных принципов есть, по сути, прямое отрицание этой идеи; дуализм в синтезе — философия по существу негативная.

Второе утверждение требует развития. Дуализм в анализе проявляется в констатации феноменов, не сводимых друг к другу в сфере опыта, и в невозможности идентифицировать хоть что-то, оставляя в стороне некоторые элементы природы или человечества. Различение этих элементов — общая цель философского анализа. Дуализм, который не позволяет сказать «одно», когда нужно сказать «два», — это первичная форма такого анализа. История показывает, сколь полезна эта тенденция, и ещё многое должна сделать для философии.

Достаточно трёх примеров: Монизм ионийцев искал в превращениях единого материального принципа объяснение всех явлений, как психических, так и физических. Душа у Анаксимена была очень разрежённым воздухом, у Гераклита — тончайшим огнём. Но каков был принцип превращений? Поскольку материя не имеет этого принципа сама по себе, нужно было признать с материей причину движения. Некоторые ионийские дуалисты, кажется, остановились на мысли: мир объясняется материей и причиной движения. Но почему движение материи порождает порядок и гармонию мира? «Было бы слишком неразумно возлагать на случай действие столь важной вещи, как этот порядок». В таком виде этот вопрос поставил Анаксагор, который ввёл в науку идею интеллекта — второго необходимого принципа, отличного от первичной материи.

Анаксагора часто упрекали в том, что он недостаточно использовал в своих объяснениях великую идею, которую он открыл, и был слишком чисто физическим в своих толкованиях. Однако влияние его было настолько велико, что, по свидетельству Аристотеля, этот человек, провозгласив необходимость признания организующего мир интеллекта, «создал впечатление, будто только он один в некотором роде владеет знанием и является как бы живым воплощением своих фантазий». Таков космологический дуализм Анаксагора. Провозгласив необходимость признания интеллекта, присутствующего во вселенной, он одновременно ввёл в науку истину первого порядка, которая в сочетании с влиянием Пифагора, а позднее Сократа, должна была привести к великому развитию греческой философии.

Второй пример: Лейбниц столкнулся с «чистым листом» Локка, который должен был привести, через довольно естественную трансформацию, к монизму Кондилака. Он

заявляет, что этот «чистый лист» — фикция, которую природа не допускает, и что искать в опыте единственный источник всех наших мыслей — это иллюзорный поиск. Он пишет: «Этот аксиома, принятая философами, что в душе нет ничего, что не исходило бы из чувств, будет оспорена, если не исключить душу саму и её аффекты: Nihil est intellectu, quod non fuerit in sensu, excepto ipse intellectus «Ничего нет в разуме, чего бы прежде не было в чувствах (ощущениях), кроме самого разума». А душа содержит существо, субстанцию, единство, то же самое, причину, совершенство, рассудок и множество других понятий, которые чувства не могут дать».

Вот очень сильный дуализм: с одной стороны — опыт, необходимый для реализации идей, с другой — функции разума, необходимые для опыта, поскольку восприятие и рассуждение являются его частью, и данные разума — то, чего опыт не может дать. Это один из важнейших результатов истинного анализа; и этот психологический дуализм, подтверждённый и развитый в блестящих трудах Канта, остаётся фундаментом всех серьёзных теорий познания, так же как космологический дуализм Анаксагора всегда будет условием серьёзной теории природы.

Кант даст третий пример. Он воспроизводит, развивая в глубоком исследовании, дуализм мысли и опыта, изложенный Лейбницем, но именно это не является существенной характеристикой его труда. Он столкнулся с двумя течениями идей, которые, исходя из разных источников, слились в общем отрицании свободы, отрицании, которое опрокидывает основы морали. Это был детерминизм Спинозы, неверного толкователя картезианства, и материалистический детерминизм. Кант, чтобы понять его мысль, следует помнить, что он принимает детерминистское определение науки. Для него принцип причинности — это принцип необходимой связи событий. Легко убедиться, изучая третью из его антиномий, где эта концепция причинности является единственным возражением против свободы воли.

Но у Канта глубокое чувство долга, и он утверждает, что анализ этих чувств предполагает свободу воли. Что делать? Он принимает героическую позицию и, чтобы использовать образ, приносит в жертву на алтарь свободы науку. Он допускает, что есть два источника познания: теоретический разум, дискурсивный, который детерминистский; и практический разум, который постулирует свободу воли. Он не признаёт у науки, порождённой чистым разумом, иной, кроме субъективной, ценности, что запрещает этой науке поначалу касаться вопросов, которые ставит спекулятивное мышление по поводу происхождения вселенной и природы человека. Предоставить науке право ставить и решать вопросы этого порядка означало бы ввести детерминизм в изучение моральных явлений, что приравнивалось бы к отрицанию их ценности.

Таким образом, Кант остаётся в очень характерном дуализме. Этот дуализм вскоре должен был исчезнуть под влиянием потребности в единстве, в развитии немецкой философии, но он не исчез, а оказал большое и благотворное влияние, следы которого легко обнаружить во многих произведениях современной философии. Кант был, больше, чем кто-либо другой мыслитель, апостолом долга. Он сам не выводил из своего утверждения всё, что оно содержало. Он не понял, что долг, утверждаемый в его противопоставлении детерминизму, является одним из самых надёжных результатов анализа, и что, оставлять в науке общее представление без уделения должного места этой первоочередной информации — значит действовать против правил по-настоящему научного метода. Но прежде чем пролить яркий свет на моральный элемент человеческой природы, слишком пренебрегаемый в системах его предшественников, он обязал серьёзных мыслителей, пришедших после него, признать, что долг и его постулаты должны учитываться в изучении универсальной проблемы. Это — его великий титул чести в истории человеческой мысли.

Легко было бы умножить примеры заслуг, оказанных философии аналитическим дуализмом, который не допускает игнорировать разнообразие элементов мира. Но поскольку дуализм в синтезе — отрицательная философия, позитивная философия ставит своей задачей преодолеть все дуальности, установленные в опыте. Речь идёт о том, чтобы, используя термины Аристотеля, согласовать множественность, данную чувствами, с единством, понятным разумом. Разнообразные элементы мира связаны между собой отношениями, которые объединяют их в одно целое, но это лишь гармоничное единство. Тенденция дуалиста мысли предохраняет от софизма, который состоит в приравнивании отношений элементов к их тождеству. Цель философии может быть достигнута лишь возносясь над гармонией вещей, чтобы определить принцип, который был бы не только причиной отношений, составляющих эту гармонию, но и причиной существования вещей, между которыми эти отношения существуют.

Таким образом, высший вопрос философии звучит так: какова природа единства, которое само по себе содержит принцип возможного множества? Какова природа единства, позволяющего свести, не исказив, дуальности, которые остаются неразложимыми в опыте? Чтобы попытаться решить этот вопрос, надо пересмотреть понятия, которыми располагает человеческий разум, и выбрать то, что может предложить лучшую гипотезу для решения универсальной проблемы. Дуализм в синтезе — это серьёзная ошибка; дуализм в анализе — условие серьёзной науки.

КРИТИЦИЗМ

Здесь речь идёт об употреблении слов Critique и Criticisme в их строго философском значении. В довольно распространённом литературном употреблении наших дней несколько писателей искажают эти слова, отдаляя их от их этимологического смысла. Critique происходит от греческого слова, которое означает исследовать, различать, судить. Писатели, которых я имею в виду, считают критиками тех людей, которые делают своей профессией всё понимать, всё принимать, ничего не судить, поскольку они отказываются от всякого твёрдого утверждения, которое ограничило бы их мышление в его блужданиях. Они делают своей профессией то, что Александр Вине называл: «эта изысканная терпимость, которая терпит всё, зло... и даже добро». Это ничто иное, как скептицизм, природу и последствия которого я изучал.

Глава философского критицизма — Кант. Его великая слава, естественный плод его мощного влияния на ход человеческой мысли, была на короткое время затемнена блеском систем Фихте, Шеллинга и Гегеля; но в наши дни кантианство, в той или иной мере модифицированное, вновь появилось с полной силой в Германии и во Франции. В Германии одним из главных авторов этого движения мысли был Ланге. Во Франции высокий авторитет, которым пользуется м. Ренувье, сильно привлёк внимание к неокритицизму, которому он посвятил столько трудов. М. Пийон, сотрудник и друг своего наставника м. Ренувье, указал как одну из характерных черт неокритицизма устранение идеи субстанции, которую Кант сохранял под именем ноумен. М. Ренувье, говорит Шарль Секретан, «захотел реформировать Канта, устранив идею субстанции из законов рассудка». Является ли это реформой? В этом можно усомниться. Удалите ноумены — останутся лишь феномены.

Что такое феномен? Слово говорит само за себя: то, что проявляется. Подвергните этот термин анализу — вы обнаружите в нём две вещи: субъект, который чувствует и воспринимает, и объект, который ощущается и воспринимается. Чистый феномен, абстрагированный как от субъекта, так и от объекта, непостижим — это противоречивое понятие. Невозможно не признать вместе с Росмини, что идея бытия лежит в основе всех функций интеллекта. Всякий атрибут предполагает субстанцию, так же как всякое событие предполагает причину; это два фундаментальных закона мышления. Верно, что мы знаем о

субстанциях лишь по их проявлениям, ибо, как я указал, говоря о скептицизме, мы не можем ничего знать помимо наших средств познания; но из того, что субстанции проявляются только через свои атрибуты, нельзя — не разрушая всех законов мышления — сделать вывод, что мы можем исключить саму идею субстанции. Наше знание имеет неизбежно относительный характер, но это не уничтожает его ценности.

Исключить из рассудка идею субстанции — значит открыть дверь к отрицанию её реальности. Это отрицание было предметом самых решительных протестов со стороны Канта, и мы увидим далее в нашем исследовании высшую важность, которую имело в его глазах утверждение существования ноуменов.

Продолжать исследование различий между неокритицизмом и критицизмом значило бы отдаляться от цели моего труда. Достаточно констатировать, что школа в обоих своих ответвлениях имеет одну общую черту: отрицание ценности разумных поисков по поводу объектов, выходящих за пределы опыта. Мы могли прочесть в программе Critique philosophique, органа теорий м. Ренувье и м. Пийона: «Критицизм систематически разрушает так называемые рациональные доктрины метафизиков». Вот почему критицизм должен быть законно отнесён к негативным философиям. Правда, автор программы нового журнала отрицал это, написав: «Критицизм — это не негативная философия», и далее: «Критицизм — это в высшей степени верующая доктрина». Но второе из этих утверждений не оправдывает первого. Верующая доктрина может быть негативной философией. Так обстоит дело с традиционализмом, который прямо отрицает ценность философии и который является доктриной веры в наивысшей степени. То же самое относится и к критицизму. Я постараюсь это доказать, изучив эту доктрину у её истока — в сочинении Канта. Здесь не ставится задача полного изучения творчества мудреца из Кёнигсберга.

Соображения, которые будут достаточны для достижения цели этой работы, расположатся по следующим четырём пунктам:

1. Изложить убеждения Канта.
2. Объяснить, почему эти убеждения, по его мнению, не имели научного характера.
3. Указать его ошибки.
4. Наконец, указать, какие важные услуги он оказал человеческой мысли, несмотря на свои ошибки.

Вот слова, часто цитируемые и ещё не раз цитируемые: Долг! великое и возвышенное слово, ты, не имеющее в себе ничего приятного и льстящего, повелевающее подчинением, не прибегая, однако, к угрозам, способным естественным образом вызвать отвращение и страх, а ограничивающееся предложением закона, который сам собой входит в душу и вызывает уважение (хотя и не всегда повиновение), перед которым замолкают все влечения, как бы они ни боролись втайне против него; какое происхождение достойно тебя? Где найти корень твоего благородства, которое с гордостью отвергает всякий союз с влечениями, этот корень, в котором нужно видеть необходимое условие той ценности, которую человек может приписать самому себе? — Две вещи наполняют сердце всё новым и всё возрастающим восхищением и благоговением, чем больше и упорнее размышляешь о них: звёздное небо надо мной и нравственный закон во мне.

Такова основа кантовских убеждений: моральный закон и долг. Долг не диктует правил в зависимости от того или иного результата, которого нужно достичь, что придало бы ему условный характер; его повеление абсолютно — это категорический императив. Таков долг; вот результат анализа его содержания: долг предполагает свободное существо и закон, который его обязывает, не принуждая. Закон непременно вызывает уважение, но не обязательно вызывает повиновение, именно потому, что он адресован свободному существу. Сомневаться в свободе — значит сомневаться в долге, что запрещено самим

долгом. Это простой и прямой анализ, который не исчерпывает предмета. У долга есть постулаты, которые, хотя и не носят столь же чисто аналитического характера, тем не менее, навязываются серьёзной мысли.

Императивный характер закона требует, чтобы он был полностью исполнен, чтобы воля в совершенстве ему соответствовала, что и составляет суверенное благо. «Совершенное соответствие намерений воли нравственному закону есть высшее условие суверенного блага. Оно, следовательно, должно быть возможным, как и его предмет, поскольку оно содержится в самом порядке, который предписывает его реализацию. Но совершенное соответствие воли нравственному закону, или святость, есть совершенство, которого ни одно разумное существо в чувственном мире не способно достичь ни в какой момент своего существования. И поскольку оно, тем не менее, практически необходимо, необходимо искать его только в бесконечном прогрессе к этому совершенству; и, согласно принципам практического разума, необходимо признать этот практический прогресс как реальную цель нашей воли. Но этот бесконечный прогресс возможен лишь при предположении бесконечно продолжающегося существования и личности разумного существа, или того, что называют бессмертием души. Следовательно, суверенное благо практически возможно лишь при допущении бессмертия души; следовательно, это последнее, будучи неотделимо связано с моральным законом, является постулатом практического разума». Это равносильно тому, чтобы сказать: отрицать будущую жизнь — значит отрицать то, что долг неизбежно предполагает, а следовательно — отрицать сам долг.

Рассмотрение верховного блага налагает на мышление ещё одно следствие. Моральные законы не принуждают волю, они обязывают её; но обязательство было бы тщетным, если бы оно не имело никакой санкции. «Законы — это предписания, что они не могли бы быть, если бы они изначально не связывали соблюдение своих правил с определёнными последствиями, и, следовательно, если бы они не заключали в себе обещаний и угроз». Угроза заключается в том, чтобы не участвовать в счастье, которое является предметом обещания. Верховное благо — это обусловленная и соразмерная гармония добродетели и счастья. Эта гармония полностью не существует в настоящем мире, поэтому она должна быть осуществлена в будущем мире. Каково необходимое условие этого осуществления? Существование умопостигаемого мира, управляемого разумным Творцом. «Разум, таким образом, вынужден признать такое существо, а также жизнь в мире, который мы должны представлять себе как будущий, или же считать моральные законы пустыми химерами, поскольку необходимое следствие, связанное с этими законами, исчезло бы без этой предпосылки».

Поскольку для нас долгом является стремление к осуществлению верховного блага, то это не только право, но и необходимость или потребность, вытекающая из этого долга — предположить возможность этого верховного блага, которое возможно только при условии существования Бога, а потому, предположение этого существования неотделимо от долга, то есть нравственно необходимо признать существование Бога. Вот каковы, следовательно, для практики жизни следствия идеи верховного блага. Можно, более того — нужно надеяться на счастье, но эта надежда условна. Каждый вправе надеяться на счастье, но лишь в той мере, в какой он сделал себя достойным его своим поведением; отсюда это правило: «Делай то, что может сделать тебя достойным быть счастливым». Но было бы серьёзной ошибкой думать, что желание счастья является источником моральной жизни; это означало бы непонимание императивного характера долга и искажение его в самом истоке. Моральное намерение — это условие участия в счастье, но именно не перспектива счастья делает моральное намерение возможным изначально.

Долг должен быть исполнен без всякого иного соображения, кроме его собственной природы. Счастье есть венец моральной жизни в замысле Творца; оно не является и не

может быть принципом этой жизни. Истины, которые только что были изложены, — самые достоверные из всех, потому что они неразрывно связаны с фактом долга, из которого они вытекают прямым анализом или являются его необходимыми постулатами. Атаки, направленные против этих истин, представляют собой «спекулятивное безумство», которое должно быть строго подавлено. Позволять метафизическим рассуждениям отрицать основы морали, подчинять практический разум, который повелевает долгом, спекулятивному разуму — недопустимо. Поэтому Кант даёт заглавие одной из своих статей о практическом разуме: «О превосходстве чистого практического разума в его соединении со спекулятивным».

Долг и его постулаты — вот первая из всех достоверностей. Человек, находящийся среди бушующих волн, может оставаться в покое, если он стоит на скале, которую не может сдвинуть ни одна волна. Именно такое положение Кант хочет нам обеспечить среди борьбы систем. Его главная цель, он сам говорит об этом, — «расчистить и утвердить почву, на которой должно воздвигаться величественное здание морали». Мораль не должна рассматриваться как следствие метафизических тезисов, поскольку это подчинило бы её всей изменчивости философских систем. Напротив, именно начиная с морального факта, мышление находит твёрдую опору, чтобы вознестись к уверенности в существовании Бога и вечных надеждах. Вот каковы благородные и твёрдые убеждения, но они не входят в науку в том виде, в каком её понимает Кант. Труд этого могущественного мыслителя, который формулирует эти моральные и религиозные тезисы, есть, тем не менее, негативная философия.

Этот тезис может показаться парадоксальным, но он может быть оправдан тремя способами. Кант показал путём трудоёмкого анализа, что всякая экспериментальная наука имеет материал, предоставляемый чувственностью, и форму, заданную элементами разума. Он принимает знаменитую формулу Лейбница: «Ничего нет в разуме, чего бы не было в чувствах, кроме самого разума». Но если Лейбниц признаёт за разумом способность открывать истины, превосходящие мир опыта, то Кант отказывает ему в этой способности. Он утверждает, что чувственные интуиции, отделённые от понятий разума, не дают никакого знания; но также утверждает, что понятия разума, отделённые от опытных данных, — пусты. Он пишет: «Понятия разума — лишь идеи и не имеют объекта в каком-либо опыте. Если отдалиться от поля опыта, идеи становятся лишь разумными сущностями. Всякое синтетическое знание априори возможно только поскольку оно выражает формальные условия возможного опыта, и, следовательно, все принципы имеют лишь имманентную ценность, то есть относятся исключительно к объектам эмпирического познания или феноменам».

Наука, следовательно, ограничивается систематизацией данных опыта, а объекты опыта — это только явления. Мы знаем, как вещи нам представляются, но не знаем, чем они являются на самом деле. Необходимо признать за пределами феноменов нумены, которые неокритицизм исключил; но об этих нуменах мы знаем только об их существовании; они могут стать объектами веры, они станут ими через практический разум, но они находятся вне науки. Все усилия метафизики, направленные на то, чтобы установить существование души как субстанциального и прочного существа, а также существование Бога, — обречены на бессилие. Это связано с тем, что попытка достичь нуменальных сущностей при помощи понятий разума приводит к использованию этих понятий вне возможного опыта, где они неизбежно остаются пустыми.

Одна из частей кантовского труда, имевшая наибольшее воздействие, — это его усилие отрицать ценность всех метафизических доказательств существования духовных реальностей. Не обязательно обсуждать здесь достоверность его знаменитых антиномий. Цель моего исследования — не их достоверность, а характер критицизма. А этот характер, в отношении ценности философии, носит явно отрицательный характер. Претензия

философии — рационально установить первопринцип, служащий основанием для её объяснений, и именно эта претензия становится постоянной целью нападок Канта. Он считает всякое спекулятивное исследование предметов, выходящих за пределы опыта, абсолютно тщетным. Это — первое отрицание философии, встречающееся в его сочинениях; вот второе.

Философия обычно рассматривается как поиск истины, результаты которого имеют значение для всех разумных существ. Вот что думает по этому поводу Кант. Он не только установил участие субъекта во всех наших познаниях, но и открыл путь к субъективному идеализму, который, если довести его до конца, сведёт индивидуума к чисто личным идеям, по самой своей природе не подлежащим передаче. Он даже распространяет этот способ мышления на постулаты практического разума. Он только что напомнил эти два нравственных догмата: существование Бога и бессмертие души, и продолжает: «Несмотря на крушение всех смелых притязаний разума, который выходит за пределы всякого опыта, у нас остаётся ещё достаточно, чтобы мы могли быть удовлетворены с практической точки зрения. Конечно, никто не может похвалиться тем, что знает, что Бог существует и что есть загробная жизнь, потому что, если бы он это знал, он был бы именно тем человеком, которого я уже давно ищу. Всякое знание (когда речь идёт о предмете чистого разума) поддаётся передаче, и я мог бы надеяться, что моя наука будет поразительно расширена его наставлениями. Но нет: здесь убеждённость — не логическая достоверность, а нравственная уверенность; и поскольку она основывается на субъективных принципах (на нравственном чувстве), я не должен даже говорить: морально достоверно, что есть Бог и т. д., но мне это морально достоверно и т. д».

Это значит, что вера в Бога и в загробную жизнь настолько неразрывно связана с моим нравственным чувством, что я не рискую потерять эту веру больше, чем боюсь когда-либо лишиться этого чувства. Нравственная уверенность, таким образом, лична и, по этой причине, не подлежит передаче. Вряд ли нужно говорить, что Кант не может остаться верным этой чисто субъективной концепции. Он явно стремится открыть науке новые пути и передать свои идеи. Достаточно привести последние строки его Критики чистого разума. После отвержения доктрин Вольфа и Юма он пишет: «Критический путь — единственный, который ещё остаётся открытым. Читатель, который имел снисхождение и терпение пройти его со мной, теперь может сам судить, возможно ли, если ему вздумается продолжить его, сделать из этой тропинки царский путь — то, чего столетиями не удавалось осуществить, и не может ли это быть достигнуто до конца нынешнего века, то есть — возможно ли будет полностью удовлетворить человеческий разум в вопросе, который всегда, но до сих пор тщетно, занимал его любопытство».

Речь, следовательно, идёт не только об удовлетворении нравственного чувства автора, но и человеческого разума. Если, не принимая во внимание это противоречие, мы останемся при чисто субъективном и личном характере, который Кант придаёт своим доктринам, если ограничимся подменой я уверен на это уверенно, мы увидим, что критицизм в таком понимании лишает философские исследования всякой ценности. Это — второе отрицание; остаётся указать третье. Что побуждает Канта отказывать в ценности научным теориям, касающимся объектов, выходящих за рамки опыта? Вот ведущая мысль его трудов. Наука по самой своей природе является детерминистской; она всегда стремится связать явления необходимой последовательностью. Это — принцип причинности, без которого нет науки.

Если вопрос о свободе подчинить научному методу, то свобода, являющаяся основой нравственного порядка, будет априори отвергнута определением причинности. Это мысль, которую автор развивает в третьей из своих антиномий. Именно ради спасения свободы он отказывает науке в праве включать в свои рамки вопросы духовного порядка. Но если он не признаёт за наукой право утверждать что-либо об этом, то ещё более решительно

отказывает ей в праве отрицать. Чтобы законно отвергнуть будущую жизнь и существование Бога, надо было бы «предъявить уверенность, что Бога нет и будущей жизни нет; уверенность, которая, поскольку предмет должен быть доказан чистым разумом, то есть аподиктически, потребовала бы доказательства невозможности того и другого, на что, без сомнения, не решится ни один разумный человек».

«Когда я слышу, что некий выдающийся ум утверждает, будто своими доводами он уничтожил свободу человеческой воли, надежду на будущую жизнь и существование Бога, — я с любопытством ожидаю прочесть его книгу, потому что от его таланта я жду расширения моих представлений. Я совершенно уверен заранее, что он ничего из этого не разрушил; не потому, что я считаю себя обладателем неопровержимых доводов в пользу этих важных предметов, но потому, что трансцендентальная критика, которая открыла мне всё хранилище нашего чистого разума, научила меня с полной уверенностью, что, если разум не способен утвердительно высказываться в этой области, то ещё более он не способен высказывать в ней нечто отрицательное».

«Величайшая и, может быть, единственная польза всей философии чистого разума — чисто отрицательная; ибо она не орган для расширения нашего познания, а дисциплина, определяющая его пределы, и, вместо того чтобы открывать истину, обладает скромным мужеством предотвращать ошибку».

В этих различных отрывках, особенно в последнем, основная мысль автора раскрыта с полной ясностью. Если он провозглашает некомпетентность чистого разума в отношении великих доктрин, лежащих в основе морали, то делает это, прежде всего для того, чтобы уничтожить силу любых рациональных возражений против этих возвышенных истин. Чистый разум не может их утвердить; но тем более не может и опровергнуть. Эти истины возможны с точки зрения разума; если их можно утвердить с помощью нравственных доводов, они будут защищены от всех нападок метафизики.

«Провозглашая субъективность всех наших знаний, Кант хотел оставить путь открытым для свободы; его намерение очевидно».

Помимо объектов науки, существуют объекты нравственной веры. Эта вера, вводящая элемент мистицизма в кантовскую доктрину (в доктрину строгого логика), ставит мышление за пределы явлений и приводит нас к сверхрациональным существам, к ноуменам, которых неокритицизм хотел изгнать. Для Канта, действительно, свобода не существует во времени, которое есть лишь один из субъективных элементов мышления, но вне времени, в мире, вход в который науке запрещён и куда может проникнуть только нравственная вера. Во времени порядок явлений подчинён временной причинности, которая составляет абсолютный детерминизм. Тот, кто знал бы в совершенстве характер человека и обстоятельства его жизни, мог бы предсказать его поведение с такой же уверенностью, с какой астрономия предсказывает затмения.

В земной жизни психологический детерминизм столь же абсолютен, как и детерминизм природы. Что же тогда остаётся от свободы? Она существует, но вне времени, в умопостигаемом мире, в мире ноуменов. Человек свободно, вне времени, полагает принцип своих поступков, которые, свободные в своём основании, затем развиваются с необходимостью в его феноменальном существовании. Эта концепция представляет значительные трудности, но она необходима для кантовского критицизма. Трудно также признать существование субъективной истины, вытекающей из потребностей нравственной жизни, не способной при этом обрести характер объективной истины. Для мышления это — насильственная ситуация, которую Секретан выразил так: «Кантианство состоит из двух частей: науки, которая не является истинной, и истины, которая не познана».

Один современный учёный, который, прежде чем посвятить себя экспериментальной психологии, которую он блестяще преподаёт в Женевском университете, серьёзно изучал кантианство, ярко высветил это противопоставление науки и свободы. Он пишет: «Конституирующий аксиом всякой науки — это абсолютный детерминизм. Наука умирает там, где начинается свобода». Он замечает, что идея свободной воли загоняет мышление в тупик: «Наука исключает её как свою собственную противоположность, ответственность требует её как своё абсолютное условие». Но этот автор, как и Кант, не допускает, чтобы нравственный порядок, постулаты которого он прекрасно изложил, был принесён в жертву требованиям научного духа.

Вот его вывод: «Наука требует признания негибкой схемы природной необходимости, но получаемая нами таким образом мозаика — это не точное воспроизведение Бытия в его сущности и творческой гибкости. Эти рамки и эта схема, которые наше мышление черпает из само́й себя, как паук свою паутину, не применимы к Абсолютному и не сковывают его, так что экспериментальная наука, чьими необходимыми условиями они являются, есть лишь фантазмагория, к которой приходит человеческий ум, когда он хочет воспроизвести, в форме образов и объективных представлений, Реальность, сущность которой никоим образом не может быть представлена или понята, но только пережита и доказана». Назвать науку фантазмагорией — значит поставить под сомнение её ценность.

Философия — это, по сути, стремление к единству; критицизм, взятый в своей исходной точке, заключает в себе характерный дуализм, который я уже отметил в своём предыдущем исследовании. Этот дуализм чистого разума и практического разума есть третье отрицание философии. Если философия носит универсальный характер, она должна принимать во внимание факты всех порядков; как она могла бы исключить моральный порядок из своей области? Критицизм есть, таким образом, негативная философия, и в трёх отношениях. Он сводит науку к изучению феноменов, данных опытом. Он придаёт своим утверждениям субъективный характер, который делает их некоммуницируемыми (непередаваемыми). Он устанавливает дуальность науки и морали.

Теперь можно понять, как Кант оказал и продолжает оказывать на различные умы влияние не только различное, но даже противоположное. Одни опираются на его Критику чистого разума, которую они не читали или не поняли, и из которой выводят следствия, абсолютно противоречащие намерениям автора. В их представлении, Кант доказал, что наука не может делать ничего иного, как организовывать данные чувственного опыта, а Бог, душа, её свобода и её бессмертие — это объекты, находящиеся вне всякого серьёзного знания, и которые можно отбросить как непознаваемые, по отношению к которым все мнения равны. Они тем самым становятся на путь философского скептицизма, с которого легко скатиться в позитивизм, а затем в материализм.

Другие становятся учениками Критики практического разума и держатся за верования автора. Они приветствуют в Канте великого защитника моральной свободы и одного из самых твёрдых сторонников спиритуализма. Это именно тем он и хотел быть; внимательное чтение его сочинений не позволяет в этом сомневаться. Поэтому с болью он увидел — уже при жизни — как философия, которой он дал столь мощный импульс, стала двигаться в направлении, против которого он протестовал насколько мог. Как через Фихте и Шеллинга немецкая философия, более или менее происходящая от Канта, пришла к доктрине Гегеля, которая объясняет вселенную с помощью системы, в которой моральная свобода более не имеет легитимного места? Это — вопрос, полный интереса для историков философии.

Я ограничусь, не входя в детальные разборы, которые увели бы меня слишком далеко от цели моей работы, тем, что укажу путь к решению этой проблемы, обозначив ошибки, содержащиеся в доктринах человека, который, несмотря на свои ошибки, является, по

моему мнению, после Декарта и Лейбница, третьим из величайших философов новой эпохи. Две главные ошибки лежат в основе сочинений Канта. Он не понял истинную природу морального факта и не понял истинный характер научного метода. Под моральным фактом я понимаю чувство обязательства, которое предписывает долг. Чтобы понять, как великий апостол долга всё же не понял его сущности, необходимо не останавливаться на видимой стороне его доктрины, а углубиться, насколько возможно, в её суть. Действительно, в морали Канта есть некое эзотерическое содержание, которое раскрывается только при внимательном изучении.

Когда он пишет: «Моральный закон даёт факт, абсолютно необъяснимый ни данными чувственного мира, ни всей нашей теоретической рациональностью», — естественно заключить, что отправной точкой его размышлений является констатация факта обязательства — специфического и непреодолимого. Вероятно, так и понимал это человек, но философ имел в виду нечто другое. Он утверждает, что «практические законы должны иметь объективную необходимость и должны быть признаны априори разумом, а не опытом, как бы обобщённым он ни был». — «Принцип обязательства не должен искаться в природе человека, но только априори в понятиях чистого разума». — «Применительно к человеку, моральная философия не заимствует абсолютно ничего из познания самого человека (из антропологии), но даёт ему законы априори, как разумному существу».

Речь идёт, таким образом, о построении априорной морали, не принимая во внимание никаких опытных данных, никаких антропологических фактов, и, следовательно, отбрасывая сам факт обязательства. Какова же будет основа этой чисто рациональной морали? Вот она: разум по своей сущности есть универсальность, и именно из этой идеи должна вытекать вся мораль: «Есть только один категорический императив, и он таков: действуй всегда по такому правилу, которую ты мог бы желать видеть всеобщим законом». Только из этого единственного императива, по Канту, следует «выводить все императивы долга». Важно разграничить здесь истину и ошибку. Формула: «долг универсален» — безусловно верна. Исходя из психологического факта обязательства, разум, чьей функцией является генерализация и стремление к универсальному, утверждает, что то, что является долгом для одного индивида, есть долг и для всякого другого, при предположении тождественных внешних и внутренних обстоятельств. Но утверждение не является обратимым: из того, что долг универсален, нельзя заключить, что универсальность есть сущность долга.

Ошибка становится очевидной при рассмотрении кантовских дедукций, которые абсолютно софистичны. Два примера достаточно: Разрешено ли человеку занимать деньги, зная, что он не сможет их вернуть? — Нет. Почему? Потому что он не может оправдать своё поведение всеобщим законом. «Действительно, принять в качестве всеобщего закона, что каждый, когда он считает себя в нужде, может обещать что угодно, не намереваясь сдержать своё обещание — значило бы сделать невозможным всякое обещание и тем самым уничтожить цель, которую можно было бы себе при этом поставить, поскольку никто больше не доверял бы обещаниям, и они были бы признаны лишь пустыми заявлениями».

Разрешено ли человеку совершить самоубийство? — Нет. Почему? Человек хочет умереть по любви к себе, потому что считает, что продолжение жизни принесёт ему больше страданий, чем радости. «Природа, которая имела бы законом уничтожать жизнь тем же влечением, целью которого является её сохранение, была бы в противоречии с самой собой, и потому не могла бы существовать как природа; отсюда следует, что это правило не может быть признано всеобщим законом природы и, следовательно, совершенно противоречит верховному принципу всякого долга».

Речь шла о построении априорной морали, без обращения к каким-либо опытным данным, и вот мы — прямо в области опыта, в оценке правил по их результатам. На самом деле, здесь

нет никакой дедукции, а просто средство контроля. Может быть полезно, чтобы прояснить совесть, рассмотреть, к какому результату привели бы нас правила, если бы они стали всеобщими законами, — но именно здесь нельзя искать принципы морали. Действительно, невозможно формулировать мораль, не признавая, что есть совести более или менее просвещённые и другие — более или менее искажённые. Разум, обобщая идею долга, каждый придаёт всеобщую ценность тому долгу, как он его понимает. Корсиканец, воспитанный в мысли, что месть — это долг, полагает, что это долг для всех. Вот почему мысль вывести из универсальности содержание какой-либо нормы долга — иллюзорна, так как совесть, даже искажённая, приписывает универсальность своему способу понимания норм поведения.

То, чего хочет Кант, — это поставить волю перед лицом разума, абстрагируясь от особого чувства долга, которое является психическим фактом. Это необходимо, поскольку он заявляет, что его мораль не основывается ни на каком наблюдаемом факте, ни на каком другом факте, кроме присутствия разума в нас: «Сознание закона — это факт (factum) разума. — Это не эмпирический факт, но единственный факт разума, который тем самым провозглашает себя изначально законодательным (sic volo, sic jubeo — так я хочу, так повелеваю). — Чистый разум сам по себе является практическим и даёт человеку универсальный закон, который мы называем моральным законом». Не так-то просто понять этот персонифицированный разум, который отдаёт приказы, произносит sic volo, sic jubeo — так я хочу, так повелеваю. Чтобы практические предписания разума стали обязательными, нужен принцип обязательности, который не содержится в самом разуме, а содержится в факте морального сознания, на который Кант столь высоко указывает, но который он упускает из виду в своей теории. Здесь уже есть неясность, и вот она становится ещё глубже:

Теперь моральный закон будет рассматриваться как продукт воли: «Волю не следует рассматривать просто как подчиняющуюся закону, а как налагающую на саму себя тот закон, которому она подчиняется — именно в этом качестве, в этом смысле она может считать себя автором этого закона». — «Достоинство разумного существа — в том, чтобы не повиноваться никакому другому закону, кроме того, который оно само себе даёт». Чтобы понять, как Кант может согласовать эти две, по-видимому, противоречащие друг другу установки — закон, данный разумом, и закон, данный волей, — нельзя забывать, что он претендует на то, чтобы действовать в чистом априори, вне всякой эмпирической данности. Разумное существо причастно разуму. Этот разум — выражение его собственной природы, так что именно оно, как разумное существо, даёт себе законы. Автономия разумной воли — это принцип всякого добра; гетерономия воли, то есть её подчинение импульсам, чуждым разуму, — это, в теоретическом смысле, принцип всякого зла.

Только так, и лишь так, можно понять (что сначала кажется крайне парадоксальным) тождество, устанавливаемое между разумом и волей:
«Воля — это каузальность разума».
— «Воля — ничто иное, как практический разум».
— «Свобода — это атрибут разума».
— «Чистая воля есть то же самое, что и чистый практический разум».

Это отождествление разума и воли нельзя понять — если вообще возможно его понять — иначе как в чисто умопостигаемой области, в мире вне опыта, в мире, где воля разумного существа отождествляется с разумом, которому оно причастно. Однако, если мы хотим установить мораль, пригодную для человека, необходимо спуститься с этих высот абстракции, ступить на почву реальности и принять во внимание данные психологии. Вот очень любопытный и поучительный отрывок, в котором Кант осуществляет этот переход. В своём труде, специально посвящённом учению о добродетели, он начинает главу,

озаглавленную «О добродетели вообще», следующими строками: «Добродетель означает моральную силу воли. Но этим понятие не исчерпывается; ибо такую силу можно было бы найти и у святого (существа выше человека), в котором ни один противоположный склон не противостоял бы закону его воли и который, следовательно, с охотой следовал бы этому закону во всём. Добродетель, следовательно, есть та моральная сила, которую проявляет воля человека в исполнении своего долга, долга, который представляет собой моральное принуждение, осуществляемое его собственным законодательствующим разумом, постольку, поскольку он сам делает из себя власть, исполняющую закон».

Святой — это идеальное существо, в котором закон и воля совпадают; но ясно, что это не есть состояние человека. Мы, таким образом, спустились на почву экспериментальной психологии, и стоит внимательно и подробно изучить, как Кант, спускаясь из области ноуменов, описывает положение человека в его феноменальном существовании. «Добродетель — это моральная сила, которую проявляет воля человека в исполнении своего долга» — очень хорошо, это точное выражение данных наблюдения. «Долг есть моральное принуждение» — хорошо, при условии, что под принуждением понимается обязанность, налагающая долг, но не навязывающая его исполнение силой. «Это принуждение осуществляется над человеком его собственным законодательствующим разумом, постольку поскольку он сам делает из себя власть, исполняющую закон» — нет, определённо нет.

Кант прекрасно видит, что исполнение закона предполагает наличие силы; но если он остаётся в этой двойственности между разумом, который предлагает закон, и волей, которая его исполняет или не исполняет, он разрушает свою теорию тождества разума и воли. Можно было бы подумать, что он заявит, будто эта теория применима лишь к идеальному состоянию, не желая применять её к реальному миру, в котором находится феноменальный человек. Нет; теория навязывается вопреки очевидности фактов. Это разум, который становится властью, — это уже трудно принять; но вот нечто ещё более поразительное: это «разум, который исполняет закон». Так вновь появляется грандиозный парадокс тождества разума и воли, тождества, достигнутого за счёт устранения воли. Но как понять этот разум, исполняющий закон? И что тогда остаётся от добродетели, от моральной силы, проявляемой волей?

Эти соображения, которые было бы легко развить, достаточны для того, чтобы установить: великий апостол долга глубоко исказил, под влиянием систематических взглядов, психический факт, которым выражается долг. Если бы он, вместо того чтобы строить мораль априори, действительно поставил себя лицом к тому, что он сам называл «необъяснимым фактом всеми данными чувственного мира и нашим теоретическим разумом», вот что он бы нашёл, анализируя этот факт: он бы обнаружил закон, который обязывает волю, и свободную волю, стоящую перед этим законом; он бы также отметил, что моральная обязанность не проистекает ни из закона, ни из свободы, а из силы, оказывающей влияние на волю. По этому пути он мог бы напрямую прийти к идее святой власти, чьё действие направлено на требование исполнения закона. Но он этого не сделал, и это упущение, имеющее решающее значение, исказило его труд.

Искажение истинной природы морального факта — первая из его основных ошибок; вот вторая, связанная с первой: Кант не понял истинных черт научного метода. После того, как он боролся со всяким спекулятивным использованием разума, он задаётся вопросом, не было бы естественно выдвигать гипотезы относительно трансцендентных истин: Бога и загробной жизни; но он посвящает целый раздел своей Трансцендентальной методологии тому, чтобы отвергнуть такой проект. Это не понимание роли гипотезы во всех исследованиях человеческого разума; это непонимание приёма, которым он сам широко пользуется. Иногда он ставит на один уровень, в качестве постулатов, свободу, бессмертие

и существование Бога; но это смешение различных вещей. Свобода и моральный закон — это подлинные постулаты, то есть утверждения, содержащиеся в утверждении долга и вытекающие из анализа: нет долга без свободной воли, нет долга без закона этой воли. Но существование Бога и бессмертие души — это тезисы другого рода.

Откуда они происходят? Это объяснительные гипотезы; Кант это признаёт: «Бог и будущая жизнь, согласно принципам разума, — две неотделимые предположения обязательства, которое этот самый разум налагает на нас». — «Прогресс, который должен быть предметом нашей воли, возможен лишь при предположении бесконечно продолжающегося существования и личности». — Постулаты практического разума — «необходимые гипотезы». Верно, что, поставив гипотезу в основу своей моральной теории, Кант обычно (не всегда, как мы увидим) предупреждает, что моральная истина этих гипотез не даёт им права входить в науку. Но поскольку здесь речь не о содержании тезисов, а о методологическом правиле, непонятно, почему мыслительный приём, имеющий чисто формальный характер, может быть легитимен или нелегитимен в зависимости от обсуждаемой темы. Следует выяснить, почему объяснительные гипотезы, которые имеют моральную ценность, не имеют научной ценности.

Вопрос особенно остро стоит в отношении свободы, и ответ легко найти. Феноменальный мир открыт только для науки, потому что данные чувственности составляют единственный материал науки. А в феноменальном мире всё происходит согласно необходимым законам, которые определяют цепь событий. Кант принимает детерминистскую идею науки; именно поэтому, чтобы спасти идею свободы, существование которой для него — догма догм, он помещает эту свободу в область ноуменов, вне досягаемости причинности, которая всегда для него является необходимой причинностью. Искалеченная запретом гипотез в любой спекулятивной сфере, его идея научного метода дополнительно искажена исключительным и потому ложным применением принципа причинности.

Откуда возникает идея детерминизма? Из изучения природы, и особенно из математической физики — великого достижения современного разума, показывающего, что явления подчинены законам чисел. Эта идея причинности справедлива лишь в порядке вещей, подчинённых закону инерции. Инерция и детерминизм — два коррелированных понятия, каждое из которых вызывает и оправдывает другое; но все ли существа во вселенной подчинены закону инерции? Нет, если существуют существа, обладающие свободой в какой-либо степени. Исключить свободу из предмета всеобщей науки, основанной на фиксации фактов всех порядков, — значит отрицать априори, исходя из ложного понимания метода.

Сторонники всеобщего детерминизма говорят: наука стремится понять, а свободное действие понять невозможно; признать свободный акт — значит признать эффект без причины, а по выражению Канта — «перерезать связующую нить всех правил». Верно, что основанием всех наук о фактах является принцип причинности: всё, что происходит, имеет причину; но у нас есть две разные идеи причинности. Согласно первой, причина — это предшествующее, которое обязательно производит следствие; это физическая причинность. Учитывая тесную связь тела и духа, составляющую антропологическую дуальность, эта идея также применима к психическим феноменам, при условии, что они протекают без вмешательства спонтанной силы определения. Согласно второй, причина — это сила определения, чья причина бытия лежит не полностью, а частично в свободе. Это моральная причинность.

Признать свободный акт — значит вовсе не признать событие без причины, а отнести событие к вполне определённой причине. Никто не может отрицать, что мы чётко различаем эти два вида причин: причины с необходимым следствием и свободные причины, чьи

следствия случайны и изменчивы. Идея случайности и изменчивости логически вытекает из идеи свободной причины. Естественно спросить, какая из двух идей причины первична. Невозможно вывести идею свободной причины из идеи необходимой связи. Напротив, легко понять, что человек, черпая идею причины из ощущения собственной силы, затем распространил её на природу, абстрагируясь от элемента свободы и сохранив лишь идею творящей силы, которая, по опыту, подчиняется законам детерминизма. Если так, то свободу исключают из сферы науки, исходя из концепции причинности, которая возникла из сознания свободы.

Мы только что выявили две серьёзные ошибки, лежащие в основе кантовских теорий и объясняющие отрицательный характер его философии. Исправив эти ошибки, мы увидим выдающуюся пользу, которую философ из Кёнигсберга принес человеческой мысли.

Каков истинный метод науки?
Он состоит из трёх актов мысли: наблюдать, предполагать, проверять. Применим этот метод к факту морального сознания, который Кант поставил в такой яркий свет, и серьёзно его проанализируем. Там мы найдём, как уже было сказано выше, свободу, моральный закон и обязанность, связывающую свободу с долгом. Обязанность — это особый факт, не сводимый к каким-либо другим; это действие, оказываемое на волю. Кто является агентом этого действия? Ответ может быть лишь объяснительной гипотезой, и лучшая из них — та, что сформулировал Секретан так: «Обязательный характер морального добра, заявленный совестью, остаётся необъяснимым, если не видеть в нём проявления воли, высшей по отношению к нам, и которая имеет своей целью моральное добро, так что совесть, давая нам Бога, навязывает обязанность совести как повеление Бога». Действие Творца на человеческую душу — объяснение морального факта, которое большинству мыслителей покажется более удовлетворительным, чем разум, ставший практическим сам по себе. Если бы Кант пошёл по этому пути, вместо того чтобы считать существование Бога лишь постулатом — да и то не вполне ясным — союза добродетели и счастья, он избежал бы несправедливого подозрения, что «его теология не была достаточно серьёзной».

Почему же верования Канта не входят по праву в научную часть его труда? Почему этот развод между наукой и моралью? Что это за истины, которые являются несомненными, но чуждыми науке? Очевидно, что именно детерминистское понимание принципа причинности придало его труду странный характер. Он, великий моралист, не увидел, какое влияние моральные исследования должны оказывать на идею всеобщей науки. Он не понял, что распространение метода, взятого исключительно из источника физических наук, на факты всех порядков лишает основу всеобщей науки самого ценного её элемента. Он не понял, что если моральная обязанность — факт, то этот факт со всеми его последствиями должен занять место в основании философии. Именно потому, что он придавал детерминизму статус научной аксиомы, под влиянием ложного понимания метода, он проложил бездну между чистым разумом и практическим разумом, между наукой и моралью.

Эта бездна существует в его труде. Нельзя отрицать этого, и именно это, гораздо более, чем часто непрозрачный стиль, делает изучение его трудов таким трудным. Нужна постоянная концентрация ума, чтобы помнить, что самые твёрдые утверждения о духовном мире для автора имеют моральную уверенность, которую не следует оспаривать, но которая никогда не может быть переведена в научную уверенность. Это утверждения моральной веры, а не знания. Значит, у нас есть два способа познания, не противоположных, а различных. Это можно понять, когда различают рациональное знание и религиозную уверенность веры, основанную на свидетельстве, принимаемом как божественное; но это трудно принять, когда всё знание приписывается разуму, и приходится признавать двойственность в одном и том же разуме, который то теоретический и спекулятивный, то моральный и практический.

В труде Канта действительно есть эта дезорганизация функций интеллекта, создающая пропасть между наукой и моралью, и порой кажется, что он наслаждается углублением этой пропасти. Однако следует признать, по мнению г-на Фонсегрива, что «философия Канта не так раздроблена, как это часто утверждается», и по двум причинам: первая — отрицания в Критике чистого разума, по замыслу автора, должны оставить свободный путь необходимым утверждениям морали, так что можно сказать с Хармомсом, что критика практического разума есть истинная цель всей философии Канта. Вторая причина — в Критике чистого разума содержатся все элементы критики практического разума. Кант, несмотря на все усилия, не смог постоянно удерживать свою мысль в дуализме, который делает его доктрину негативной философией. По краям бездны, которую он вырыл, он неоднократно положил материалы для моста, который её пересекает. После утверждения, что философия чистого разума является негативной, он добавляет: «Однако должен быть где-то некий источник положительного знания».

Что это за источник? Долг, который постулирует Бога и, посредством рассмотрения этого высшего принципа единства, связывает практический разум со спекулятивным. — «Если не брать за основу моральные законы или не использовать их как направляющую нить, не может быть теологии разума». Теология разума возможна, если принять моральные законы как направляющую нить. Приняв эту нить, она ведёт к Богу. Идея Бога, данная практическим разумом, захватывается спекулятивным разумом, который «очищает её от всего, что могло бы противоречить понятию первого существа, исключая всякое смешение с эмпирическими ограничениями». — «Высшее существо остаётся для спекулятивного использования разума лишь идеалом, но идеалом без недостатков, понятием, которое завершает и венчает всё человеческое познание. Объективная реальность этого понятия не может быть доказана таким путём, но и не может быть опровергнута; если существует моральная теология, способная заполнить этот пробел, трансцендентальная теология, до сих пор только проблематическая, тогда показывает, насколько она необходима, определяя понятие этой теологии и постоянно подвергая цензуре разум, который часто бывает обманут чувствительностью и не всегда согласен со своими собственными идеями. Необходимость, бесконечность, единство, существование вне мира (не как душа мира), вечность без условий времени, вездесущность без условий пространства, всемогущество и т.д. — это чисто трансцендентальные предикаты, и, следовательно, очищенное понятие этих предикатов, необходимое всякой теологии, может быть получено только из трансцендентальной теологии».

Важно заметить, что все эти цитаты взяты из Критики чистого разума. Обе причины сближаются и взаимно поддерживают друг друга. Практический разум, который Критика чистого разума предвосхищает во многих местах, даёт идею Бога как реально существующего существа; чистый разум берёт эту идею, изучает, очищает её и приходит к возможности создания трансцендентальной теологии. Уже ясно виден мост, который соединит разрозненные части мысли. Более того: «Если чистый разум может быть практическим сам по себе и действительно таковым является, как свидетельствует сознание закона морали, то есть лишь один и тот же разум, который, в теоретическом и практическом отношении, судит по принципам априори, и тогда ясно, что если в первом отношении он не может догматически установить некоторые положения, которые ему, однако, не противоречат, то, поскольку эти положения неотделимо связаны с его практическим интересом, он должен принять их, пусть и как нечто чуждое или не рожденное на его собственной почве, но достаточно доказанное, и пытаться соотнести и увязать их со всем, что он обладает как спекулятивный разум».

Это решительный шаг в сторону единства. Так же можно заметить это в третьей из главных работ автора — Критике способности суждения. При рассмотрении целесообразности, проявляющейся в природе, порыв мысли ослабляет трудно добытые барьеры между наукой

и моралью, чтобы возвыситься к мысли о Высшем Существе, которое «не только законодательный разум природы, но и высший законодатель морального мира». Теперь уже не две причины, а одна с двумя функциями: спекулятивной и практической, и спекулятивный разум должен признавать данные морального порядка как достаточно доказанные, хотя и как нечто чуждое или не рожденное на его собственной почве. Что может родиться на собственной почве? Разум, в обеих своих функциях, судит по принципам априори — и это истинная природа науки.

На этой мысли следует остановиться, чтобы понять, как Гегель, ученик Канта, но только в этом отношении, отверг введение всякого чуждого элемента в построения науки, сведя её к априорным элементам мышления, и как Кант сделал неудачную попытку установить чисто априорную мораль. Однако Гегель, исключая из своей системы всякий чуждый чистому мышлению элемент опыта, предпринял, с точки зрения одних возвышенную, с точки зрения других нелепую, попытку построить рациональную науку о природе без обращения к наблюдению фактов. С Кантовской же позицией иначе: он признаёт, что если разум даёт форму нашим мыслям, то чувствительность (опыт) даёт им материал. Следовательно, он придаёт научное значение законам природы, хотя результаты наблюдений природных явлений для чистого разума — «нечто чуждое и не рожденное на его собственной почве».

Почему же, за редкими исключениями, когда он отходит от своей основной теории, он не допускает в науку данные психического наблюдения так же, как и данные чувственного наблюдения? Потому что он рассматривает детерминизм как принцип с универсальным применением, так что, чтобы спасти свободу, он вынужден считать её статьёй веры и помещать в область ноуменов, недоступных теоретическому разуму. Чтобы понять его мысль, всегда нужно возвращаться к этому. Уберите это априори, не соответствующее правилам истинного метода, поставьте наблюдение фактов всех порядков в основу науки; не забывайте, что, как только речь идёт об объяснении фактов, объяснительные гипотезы — единственный путь, открытый для мысли: тогда убеждения Канта полностью войдут в науку, развод между двумя разумами исчезнет, и вот что останется от исправленного кантианства:

Для истин духовного порядка все доказательства, кроме моральных доказательств, недостаточны. Уберите сознание свободы — останется лишь необходимая цепь причин и следствий. Если использовать сравнение, идея долга и идея свободы, которую предполагает долг, — это ворота в духовный мир, где находятся Бог, душа и её будущее.

Формулируя эти мысли, Кант прорыл борозду, след которой очень заметен в современной философии. Хотя он не понял истинной природы морального факта, он поставил этот факт в такой яркий свет, что ни одна серьёзная доктрина не может не признать его важность. Он сделал долг первой из истин; с мощной убеждённостью утверждал, что даже если сомнения во всех духовных истинах проникнут в мышление, человек, желающий оставаться честным, не имеет права сомневаться в долге. По крайней мере, в этом отношении его влияние было очень сильным и, безусловно, благотворным. Cogito ergo sum (мыслю, следовательно, существую) был оплотом, возведённым Декартом против скептицизма; je dois (я должен) — это чувство, которое Кант принимает в качестве отправной точки всех исследований мысли. Это — его вечная слава.

Признавая, что долг — лучшее доказательство свободы и истин духовного порядка, я не принимаю, как многие наши современники, что это единственное доказательство. Главное — да; единственное — нет. Но здесь не место для обсуждения этого вопроса. В заключение: критицизм, хотя и является верующей доктриной, в своих самых характерных утверждениях — негативная философия; однако, если изучать его у источника, в трудах его основателя, там найдутся первоклассные материалы для построения позитивной философии.

МИСТИЦИЗМ

Слово «мистицизм» употребляется в разных значениях. Для очень позитивных умов всё, что выходит за рамки обычного опыта, все чувства, которые составляют общую основу искусства и религии, — это мистицизм.

В словаре Французской академии читаем: «Мистицизм. Учение, расположение тех, кто верит, что имеет прямые общения с Богом». Это слово появилось только в последнем издании словаря, а определение заимствовано у Виктора Кузена. Обсуждалось ли оно? Разве не замечено, что в таком значении мистицизм становится синонимом религии? Вольтер писал: «Нет религии без молитвы» — и Вольтер лишь констатировал неоспоримый исторический факт. Молитва всегда была и остаётся одним из главных признаков религии. И какова мысль молящегося, если не установить прямую связь с Богом или богами, к которым он обращается? Не бывает истинной религии без некоторого элемента мистицизма, но в правильном употреблении языка нельзя считать всякого молящегося мистиком — так считает только позитивизм.

Господин Литре, хотя и исповедовал позитивизм, которому не всегда оставался верен, дал более точное определение: «Мистицизм — религиозное или философское верование, допускающее тайные общения между человеком и божеством». Молитва, которая в культе носит публичный характер, не входит в это определение, которое относится к тайным общениям, предполагающим исключительные, привилегированные отношения между человеком и божеством, присущие немногим. Это определение согласуется с этимологией: слово «мистицизм» происходит от греческого, означающего «посвящённый».

Здесь следует провести важное различие. Основатели религий, например Иисус Христос и Мухаммед, считаются своими последователями как имевшие откровения — результат прямой связи с божеством; но внутри ислама и христианства различают мистиков и прочих верующих, исповедующих данную религию как откровенную. Мистиками считают тех, кто претендует на получение прямых личных откровений, как это часто встречается в жизни святой Терезы. Хотя мистицизм часто связан с идеей откровений, именно это не характеризует доктрину, которую я собираюсь изучать, указывая её связи с философией.

Особенность этой доктрины — в психическом феномене, который в александрийской школе получил имя и сохранил его до наших дней — экстаз. Если принять, что экстаз — специфический признак мистицизма, то можно дать термину точное значение и предупредить частые злоупотребления им. Что такое экстаз? В буквальном смысле — изменение состояния. Это духовное восхищение, которое вводит испытывающего его в состояние существования, где прекращается обычная деятельность человеческих способностей. Душа тогда входит в тесное единение с принципом вселенной.

Для понимания этого нужны примеры. Первый пример — из «Бхагавад-гиты» (Песни Блаженного), эпизода великого индийского эпоса «Махабхараты». Этот эпизод имеет большое значение для истории философии. Вот доктрина, изложенная Кришной, верховным Богом. Принцип вселенной един в бесконечном многообразии своих проявлений. С ним можно соединиться мистическим единением, созерцая его в единстве (стр. 231), видя во всех существах единственное, неизменное и неделимое в раздельных существах (215). Мудрец, йог, достигает состояния, где он уже не отличается от Бога (229), «угасает в Нём» (77), возвращается в Его субстанцию (105), по сути становится самим Богом (87), достигает совершенства покоя (225) и наслаждается высшим блаженством, бесконечным экстазом.

Как достичь этого состояния, войти в единство вне всякого многообразия? В первую очередь, «как черепаха втягивает все свои конечности», нужно уйти в себя, закрыв все двери чувств (37). Внешний мир — объект чувственного восприятия — есть мир

многообразия. Человек, стремящийся стать настоящим йогом, должен соблюдать законы умеренности и целомудрия. Но, возвращаясь в себя, душа находит множество желаний, являющихся причиной смятения. Отказ от всех желаний — одно из важнейших предписаний мудрости (59, 61). Лишение желаний приведёт ли к прекращению действия? Нет. Воля Верховного Бога в том, чтобы человек действовал, пока пребывает в теле (211, 213). Но при этом необходимо отказаться от плодов действий, то есть от личной заинтересованности. Деяния должны совершаться без возврата к себе.

Бог говорит: «Будь внимателен к совершению дел, но никогда — к их плодам..». (33). Йоги совершают деяния для своего очищения, не желая плодов (73). Желание плодов — эгоизм, и эгоизм прямо противоречит пути к единству, которое есть признак мудрости, поскольку эгоизм — утверждение собственного личного существования, а личные существования — источник разделения. Поэтому возлюбленным Бога является «тот, кто радуется благу всех живых, кто добр и милосерден, без эгоизма и самолюбия, равнодушен к удовольствию и боли, весел, всегда пребывает в единстве» (161, 163).

Здесь даны предписания очень высокой и чистой морали; но отрешение от чувственной жизни и жизнь без эгоизма — не цель, а средство; средство достичь экстаза, где личная жизнь прекратится; ибо пока человек действует и испытывает чувства, он стремится к единству через очищение чувств и поступков, но остаётся в многообразии. Чтобы достичь совершенного единства, надо войти в состояние мистического созерцания. Помимо моральных средств, уже указанных, существуют и материальные процедуры, весьма полезные для привлечения внимания современных гипнотизёров. Вот они, как указывает Кришна:

«Пусть йог всегда упражняется в уединении, в отдалении, без компании, хозяином своей мысли, свободным от надежд. Пусть в чистом месте поставит твёрдый седалищный покой, ни слишком высокий, ни слишком низкий, покрытый травой, тканью и шкурой. И пусть там, устремив ум к единству, владея собой — мыслью, чувствами и действиями, сидя на этом месте, он мысленно соединяется ради своего очищения, твёрдо удерживая равновесие тела, головы и шеи, неподвижный, взгляд устремлён вперёд, никуда не отводя глаз. Сердце спокойно, без страхов, постоянен в желаниях, как новичок, хозяин своего духа, пусть йог сидит и возьмёт меня в единственную цель своей медитации. Так, непрерывно продолжая священный экстаз, йог, чей дух покорён, достигает блаженства, которое имеет своей целью угасание, и которое пребывает во мне» (83).

Есть также загадочное и священное слово, повторение которого полезно для расслабления тела и способствует отождествлению человека с высшим принципом единства. Опять Кришна говорит: «Обращаясь к мистическому слову Ом, к единому и неделимому Богу, и помня обо мне: тот, кто уходит таким образом, оставляя тело, идёт по высшему пути. Тот, кто ни о чём другом не думает, постоянно помнит обо мне, — вечный йог, соединённый со мной, и я даю ему доступ к Себе» (107, 109).

Это, возможно, самое древнее из определений экстаза — угасание личности через тесное единение с принципом вселенной или, точнее, отождествление человеческой души с этим принципом. Эти идеи естественно навевают мысль о нирване буддистов. Некоторые историки считают, что йога — учение, которое йог практикует — является одним из источников, которыми пользовался Будда. В последнем периоде греческой философии мы найдём аналогичные представления. То, что доминирует в мыслях автора «Бхагавад-гиты», — это единство, понятое в его высшей абстракции, метафизическое единство, объект разума. Подобная концепция встречается у греков в отрывках Парменида. В александрийской школе, находящейся под смешанным влиянием Востока и Греции, греческое влияние проявляется, прежде всего, через учения Платона. Мысль великого

ученика Сократа ведёт к единству, но это единство выходит из чистой абстракции и приобретает художественный и нравственный характер.

В «Пире» речь Диотимы из Мантинеи ведёт мысль по восходящей лестнице, вершиной которой является Абсолютная Красота, объект высшей любви. В «Республике» аллегория пещеры показывает Абсолютное Добро как объект мысли, достигшей высочайшей точки мира идей. Трудно определить в философии Платона точное отношение между идеей Красоты и идеей Добра. В доктрине Плотина, великого учителя александрийской школы, это отношение ясно: Добро — первопричина бытия, конечная цель восхождения души, объект высшей любви. Красота, поднимая душу над чувственными вещами, тревожит её и приносит смешанное удовольствие и печаль. Красота иногда отвлекает от Добра, как возлюбленный может заставить забыть отца, тогда как влияние Добра всегда мягко, чисто и спасительно. Поэтому Красота уступает Добру. Это одна из высших ступеней лестницы, которую должна взойти душа, но не её вершина.

Чтобы войти в тесное единение с Добром, первопричиной бытия, нужно подняться выше чувств, разума и сознания личного существования. Предписания по этому поводу те же, что в «Бхагавад-гите», за исключением некоторых материальных практик. Прежде всего, душа должна закрыть уши от внешнего шума и обратить внимание внутрь себя. Но недостаточно смотреть только на поверхность своего бытия — там она увидит лишь мир чувств и воображения; нужно спуститься в самые глубины себя, где найдётся Бог. Душа, достигая Бога, подобна гостю, который, рассмотрев украшения дома, перестаёт обращать на них внимание, увидев хозяина. Здесь хозяин — не человек, а Бог, и этот Бог не просто являет себя зрителю, но проникает в него и наполняет полностью. Душа тогда сбрасывает всякую форму, даже интеллектуальную, ибо любая форма — препятствие, которое нужно устранить, если она хочет, наконец, встретиться лицом к лицу с Добром, наедине с Ним.

В этом абсолютном сосредоточении вдруг появляется Бог; душа видит Его лицом к лицу и становится с Ним единым целым. Союз настолько тесен, что душа уже не ощущает своей отдельности от объекта любви: «Вся двойственность исчезла, они стали одним». Душа перестаёт ощущать своё тело и своё пребывание в теле; она перестаёт утвердительно воспринимать себя живой и человеческой, теряет даже сознание индивидуальности и становится Богом, так как слилась с универсальным Бытием. Она ощущает, но не осознаёт своих ощущений; самосознание исчезает, но остаётся чувство неизречённого блаженства. Экстаз, поглощение в Бога — это высшая ступень жизни души. Мудрец из Александрии достигает того же состояния, что и йог. Их представления о принципе вселенной, с которым объединяются в экстазе, различны, но психические черты экстаза одинаковы.

Особенность индийского мистицизма — поиск единства, понимаемого в особенно метафизическом смысле. В александрийской школе высшее единство конкретизируется идеей Добра. Это не значит, что эта идея чужда йогической доктрине, где мы уже отметили высокую моральность, но там она остаётся на втором плане; доминирует противопоставление единства и многообразия. В христианском мире природа Первопричины уточняется через идею творения, которой в античности не было. Принцип вселенной един, но его единство не абстрактно; это единство суверенной власти. Бог не просто Добро в неопределённом смысле, допускающем двусмысленность, Он есть, прежде всего, Добрый, Пастырь, чья доброта направляет и объясняет акт творения. Мы увидим, как мистицизм вновь появляется в новых условиях, созданных для человеческого духа с появлением Евангелия.

Святой Бонавентура написал короткий трактат, где изложено «Путешествие души к Богу» следующим образом:

Есть три ступени вознесения души к Богу:

- Первая ступень — созерцание Бога в чувственном мире. Небеса и земля являют силу и мудрость Творца.
- Вторая ступень — созерцание Бога в способностях человеческой души, созданной по Его образу, которые отражают этот образ в условиях, позволяющих существу быть подобным Создателю.
- Третья ступень — прямое созерцание Бога в бесконечности Его совершенств.

Иными словами, мы можем созерцать Бога вне себя, в себе и выше себя.

Святой Бонавентура, возможно вдохновлённый образом шести крыльев херувимов, покрывавших святой ковчег Иерусалимского храма, делит каждую из трёх ступеней восхождения души на две, всего шесть; но это деление несущественно для нашего исследования. Важно отметить, что святой Бонавентура признаёт: выше трёх ступеней восхождения, являющихся результатом деятельности человеческого разума, благочестивая душа может достичь состояния духовного и мистического восхищения, обладающего чертами экстаза. «Это состояние восхищения было даровано блаженному Франциску Ассизскому, который вошёл в Бога через экстаз созерцания и стал образцом совершенного созерцателя, как прежде был примером активного человека. Этот переход, если он совершенен, должен оставить позади все действия разума, перенести в Бога и полностью преобразовать в Нём всю привязанность воли».

Святой Бонавентура призывает читателей попытаться пройти этот путь, цитируя слова, приписываемые святому Денису: «Утверди́тесь на пути мистических созерцаний и оставьте в стороне свои чувства и умственные операции, вещи чувственные и невидимые, то, что подобно небытия, и вознеситесь настолько, насколько сможете, к Богу, которого не знаете, Который выше всякой сущности и всякого знания. Отделяясь и освобождаясь от всего, полностью и без остатка отдавая свою душу самому себе и всему остальному, вы подниметесь к сверхсущественному лучу божественной тьмы, тьмы, чья глубокая мрачность превосходит свет самой яркой свечи». Вот экстаз, который вновь появляется в христианском мире так же, как он проявлялся в Индии и Александрии. Эти три примера, к которым легко можно добавить и другие, достаточно, чтобы попытаться понять, насколько это возможно, природу этого психического явления.

Ему можно приписать пять основных характеристик:

1. Экстаз требует подавления всех ощущений, всякой внешней активности, любого элемента рассудочного мышления.
Душа, сосредоточенная в себе, в конце концов, теряет сознание собственного «я» и оказывается в состоянии сверхъестественного единения с принципом вселенной, с Богом, если дать этому слову достаточно широкое значение, включающее объект поклонения Кришны, а также Бога у мусульман, иудеев и христиан.

2. Обычно экстаз рассматривается как привилегия, дарованная немногим посвящённым.
Известная мистичка мадам Гийон утверждала, что каждый может достигнуть этого состояния, но более распространено мнение, что это не благодать, доступная всем, а «тайная и загадочная милость, известная только тому, кто её получил».

3. Экстаз в условиях нынешней жизни имеет исключительный характер.
Это предвкушение более высокого образа бытия, чем земная жизнь; луч вечности, пронизывающий тучи времени. Такая мысль характерна не только для христианских мистиков. Плотин утверждал, что блаженство экстаза здесь, на земле, — лишь вспышка,

светящаяся время от времени в тьме чувственной жизни, а для чистых душ оно станет их вечным уделом после смерти.

4. Экстаз — это невыразимое состояние, так как он устраняет всякое различие понятий и даже сознание.
Мысль и речь не могут передать его сущность. Святая Тереза в своей автобиографии рассказывает о многих видениях и предчувствиях, данных ей сверхъестественно и которые она может описать, но об экстазе говорит так: «Так велика разница между светом этого божественного пребывания и светом земным, что свет солнца кажется темнотой… Ни одно слово не сможет выразить эту сладость и наслаждения».

Незадолго до смерти матери святой Августин вел с ней знаменитый разговор на берегах Италии, который запечатлён кистью Ари Шеффера. Разговор был о жизни, превосходящей время, жизни, в которой нет последовательности, нет «до» и «после», нельзя сказать, что она была или будет, — есть лишь настоящее, ибо она вечна. Затем Августин пишет: «Пока мы говорили о вечной жизни и всей душой к ней стремились, мы почти коснулись её в один миг острым пронзением наших сердец; затем, вздохнув и отказавшись от этого предвкушения духа, мы должны были вернуться к шуму слов, к слову, которое начинается и кончается». Эти слова сохраняют память об экстазе, который на мгновение вывел святую Монику и её сына за пределы обычного мышления. Но слово, которое начинается и кончается, слово, выражающее последовательность рассудочных мыслей, неспособно передать состояние, обладающее характеристиками вечности.

Экстаз, предполагающий прекращение обычной работы ума, — это состояние чистого чувства, чувства, чуждого мысли. Вероятно, лучше всего это можно понять через опыт людей с глубоко музыкальной природой, которые ощущают, будто их уносит за пределы себя магия звуков. Если спросить их перевести испытанные эмоции в отдельные мысли, они сочтут вас настоящим профаном в области искусства.

5. Экстаз вызывает временное исчезновение сознания.
Оставшееся воспоминание — это чувство интенсивной радости, крайнего блаженства. Радость, блаженство, сладость, наслаждения — такие выражения часто встречаются у мистических писателей. После смерти Паскаля в его одежде нашли маленький свиток с надписью: «23 ноября 1651, с десяти тридцати до полуночи примерно: Огонь! Радость, радость, радость и слёзы радости». Это воспоминание о времени экстаза. Остальная часть текста содержит решения, принятые автором после одного из значимых событий его жизни, которые он хотел сохранить в памяти, в амулете.

Яков Бёме пережил в жизни четыре экстаза особой важности; он описывал это состояние как «время, проведённое в свете и радости». Таковы характеристики экстаза. Если считать их сущностью мистицизма, мы придадим этому часто плохо определённому и разнообразно употребляемому термину точное значение. Какова связь такого понимания мистицизма с философией? Чтобы ответить, надо различать два уровня доктрины, один из которых представляет «невинный» мистицизм, другой — несомненно, опасный.

Начнём с первого. Невинный мистицизм рассматривает экстаз как феномен, который можно добавить к естественным функциям человеческого разума, не уничтожая их и не умаляя их ценности. Это способ единения с Богом, который, как бы тесен он ни был, не уничтожает различия между творением и Создателем. Как говорил святой Бонавентура, это «тайная милость». Но для святого Бонавентуры эта тайная милость — вершина лестницы, по которой душа поднимается к Богу; она не должна пренебрегать ни созерцанием природы, которая проявляет совершенства Творца, ни созерцанием человеческого духа, где отражается Его образ. Святой Мартин, прозванный «неизвестным философом», признаёт

моменты экстаза, когда наша собственная активность исчезает, уступая место действию божественного, единственно действующего в нас. Однако в период, когда он опубликовал несколько своих важнейших трудов, он участвовал в диспуте в Нормальных школах, защищая против профессора Гарата, верного ученика Кондильяка, различие между способностями духа и ощущениями, тогда как Гарат стремился свести всё человеческое познание к ощущениям. Его даже обвиняли в платонизме, картезианстве и малебраншизме.

Мистик Мартинес Паскуалис, учитель святого Мартина, высказывает твёрдую позицию духовности в вопросах свободы воли и происхождения зла. Одним из оснований учений Якова Бёме является принцип, что «воля — основа жизни и существования, а жизнь, в свою очередь, в свободе находит своё назначение и причину быть». Мистический уклон его мысли не мешает ему иметь, как доказал месье Бутру, очень позитивную философию, которую серьёзное изучение выделяет из путаницы абстрактной теологии, фантастической поэзии и мистических излияний. Эта философия утверждает, что личность в её совершенстве — свобода — является существенной чертой как божественного Духа, так и духа человека. Бёме отвергает всякий фатализм, признаёт свободу воли, ограничивая её лишь тем, что человек ответственен за свою решимость, а не за мотивы, побуждающие его разными способами.

Вот писатели, которые принимают феномен экстаза, но не отказываются при этом искать с помощью разума решение великих вопросов, волнующих человеческий дух. В рамках таких границ мистицизм ничуть не противоречит философии. Напротив, он предлагает науке ценные данные. Чтобы в этом убедиться, нужно отличать субъективную сторону вопроса от объективной и рассматривать феномен психики, по крайней мере временно не задаваясь вопросом о природе бытия, с которым связано мистическое единение. Экстаз — явление, о котором веками сообщают во все эпохи истории и во всех уголках Земли. Было бы легкомысленно или предвзято игнорировать такой важный факт. Даже те, среди которых нахожусь и я, не имеющие личного опыта состояния, которое, как говорит «Подражание Иисусу Христу», «не известно всем», сталкиваются с многочисленными и согласованными свидетельствами, которые обязательны к вниманию каждого серьёзного философа.

Экстаз сначала представляет собой предмет физиологического исследования. Правда, мистики утверждают, что сущность этого явления в том, что дух, чуждый всяким ощущениям, отделяется от тела. Но сама эта отделённость неизбежно имеет физиологическую основу. Особенно это видно из материальных предписаний в Индии для человека, стремящегося стать настоящим йогом. Современная наука спросит: что при этом происходит в мозговой субстанции? Даже если предположить, что дух отделяется от тела, какова телесная природа этого отделения? Возможно, этот вопрос неразрешим, как многие другие вопросы о способе соединения двух природ человека, но его стоит обозначить. Затем экстаз даёт материал для психологических исследований. В отношениях человека с объектом его культа психология должна отметить особое чувство, которое не имеет иного объекта, кроме божества.

Когда Бога называют всемогущим, мудрым, добрым, ему приписывают качества бесконечности, которые встречаются и в других контекстах и вызывают чувства, применимые и к другим объектам; но принцип вселенной, как Он понимается как высшее Единство, единственный источник всех существ, в мышлении получает особую характеристику, присущую только Ему, и пробуждает чувство, направленное исключительно к Нему — чувство поклонения. Завершая свою третью Медитацию, в которой он доказал существование Бога, Декарт пишет: «Но прежде чем я перейду к рассмотрению других истин, которые можно из этого извлечь, кажется уместным немного задержаться на созерцании этого совершенно совершенного Бога, взвесить спокойно Его дивные атрибуты; рассмотреть, восхищаться и поклоняться несравненной красоте этого великого света,

насколько позволит сила моего ума, который отчасти ослеплен ею. Ибо вера учит нас, что высшее блаженство иной жизни состоит в созерцании божественной мощи, так же мы уже сейчас испытываем, что подобное размышление, хоть и несравненно менее совершенное, дарит нам наибольшее удовлетворение, способное быть в этой жизни».

После размышления философ предаётся поклонению, и это поклонение вызывает своего рода изумление. Это изумление очень близко к экстазу, и связь между экстазом и поклонением — интересный предмет высокой психологии. Экстаз также заставляет психолога отметить в функциях человеческого духа поиск единства — глубочайшую потребность разума, основу всей серьёзной философии, проявляющуюся с огромной силой в индийском мистицизме. Так же важна и идея бесконечности, тесно связанная с понятием высшего единства — идея, которая, как сказал господин Пастер в своей речи в Академии Франции, «имеет двойственный характер: навязывается нам, оставаясь непостижимой, и перед ней остаётся лишь преклониться». Таким образом, как я уже говорил, существует мистицизм, который не только не противоречит философии, но и даёт ей ценные данные, ставит перед наукой вопросы большого интереса.

Теперь перейдём к характеристикам опасного мистицизма: Если рассматривать экстаз как мимолётное состояние, как милость, дарованную благочестивым душам, которые на время освобождаются от суеты жизни, входят в покой, восстанавливают силы, то жизнь может идти своим обычным ходом; но мистик, считающий, что экстаз может стать частым, обычным состоянием, впадает в квиетизм. Квиетизм — учение, которое учит, что духовное совершенство заключается в полном бездействии души. Тогда единение с Богом противопоставляется отношениям человека с ближними; Бог, которому поклоняются, — Бог, который изолирует. Святой Бонавентура призывает нас созерцать совершенства Творца в природе и человеке. Квиетизм устраняет ступени духовной лестницы и предлагает человеку отдыхать в Боге так, чтобы это отделяло его от человечества. Книга «Подражание Христу», полная богатейших сокровищ благочестия, в этом отношении небезопасна. Там читаем: «Когда ты смотришь на тварей, взор Творца уходит от тебя».

Хорошо, если душа время от времени отрывается от мира и его забот, чтобы соединиться с Создателем в молчаливом акте поклонения; без этого благочестие чахнет, жизнь рассеивается и упрощается. Но душа не может соединиться с Создателем, узнавшимся ею как Бог любви, без того, чтобы этот Бог — Отец всех — не послал её применить полученные силы на служение ближним. Таким образом, внешняя деятельность требует внутренней жизни молитвы и общения с Богом, но внутренняя жизнь теряется, если, превращаясь в экстаз и бесплодное созерцание, она остаётся непродуктивной. Мистическая любовь, когда она стремится отделить мысль о Боге от мысли о Его творениях, удаляется от духа Евангелия. Она вступает в противоречие с торжественным и многократно повторённым утверждением Иисуса Христа и Его апостолов, что любить Бога — значит хранить Его заповеди.

Любовь к Богу в христианском глубоком смысле — это не переменчивое настроение чувств, а постоянное направление воли, твёрдое желание исполнять волю Творца; и эта воля, проявление высшей любви, наиболее полно выражена в законе любви. Тот, кто пожелал, чтобы обращаясь к Богу, мы называли Его не «мой Отец», а «наш Отец», не думал, что смотреть на творения — значит терять взор на Творца. Тот, кто молится общему Отцу, неразрывно соединяет в своих просьбах и мысли о ближних, и о Господе вселенной. В Римской церкви существуют созерцательные ордены, например, кармелитские монахини, которые живут в абсолютном уединении и без видимых связей с людьми. Возможно, именно там может возникать злоупотребление, делающее мистицизм опасным. Возможно, что некоторые кармелитские монахини, стремясь к мистическому единению с Богом, думают лишь о себе и своём личном спасении. «Стремясь выйти из себя, чтобы искать Бога,

человек рискует слишком заняться собой». Это камень преткновения, на который указывал Фенелон.

Но это злоупотребление религиозной жизнью не даёт основания осуждать её вообще. Чтобы понять такой чисто созерцательный образ жизни, нужно взглянуть с точки зрения тех, кто его принимает, и попытаться мысленно встать на их место. Только на первый взгляд эти замкнутые женщины живут без связи с человечеством. Мысль о ближнем тесно связана с их молитвами. Они верят в силу молитвы; они молятся за тех, кто не молится; просят благословения Божьего для множества людей, которые сами не умеют просить. В глазах тех, кто не разделяет их веру, они могут казаться праздными, но они считают, что совершают энергичное служение ближним. Здесь не стоит оценивать ценность их убеждений, нужно лишь попытаться их понять.

Квиетисты часто подвергались подозрениям в аморальности. Считалось и говорилось, что их мистическая любовь к Богу порой скрывает любовь иного рода. Мастер Экхарт, знаменитый доминиканец XIII века, считается основоположником спекулятивного мистицизма в Германии. Он имел большое влияние на умы ряда женщин; его обвиняли в непристойных отношениях с ними. Эти слухи дошли до главы его ордена, который распорядился провести расследование, по результатам которого Экхарт был признан невиновным. Госпожа Гийон, узнав о распускаемых слухах, потребовала судей, которые одновременно оценили бы её нравственность и её учение. Чистота её поведения была признана всеми беспристрастными людьми. В этих двух случаях, и, вероятно, во многих других, подозрения оказались несправедливыми. Но какова причина их частого повторения? Нужно согласиться с господином Бушитте, что духовное возвышение мистиков обычно оберегает их от грубых искушений и предохраняет от чувственных отклонений; однако следует признать, что привычка приостанавливать функции воли, интеллекта и морального сознания может быть очень опасной, и душа, приведённая к полному состоянию пассивности, рискует поддаться влияниям, не исходящим от Святого Духа.

Самым известным представителем современного квиетизма был Молино, который учил, что душа, соединённая с Богом в состоянии совершенной созерцательности, остаётся совершенно чуждой чувственным расстройствам, которые не могут её достичь. Его обвиняли в том, что из его учения вытекают очень плохие практические последствия. Современный натуралист писал: «Ничто так не разрушает мораль человека, как эта опасная иллюзия, что дух поднимается в высший мир посредством мысли и созерцания, давая телу полную свободу погружаться в чувственность». Таким образом, в практике мистицизма могут быть причины для некоторых оправданных подозрений, хотя многие из них несправедливы. Я говорю об оправданных подозрениях, потому что есть и другая их часть — необоснованная: враждебность ко всякому более яркому проявлению религиозного чувства.

Теперь рассмотрим опасности, непосредственно связанные с предметом моего исследования. Экстаз кажется состоянием чувства, абсолютно бесплодным для действия и мышления, поскольку приостанавливает мышление и волю — его основную характеристику. Однако история показывает, что и в Индии, и в упадке Александрийской школы мистицизм породил теургию (белую магию) — способность вызывать действие благотворных богов, и герметизм — науку, которая не относится к Богу (теологии), а исходит непосредственно от Бога. Это явление требует объяснения. В пределах христианских верований в их истинном содержании экстаз — это форма единения с Богом, которая сохраняет различие между творением и Творцом. В учении, лежащем в основе теорий Индии и Александрийской школы, экстаз не является единением, а идентификацией души с Богом. Индивидуальные существа — это лучи, исходящие из вечного света, которые через экстаз возвращаются в свой источник. В состоянии экстаза душа отождествляет себя с субстанцией Бога, чувствует себя Богом. Тексты в этом отношении точны. Отсюда вытекают два следствия: Выйдя из

экстаза, душа, признавшая свою божественную природу, оказывается в состоянии, превосходящем все законы природы; у неё появляется сверхъестественная сила, проявлением которой является теургия.

В поздний период Александрийской школы последователи Плотина «не только оправдывали и терпели, но и рекомендовали и практиковали самые странные суеверия, спиритические вызывания, практики колдовства, магии, теургии». Это первое следствие вырождающегося мистицизма. Вот второе. Душа, по своей божественной природе, носит в себе все тайны вселенной. Разум, когда он уже не затуманен чувствами и функциями низших способностей, когда он опускается в свои глубочайшие глубины, узнаёт в себе Бога, то есть становится высшим разумом. «Чтобы познать всё, ей нужно лишь заглянуть внутрь себя; универсальное знание сводится к сознанию». Эти мысли могут привести к философской системе, подобной Гегелевой, которая претендует вывести всё человеческое знание из одного лишь логического анализа мысли. Таким образом, мистицизм превращается в рационализм; но именно по этому пути не идут сторонники экстаза. Они не стремятся вывести науку из сознания трудолюбивой работой мысли; у них есть непосредственные интуиции, достаточные для них, личные откровения, рождающиеся из их отождествления с Абсолютным Бытием; они сами являются источником истины.

Это претензия противопоставляет их либо доктринам традиционной религии, либо философским исследованиям. Те, кто просветлены, потому что непосредственно участвуют в источнике света, частью которого являются, не нуждаются во внешнем учении истины. Именно поэтому, когда мистицизм доходит до крайних пределов, когда он отменяет существенное различие между творением и Творцом, он вызывает осуждение религиозной власти. Церковь простила святой Терезе несколько двусмысленных высказываний; святая Екатерина Генуэзская писала: «Я больше не нахожу себя, нет другого меня, кроме Бога»; она, однако, была канонизирована. В этих словах, а также в некоторых рискованных выражениях святой Терезы видели лишь проявление законного поклонения, выраженного, правда, в языке, допускающем ложное толкование. Но когда Экхарт формально утверждал, что «человек может достичь единения с Богом и преобразиться в Него, так что он теряет своё существо и личное сознание в божестве, становясь Богом», Церковь его осудила. Этот индоевропейский пантеизм не мог легитимно проникнуть в христианское богословие.

Если мистицизм в своём чрезмерном проявлении противопоставляет себя традиционным доктринам положительных религий, он также приходит к отрицанию ценности философских исследований. Какое дело человеку, преобразованному в Бога посредством экстаза, озарённому не внешним светом, а светом очага, частью которого он является, до трудолюбивых размышлений? Мистик всегда склонен пренебрегать поисками разума, которые в его мышлении могут дать лишь ошибку или неполные и низшего порядка истины. Плотин особенно выделяет науку как одну из тех вещей, которые душа, достигшая мистического единения, считает презренными, и добавляет: «Душа больше не придаёт значения мысли, которую прежде восхищалась, ибо мысль — это движение, и душа желает не иметь его». Однако это не помешало философу много думать, много писать и заниматься наукой, которую экстаз научил его считать презренной. Это была для него уступка требованиям мирской жизни, аналогичная той, которую делал Кришна, излагая возвышенное учение и приказывая действие как долг для душ, связанных с телом. Так же, как действие воли для мудреца Индии — средство перестать хотеть, работа мысли для Плотина — средство перестать мыслить. Это как лестница, которую срывают после подъёма.

Последовательный скептик должен молчать, так как он рассуждает, отрицая ценность разума, попадая в противоречие, отмеченное Эпиктетом. Последовательный мистик тоже должен молчать, поскольку он заявляет, что экстаз — невыразимое состояние. Герсон,

выступая, как и святой Бонавентура, против злоупотреблений схоластикой, пишет: «Мистическая теология не нуждается ни в науке, ни в литературе; она питается внутренним опытом и добродетелями, а не спекуляциями; она исключает любое рассуждение, любую собственно мысль». Как понять теологию или изложение доктрины, которые не используют ни рассуждений, ни мысли в собственном смысле?

Я предполагаю, что есть мистики, которые молчат и в религиозном молчании наслаждаются блаженством экстаза. Они не занимаются философией; они не нападают на неё, не презирают её — они её игнорируют. Другие же говорят, пишут и, занимаясь фундаментальными проблемами человеческого духа, относят себя к философам, считают эти проблемы нерешаемыми в области разума и направляют своих слушателей и читателей к непосредственным интуициям, возникающим из отношений индивидуальных духов с Верховным Духом, к которым личное мышление должно пребывать в состоянии пассивности. Не нужно долго размышлять, чтобы понять опасность такого состояния духа. Если вырожденный мистицизм открыл дверь теургии с её обилием суеверий, тот же мистицизм открывает дверь теософии, которая всегда рискует принимать фантазии воображения, иногда расстроенного, за сверхъестественные интуиции абсолютной истины.

М. Алексис Бертран писал: «Я называю философским мистицизмом систему, которая, утверждая, что человеческий разум в нормальной работе своих способностей неспособен подняться к высшим истинам, даже в их естественном порядке, прибегает к сверхъестественному принципу, интуитивному или откровенному, который в этой точке зрения становится единственным источником всякой уверенности». Отказать разуму во всякой власти достигать высших истин и сделать откровение единственным источником уверенности — это традиционализм. Отказать разуму во всякой власти достигать высших истин и сделать источником всякой уверенности последствия экстаза — это мистицизм. Эти две доктрины сильно противоположны и взаимно исключают друг друга. Тем не менее не без причины М. Бертран сближает их. В их очень ярком противостоянии они имеют общее отношение к философии. Они вовсе не отрицают реальность объекта философии: Первое Существо, высшее Единство, Бога; но заявляют, что разум неспособен постичь и определить этот принцип. Это две отрицательные философии.

М. Пелисье точно отмечает, как и М. Бертран, отрицательный характер мистицизма, определяя его как «доктрину, которая позволяет человеку достигать знания лишь через экстаз или прямое общение с Богом», и справедливо замечает, что мистик, подобно традиционалисту, использует скептицизм как оружие для утверждения своей доктрины. В итоге: следует различать два уровня мистицизма. Один — невинный, дающий свободный ход мысли и, вместо того чтобы отрицать науку, дающий ей материал для интересных исследований. Другой — опасный по многим аспектам: он склонен развращать мораль, недооценивает ценность разумных поисков и противопоставляет себя науке.

Первый, который единственно легитимен в философских построениях, когда мысль теистична, сохраняет существенное различие между творением и Творцом, ценность и долговечность человеческой личности. Второй основан на доктрине, которая рассматривает высшие отношения души с Богом не как союз, а как подлинную идентификацию. Эта доктрина легко ведёт к мысли, что Бог существует один, а индивидуальные существа — иллюзия, происхождение которой трудно объяснить, но которую разрушает истинная наука. Это пантеизм, если понимать под этим термином не утверждение, что всё, то есть мир, есть Бог, а утверждение, что Бог есть всё, а мир — пустое видение. Эта мысль, кажется, лежит в основе главных философий Индии; у греков же она принадлежала древнему Пармениду.

ЭКЛЕКТИЗМ

Эклектизм, в смысле, соответствующем его этимологии, состоит в том, чтобы выбирать из всех систем то, что считается истинным в каждой из них. Если эклектизм рассматривается не как учение, а как установка мышления, то ему можно только рекомендоваться. Это практическое применение совета, данного апостолом святым Павлом жителям Фессалоник: «Проверяйте всё, держитесь того, что хорошо» (1Фес. 5:21). Есть узколобые умы, делающие из своего мышления закрытый горизонт, за пределами которого они ничего не подозревают. Когда такие люди получают власть, она становится общественной опасностью, потому что они слепо следуют исключительным принципам, заслоняющим для них целую часть требований общественной жизни.

Когда они занимаются философией, их движет системный дух — склонность поспешно формулировать и упрямо отстаивать преждевременные синтезы, лишённые серьёзной аналитической базы; они не замечают или искажают факты, чтобы вложить их в узкие рамки своего мышления. Ничто не более противоположно истинному философскому духу, первый признак которого — общность. Поиск системы — сущность самой философии, а системный дух — её бич. В истории человеческой мысли слишком много узколобых умов; но там есть и мудро эклектичные умы, и среди них я приведу двух самых выдающихся.

Когда христианская наука начала формироваться, некоторые Отцы Церкви, ослеплённые блеском нового света, принесённого миру, видели в сочинениях мудрецов язычества только зло и тьму. И по сей день есть религиозные писатели, чьё мышление столь далёко от истины и свидетельств истории. Однако самые авторитетные христианские авторы не разделяли этой ошибки и утверждали, что в мудрости греков есть элементы истины, которые христианская наука должна признать и использовать. Климент Александрийский громко провозглашал ценность такого эклектизма. Он писал: «Хотя истина, заключённая в греческой философии, лишь частична, тем не менее, она — истина». Вот утверждение; а вот практическое следствие: «Почему бы нам не извлечь пользу из заповедей мудрости и справедливости, которые мы находим у языческих писателей?»

Чтобы понять происхождение и значение этого эклектизма — того, что был у святого Иустина, затем у святого Климента и позднее у доброй теологии, — нужно понять учение о Логосе или Божественном Слове. Для святого Климента и других Отцов, разделявших его взгляд, Иисус Христос был воплощением Логоса, полнотой света и истины. Логос — разум, в котором участвует всё человечество, солнце разума. Это солнце, заслонённое тучами страха, всё же пробивало своими лучами тьму язычества. Эти лучи исходили от Вечного Христа, их источника; это была заря, которая должна была уступить место полному свету. А заря рождается от солнца, а не солнце от зари. Таким образом, истины, признанные мыслителями язычества, имели своим источником Божественный Логос, полностью воплощённый позднее в лице Человека-Бога, Иисуса из Назарета. Эклектизм Отцов Церкви имел религиозный характер; второй пример будет более философским.

Лейбниц, «Аристотель» современности, занимался почти всеми науками и оставил множество ярких следов в различных из них. Его по существу энциклопедический ум уберегал его от узости системного мышления; поэтому в исторических трудах по философии отмечают его эклектизм. Он любил признавать везде, где находил, следы истины. Он одобрял схоластиков, которые, по его мнению, были слишком забыты и несправедливо обижены, за то, что «старались полезно использовать для христианства всё приемлемое в языческой философии». За два года до смерти, в 1714 году, подводя итог своим трудам, он писал: «Истина более распространена, чем думают; но она часто замаскирована, и очень часто — окутана и даже ослаблена, искалечена, испорчена добавлениями, которые её портят или делают менее полезной. Обратив внимание на эти следы истины у древних или,

говоря шире, у предшественников, можно извлечь алмаз из грязи и свет из тьмы». Вот определение доброго эклектизма, сформулированное умом высочайшего класса.

Это ценное свойство мышления подвержено злоупотреблениям. Поиск доли истины во всех доктринах может привести к игнорированию существенных различий и к попытке примирить несовместимое. Тогда эклектизм вырождается в синкретизм. Синкретизм — это некритический эклектизм, который соединяет разные, даже несовместимые системы. Слово «эклектизм» происходит от греческого глагола, означающего «выбирать». Слово «синкретизм» — от другого греческого глагола, означающего «объединять по образцу критян». Вот как эти термины объясняются: иногда города Крита объединялись против общего врага, не отказываясь при этом от своих враждебностей. Отсюда применялось слово к объединению противоположных систем.

Яркий пример этого явления встречается в Александрийской школе. Борьба с христианством была одним из её ключевых признаков. Пока монотеизм евреев оставался ограниченным узкими пределами Израиля, древний мир не опасался его. Но пришло время, когда евреи распространились по Римской империи и привели к познанию и поклонению Единому Всесильному Богу ряд обращённых. Затем Иисус из Назарета, покинув этот мир, повелел ученикам учить все народы. Павел из Тарса проповедовал Евангелие Христа в крупнейших центрах древнего мира: Коринфе, Афинах, Риме, и христианство быстро распространялось. Древний мир почувствовал угрозу и принял энергичные меры обороны. Пока императоры проливали кровь мучеников, философы и любители греко-римской литературы объединялись, чтобы противостоять нашествию учения Распятого.

Их положение было трудным, потому что, несмотря на разногласия христианства по второстепенным вопросам, проповедь Евангелия предлагала внушительное единство в решении главных проблем человеческого духа. С языческим же миром дела обстояли иначе: противоречивые, враждебные доктрины вызвали жаркие споры между школами, породившие скептицизм. Душа человека не может найти в сомнении удовлетворение своих глубочайших нужд, и скептицизм открыл дверь проповедникам христианской веры. Что сделали александрийцы? Они попытались предпринять мощные усилия, чтобы объединить все древние учения в единство, способное противостоять единству нового учения. Их первой задачей было максимально смягчить различия между доктринами Платона и Аристотеля, примирить сторонников этих конкурирующих школ, выявляя общее в теориях двух величайших афинских метафизиков.

Они пошли дальше, стараясь включить в свою философию не только доктрины Лицея и Академии, но и стоиков, элеатов и пифагорейцев. Однако, похоже, они остановились перед материализмом и не пытались включать его в создаваемое ими единство. Демокрит и Эпикур не были допущены в их пантеон. Это уже было нелёгкое дело; александрийцы взялись за ещё более трудную задачу. Одной из ключевых черт их школы было введение в греческую мысль влияния Востока, что мистицизм Плотина наглядно подтверждает. Объединить созерцательный дух Индии с активной и свободной мыслью Греции — задача непростая, хотя система Парменид могла служить для этого инструментом. Но и это ещё не всё — оставалась очень трудная задача: Для установления единства языческого мира было недостаточно примирить философские школы, нужно было примирить философию и религию. Эти два проявления человеческой мысли находились в Греции в состоянии порой яростной борьбы. Ксенофан говорил о богах мифологии с кровавой иронией. Обвинение в непочтительности было одной из причин осуждения Сократа. Подобное обвинение вынудило Аристотеля уйти в изгнание, чтобы не пополнить список мучеников философии.

Как объединить в одном учении возвышенные тенденции философии и малоутешительные истории богов мифологии? Вот приём, которым воспользовались александрийцы для

решения этой трудной задачи: они утверждали, что истории богов нельзя понимать буквально, что это аллегории, символы, мифы, смысл которых нужно раскрывать духовно. Они учили, что «чем невероятнее и чудеснее аллегория, тем больше она призывает не останавливаться на рассказанном, а искать скрытый духовный смысл». Так александрийцы пытались отрицать антагонизм философии и религии и смогли собрать в одних храмах для общего культа народ и небольшую элиту мудрецов. Их учение возглавило трон при императоре Юлиане, который «старался возродить все нити древней философской культуры, чтобы противопоставить их в совершенном согласии чуждой и нетерпимой религии».

Плотин, величайший из философов Александрийской школы, имел очень характерную систему. Здесь не место подробно рассматривать его доктрину; задача была показать, как в интересах религиозной борьбы эклектизм александрийцев выродился в настоящий синкретизм. В стремлении — невозможном для достижения — противопоставить единству христианской доктрины единство языческого мира, они пришли к отрицанию самых явных различий, к попыткам примирить несовместимые элементы. Эклектизм, который не вырождается в синкретизм, рассматриваемый как установка ума признавать истину везде, где она есть, имеет большую ценность; но это не тот эклектизм, который считается философской системой.

В новое время Виктор Кузен был тем, кто в одном из периодов своей научной деятельности дал своей доктрине название «эклектизм». Он ярко изложил это в вступительной речи к своему курсу в 1817 году, а в 1829 году сформулировал свою мысль так: «Сегодня философия имеет лишь три варианта: либо отречься, отказаться от независимости и вернуться под власть старой авторитетности — возвратиться в Средневековье; либо продолжать метаться в круге изношенных систем, которые взаимно разрушаются; либо, наконец, выделить истину, содержащуюся в каждой из этих систем, и составить философию, превосходящую все системы, которая господствует над всеми ими, не будучи ни одной из них, но самой философией в её сущности и единстве».

Объявив первый путь невозможным, а второй пагубным, автор описывает третий — который он выбирает — так: «Быть справедливым ко всем системам, не быть обманутым ни одной из них; изучать все, вместо того чтобы следовать за одной из них безоговорочно, привлечь все под своё знамя и вести их в поисках и завоевании истины. Это стремление не отвергать никакую систему целиком, а принимать из каждой только то, что истинно и добро, и потому устойчиво — одним словом, это эклектизм». Высказывание Кузена звучало ярко и вызывало бурные аплодисменты, когда он излагал эту суть. В этой идее было что-то притягательное: генерал философии, философ высочайшего класса, собирающий под своим знаменем Фалеса и Пифагора, Демокрита и Парменида, Аристотеля и Платона, Бэкона и Декарта, Малебранша и Спинозу, Локка и Лейбница, ведущий эту армию, используя её силы, не принимая слабостей, на завоевание доктрины, которая не была бы «этой или той философией», а самой философией в её сути и величественном единстве.

Чтобы оценить эту концепцию, нужно сделать два предварительных замечания. Во-первых, нужно различать в произведениях философа изложение его системы и мысли, которые не входят в систему. Автор ложной системы может иметь рядом с ней правильные и полезные взгляды. Это говорит о его уме, но не свидетельствует в пользу самой системы. Во-вторых, иногда в изложении даже ложной системы можно найти истинные утверждения; но вместо того чтобы приписывать их системе, нужно внимательно проверить, не противоречат ли они ей. Например, Кондильяк категорически утверждает несуществование свободной воли, понимая её как «способность делать то, что не делаешь, и не делать то, что делаешь». Это вовсе не значит, что кондильякизм благоприятствует идее свободы; наоборот, нужно

спросить, не противоречит ли признание свободы воле теории ощущений, на которой основана его система.

Другой пример: Герберт Спенсер утверждает, что социальная эволюция подчиняется законам, определяющим её общий ход, но «возможно нарушить этот ход, задержать или изменить его», и добавляет, что при нарушении могут быть нанесены непредсказуемые повреждения. Это правильный взгляд, схожий с мыслями Гизо, что «историю не творят только люди; у неё есть свои законы, но люди — активные и свободные субъекты, которые влияют на историю и несут за это ответственность». Однако Спенсер в самой теории отрицает реальность свободной воли. Как тогда понять возможность нарушать ход эволюции? Если свободы нет, как объяснить причину вреда? Здесь явное противоречие между идеей необходимой эволюции и утверждением относительной свободы.

Чтобы оценить эклектизм, важно разделять две вещи: ценность отдельных мыслей в трудах философа и ценность его системы. Никогда не следует делать из первого вывод о втором. С этим сказанным, приступим к рассмотрению доктрины Виктора Кузена. Он признавал четыре великие философские системы: сенсуализм, идеализм, скептицизм и мистицизм. По истории духа он утверждал, что человек не создал других, а по психологии — что он не может их создать. Эти четыре системы исчерпали себя в противостояниях друг с другом. Месье Жуффруа, оценивая работы Кузена, отмечал, что начало XIX века ознаменовало время, когда не было новых путей, и нужно было только научно упорядочить уже открытые истины, освободив их от ошибок, с которыми они были смешаны.

Чтобы понять значимость труда Виктора Кузена и справедливо оценить его вклад, нужно вспомнить, в каком состоянии была французская философия после революционных кризисов и войн, которые отделили родину Декарта от интеллектуального движения Европы. В Нормальных школах, основанных Конвентом, студенты могли раз в неделю обсуждать лекции профессора. Гара, бывший министр Конвента, позже сенатор и граф империи Бонапарта, преподавал философию. Он преподавал доктрину Кондильяка, считая ощущение единственным источником знания. Сен-Мартен выступил, утверждая, как указано в обсуждении мистицизма, что в человеке есть способность к разумению, не исходящая из ощущения.

Профессор ответил: «Для меня главное сказать, что учение, в котором предполагается, что наши ощущения и идеи — разные вещи, это возрождение платонизма, картезианства и малебраншизма. Было бы ужасно, если бы эти идолы проникли в Нормальные и Центральные школы. Тогда вся хорошая философия была бы потеряна, все научные прогрессы остановлены. Потому считаю священным долгом для профессора аналитики относиться к этим идолам с должным пренебрежением». Сен-Мартену пришлось сесть, будучи вполне убеждённым платонистом, картезианцем и малебраншистом лишь за то, что осмелился утверждать, что ощущение — не единственный источник знания; большинство слушателей разделяли мнение профессора.

Диалог между Гара и неизвестным философом — поучительная страница в истории философии; он характеризует целую эпоху. Полезно это помнить: в начале нашего века во Франции «платонизм» был ругательным словом, а сказать философу, что он идёт по стопам Декарта, считалось оскорблением. Как же французская философия вышла из этого пренебрежения прошлым и невежества относительно трудов, совершённых за её пределами? Как она пришла к пониманию, что доктрина Кондильяка — не последнее слово человеческого разума? Различные труды подготовили умы к изучению истории философии и расширили их кругозор. Вильер и мадам де Сталь открыли глаза на Германию; Руае-Коллар познакомил с ценными трудами шотландцев; де Жеранд, несмотря на влияние

Кондильяка, которому он частично поддавался, писал историю систем с благородными взглядами и беспристрастностью, которые бы возмутили Гара.

Но то, что было просто тенденцией, Виктор Кузен превратил в одно из главных свойств интеллектуального движения: исторические знания проникали во французскую философию, и он изливал их там потоками; с простых проблесков его пылкое слово превратило свет в ослепительный свет. Этот свет, который он излучал вовне, рос и в его собственном уме в ходе работы. Он говорил в одном из первых своих курсов: «Наконец, вот два гения (Бэкон и Декарт). Со времён Платона и Аристотеля промежуток заполняют либо выдающиеся умы, либо монахи». В этом пренебрежительном суждении о конце греческой цивилизации и средневековья слышны предубеждения XVIII века. Кузен не мог бы так говорить после того, как издал Прокла и Абеляра и участвовал в решении Академии об открытии конкурса по святому Фоме, который принес нам прекрасный труд г-на Журдена. Последнему из великих историков философии — немцу Генриху Риттеру — было уготовано должным образом осветить влияние христианской проповеди на ход мысли. Святой Августин был очень умён, а святой Фома — монах; но теперь нет серьёзного исследователя истории философии, который мог бы обойтись без учёта их значительного вклада.

С всё более широкими взглядами Виктор Кузен стал восстановителем истории философии во Франции. Он способствовал больше всех тому, чтобы умы получили импульс, который породил и продолжает порождать множество ценных трудов, проливающих яркий свет на ход мысли в истории. Это служение первого порядка, которое могут недооценить лишь слепые предубеждения. Это служение выразилось и в личных благах, примером чего служит письмо, сохранившееся благодаря г-ну Бартелеми Сент-Илеру. В письме один из слушателей Виктора Кузена, человек преклонного возраста, писал: «Долго доктрина Кондильяка, навязанная мне в молодости, тяжело давила на меня. Я находил её в противоречии с чувствами, которые уроки горя развили во мне. Я стремился дать им подтверждение в возвышенной метафизике. Я был в полном восстании против доктрин Кабани, Вольнея, которые тогда отравляли публичное обучение».

Автор этих строк с благодарностью отзывался о человеке, который разорвал узкие рамки, в которые была заключена его мысль, и ввёл его в теории, изучение которых он продолжил в трудах Декарта, Лейбница и Малебранша. Восстанавливая изучение истории и таким образом открывая широкие горизонты мысли, Виктор Кузен столкнулся с трудностью. В какой-то момент он признал, что история философии может быть источником самой философии, что можно создавать философию из других философий, как делают историю из других историй. Это и есть характер эклектизма. Эклектизм, понятый в этом смысле, почти неизбежно вырождается в синкретизм. Это философия отрицания, так как она отрицает возможность достичь принципа универсального синтеза, который образовал бы систему. Г-н Бартелеми Сент-Илер, которого не лишала преданная симпатия к Виктору Кузену твёрдость и независимость суждений, с болью признавал, что эклектизм, возведённый в доктрину его знаменитым другом, «был бы ничем иным, как радикальным уничтожением философии».

Именно так понимал его и Жуффруа, который принимал это уничтожение, когда писал в статье для газеты Globe: «Создать систему — сегодня детская игра, которую философы должны оставить светским дамам, у которых есть время и ум, чтобы им заниматься». Он хотел ограничиться каталогом истин, которые, по его мнению, были открыты разными философами, и по всей видимости полагал, что нужно отказаться от попыток общей синтезирующей философии — сущности философии, и ограничиться психологическими исследованиями, в которых преуспевал. Эклектизм оказал значительное влияние на французскую мысль, но это влияние было недолговечным. Эти два факта — влияние доктрины и её упадок — можно наблюдать, сравнивая издания Словаря Академии 1835 и 1877 годов. В 1835 году Виктор Кузен был на пике своей славы и влияния. В словаре

читаем: «У эклектизма много сторонников». В 1877 году Кузен уже десять лет как умер; в словаре читаем: «У эклектизма было много сторонников». Настоящее время заменено прошедшим, что указывает на падение эклектизма, который его основатель, как мы увидим, сам оставил в поздний период жизни.

Изучение великих движений мысли, сильное внимание к произведениям Платона, Аристотеля, Декарта и Лейбница пробудило истинный философский дух; затем эклектизм, рассматриваемый как доктрина, столкнулся с непреодолимым возражением: «Чтобы сделать тот разумный выбор, который и есть эклектизм, нужно иметь заранее мерило, с которым соотносятся прежние теории, чтобы принять одни и отвергнуть другие. Но принцип, служащий вам правилом, уже не может быть эклектичным. Это устоявшаяся система, не уступающая никакой другой, судья, чья приговор безапелляционен и произносится от имени истины, которую он владеет или считает, что владеет». Короче говоря, всякий выбор требует критерия.

Когда святой Павел советовал Фессалоникийцам «всё испытывать и держаться хорошего», он давал в качестве критерия выбора веру христиан. Когда святой Климент призывал своих читателей использовать элементы истины из произведений языческих мудрецов, он хотел, чтобы это делалось в свете полного просвещения Евангелием. Лейбниц считал, что «прекрасная гармония истин, рассматриваемых одновременно в стройной системе, больше удовлетворяет разум, чем самая приятная музыка». Он полагал, что создал стройную систему, и именно эта система была для него критерием, по которому он мог утверждать, что «истина более распространена, чем думают».

Какой же мог быть критерий у Виктора Кузена? Он однажды сделал довольно странную попытку доказать, что здравый смысл — это судья философских систем, потому что существуют убеждения, данные природой, которые составляют естественную метафизику, а настоящая философия — это её научное выражение. Существует «высокая метафизика, которая постоянно проясняется и расширяется усилиями некоторых мудрых, рассеянных по векам». Эта высокая метафизика имеет своё основание, правило и судью в естественной метафизике, которая является выражением здравого смысла. Эта естественная метафизика существует в сознании каждого человека, при условии, что «предрассудки порока и преступления не исказили и не погасили в нём природный свет». Среди истин здравого смысла, по которым можно судить все системы, — в частности:

- Существование Бога, Создателя и Провидения;
- Нематериальность души и надежда на её бессмертие;
- Сознание долга.

Действительно удивительно, что историк человеческой мысли забыл, что здравый смысл в Азии и Африке говорит совсем иначе, чем в Европе. Ещё более удивительно, что он не заметил, что этим ведётся к тому, что честного Спинозу и многих других мыслителей, которые формально отрицали данные его естественной метафизики, относят к людям, находящимся под влиянием предрассудков порока и преступления. Чтобы объяснить такое сильное заблуждение Виктора Кузена, надо вспомнить время, когда оно проявилось особенно ярко — это был 1848 год. Тревога витала в умах; казалось, основы общественного порядка пошатнулись. Генерал Кавиньяк, глава исполнительной власти, просил Академию моральных и политических наук принять участие в защите общественных принципов, подвергшихся нападкам в самых разных публикациях. Убеждённый, что восстановить материальный порядок с помощью силы недостаточно, если не восстановить моральный порядок с помощью истинных идей, он считал необходимым успокоить умы просвещением. Тогда Академия решила издавать Малые трактаты, которые должны были выходить не реже, чем раз в две недели, и распространяться по цене 40 сантимов. Виктор Кузен написал

первый из этих трактатов под названием Правосудие и милосердие. Одновременно он опубликовал свою Народную философию, где ставил истины здравого смысла под защиту Савойского викария, чтобы парижские республиканцы могли читать «со спокойной совестью» страницы, написанные республиканцем — автором Общественного договора.

Крайняя напряжённость, в которую революция 1848 года погрузила общественный дух, и желание поддержать проекты генерала Кавиньяка по восстановлению порядка объясняют эту попытку Виктора Кузена; но с философской точки зрения эта попытка — всего лишь курьёз. Здравый смысл, принятый как руководство для выбора между философскими доктринами, неприемлем; что же остаётся? Какой будет критерий? Где судья? Судьёй будет индивид, который выбирает; но важно понимать, что это всегда и обязательно индивид, принимающий ту или иную позицию, однако существуют два очень разных случая: Когда индивид выбрал веру или философскую систему, у него есть в этой вере или системе руководство для признания везде элементов истины.

Если же он не сделал такого выбора, у него нет иного ориентира, кроме своей личной природы и изменчивых склонностей этой природы; тогда он приходит к тому «лёгкому и поверхностному эклектизму, который скорее по безразличию, чем по беспристрастности, нигде не останавливается, под предлогом, что истина повсюду, и испытывает непреодолимое отвращение ко всему, что похоже на систему». Современная французская литература полна примеров такого эклектизма, как его характеризует г-н Вашеро; но самый известный представитель этой тенденции — в Германии.

Гёте сам рассказал нам секрет своего эклектизма: он утверждал, что «ничто не более законно для каждого из нас, чем выбирать из окружающего, из происходящего вокруг, из прочитанного всё, что гармонирует с нашей собственной природой, чтобы присвоить это себе — ассимилировать всё, что в теории или на практике может служить его прогрессу и развитию». Он применял это правило на практике: он был спинозистом в некоторые часы, наслаждаясь мистическим созерцанием единства; но в другие часы его очаровывала теория монады Лейбница. Из правила стоиков Sustine et abstine («Терпи и воздерживайся») он принимал первую часть — надо принимать то, чего невозможно избежать — но отвергал вторую, поскольку, по совету Эпикура, нужно радостно вкушать яркие дары жизни. Итак, что выбирал Гёте? Истину? Нет, всё, что служит его прогрессу и развитию.

Кто решает, хорош ли этот прогресс или плох, соответствует ли развитие легитимному правилу или нет? Он сам, в соответствии со своей природой. А поскольку его природа многогранна и требует развития в разных направлениях, он, как сам признавал, временами был политеистом, временами пантеистом, временами теистом — в зависимости от разных настроений. Вот как без иного критерия выбора, кроме личной природы, эклектик становится совершенным скептиком. Так Альфред де Мюссе в своей Исповеди ребёнка века отмечает Гёте как одного из главных творцов всеобщего сомнения, которое охватило людей его поколения и оставило беззащитным перед соблазнами страстной и чувственной натуры несчастного поэта. Так эклектизм, возведённый в систему, порождает скептицизм и должен быть отнесён к философиям негативным. Претензия выбирать истину повсюду, не имея правила для её распознавания, ведёт к принятию всего подряд, то есть к тому, чтобы нигде не видеть истины.

Но появление этой негативной философии на сцене истории предоставляет серьёзные данные для рассмотрения в попытках создания позитивной философии. Эклектизм сильно подчёркивает важность истории философии. Может показаться, что история мнений не имеет значения для того, кто уже владеет системой, которую считает выражением истины. Это верно для ума, доминируемого системным духом; но вопрос ставится совсем иначе, если правильно понимать метод. Основа хорошей философии — максимально полное

исследование, то есть установление всех элементов вселенной, доступных нашему наблюдению. Каждый может напрямую наблюдать психические факты в своём собственном уме; но история философии ярко освещает эти факты, увеличивая их, как микроскоп.

Действительно, любая система — продукт человеческого разума, и в её основе всегда лежит некий факт человеческой природы. Эти факты становятся основой исключительных систем, которым они придают чрезмерное значение, но которые нельзя оставить в забвении. Вот почему история освещает психологию, а психология облегчает объяснение происхождения систем. Это рассуждение имеет ещё более широкий смысл. В формировании доктрин участвует часть духа, которая является их инструментом, но также и часть объективного опыта. Всегда какой-то элемент вселенной становится основой преждевременных синтезов, и эти элементы, освещённые само по себе из-за своего чрезмерного использования, привлекают внимание мыслителя, стремящегося к полной аналитике.

Истине нет места во всех системах; это утверждение — ошибка эклектики. Но, что совсем другое, каждая ложная система опирается на некую истинную основу, которую она искажает. Как сказал Боссюэ: «Дороги, по которым заблуждаются, всегда связаны с главной дорогой, и, рассматривая, где началось заблуждение, можно увереннее идти по правильному пути». Например, Ионийская школа создала ложные системы. Признавать, как это делали некоторые её вожди, трансформации без принципа трансформации — это ошибка первого порядка, которая до сих пор преследует умы некоторых современных философов. Но, привлекая внимание к развитию и трансформации явлений, эта школа не даёт забыть часто упускаемую истину. Италийская школа напоминает, что поиск единства — высшая функция разума; она тем самым действительно служит мышлению, но заблуждается в корне, когда с Парменида приходит к идее исключительного единства реальности множества существующих вещей.

Эклектика, подчеркивая пользу истории философии, также оказывает большую услугу тем, кто старается создать серьёзную систему. Эта польза связана с выбором гипотезы для определения первого принципа. Особенность системного мышления, к которому относятся эмпиризм и рационализм как две важнейшие его формы, — это забывание или пренебрежение прошлым. Человек, охваченный этим духом, считает, что он один открывает в своем разуме или опыте источник всякой истины; что ему важно, что думали другие до него? Но, когда понимаешь природу научного метода, когда замечаешь, что гипотеза — наряду с опытом и разумом — третий фактор науки, и что гипотеза — продукт гения, то есть спонтанности духа, которая для великих открытий — привилегия немногих; когда, наконец, известно, что в истории встречаются истинные гипотезы, некоторые из которых, долго забытые, ждали столетия, чтобы быть проверенными и принятыми, — тогда уже не хочется ни забывать, ни пренебрегать историей.

В поисках философской гипотезы естественно, более или менее обязательно, ознакомиться с трудами гениев, которые были до нас. Надо призывать историю на помощь — вот что полезно напоминает эклектика. Но нельзя требовать от истории того, что она дать не может — а именно системы, выстроенной из материалов всех предыдущих систем. Сама история протестует против такой претензии, ибо ставит нас перед доктринами не просто разными, а абсолютно противоположными по своим основополагающим принципам. Нельзя пытаться примирить несовместимое, отождествлять разные элементы и, уничтожая границы между светом и тьмой, истиной и ложью, окутывать мышление тёмным и вредоносным туманом.

Задача философа — искать для всеобщей проблемы более глубокое и истинное решение, чем те, что предлагают системные умы. Если он не ослеплён слепой уверенностью в себе или ложным представлением о методе, он обратится к летописям истории. Не отказываясь

от спонтанности своей индивидуальной мысли, он спросит себя, действительно ли истина ждала его прихода в мир, не существует ли в интеллектуальной традиции рода человеческого того самого «золота», которое, по выражению Лейбница, нужно отмыть от грязи — то есть зачатка философии, которая, не доведя до легитимных следствий, являлась бы при условии современного научного контекста истиной древней по принципу и новой по развитию.

Основатель французской эклектики, после первоначальных заблуждений, пришёл к такому пониманию. В 1829 году он громко поднял знамя эклектики как единственно возможной философии, что фактически означало отрицание философии. В 1853 году он писал: «Упорно представляют эклектику как доктрину, с которой мы соглашаемся носить имя. Мы заявляем: эклектика нам дорога, без сомнения, потому что она для нас — свет истории философии, но очаг этого света — в другом. Наша истинная доктрина, наше настоящее знамя — это спиритуализм, философия столь же солидная, сколь и благородная, начинающаяся с Сократа и Платона, которую Евангелие распространило по миру, которую Декарт изложил в строгих формах современного гения, которая была в XVII веке одной из слав и сил родины, погибшей с национальным величием XVIII века. Её с полным правом называют спиритуализмом, потому что её суть — подчинение чувств духу и стремление всеми средствами, признанными разумом, возвысить и расширить человека. Она учит духовности души, свободе и ответственности человеческих действий, моральному долгу, бескорыстной добродетели, достоинству справедливости, красоте милосердия; и за пределами этого мира она показывает Бога — творца и образец человечества, который, создав его для возвышенной цели, не оставит его в таинственном развитии его судьбы».

Можно было бы сделать много замечаний к этому отрывку; но в рамках моего исследования я лишь констатирую, что Виктор Кузен, продвигаясь по карьерной лестнице, ясно признал, что для выбора доли истины среди разных систем необходимо иметь принцип, позволяющий этот выбор осуществить. Он принимает доктрину, призывающую историю на помощь, но уже не рассматривает историю, как простой продукт, то есть собрание всех доктрин. В истории он видит следы линии света, выступающей из тьмы ошибки. Эту систему света он называет спиритуализмом; но здесь заслуживает особого внимания следующее. В своей классификации систем он признавал только четыре: сенсуализм, идеализм, скептицизм и мистицизм. Скептицизм и мистицизм — отрицательные доктрины, остаётся всего две философии с утверждениями: сенсуализм и идеализм, и я не знаю, чтобы он отказался от этой классификации в пользу другой.

Таким образом, его спиритуализм входит в идеализм; эти две доктрины объединены под одним обозначением и, следовательно, более или менее смешаны. Однако они глубоко различны. Не стала ли их путаница причиной значительных ошибок? Не самая ли важная задача современной философии — чётко различить эти две философии, которые не только разные, но и противоречивые, и основать истинный спиритуализм? Не является ли этот истинный спиритуализм тем самым золотом, которое великий Лейбниц сам не вполне очистил, освобождая от примесей других доктрин? Эти вопросы должны обсуждаться в изучении позитивных философий; здесь же достаточно было лишь указать на них.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Можно утверждать, в свете истории, что поиски философии — продукт неистребимого инстинкта мышления. Человек, который сосредоточивается, временно оставляя в стороне заботы внешней жизни, устремляет взор внутрь себя и видит, как из глубины души возникает проблема человеческой судьбы. Эта проблема, которая ставилась перед бедным Бассутосом, о котором говорилось во введении к этой работе, ставится перед серьёзными

людьми всех времён. А проблема человеческой судьбы тесно связана с вопросом о природе принципа вселенной — вопросом, которым занимается философия.

Всякий раз, когда философия сталкивалась с негативными доктринами, оспаривающими её право на существование, она вскоре возобновляла своё движение. Здесь можно даже отметить применение к интеллектуальному миру одного из законов механики: равенства реакции действию. Чем мощнее отрицание философии, тем сильнее утверждение, которое за ним следует. Листая историю, дойдя до скептического периода, породившего афинских софистов, достаточно перевернуть страницу, чтобы встретить великолепное развитие спекулятивной мысли в трудах последователей Сократа. За усилием Канта отрицать ценность метафизики последовал грандиозный подъём современной немецкой философии. И в наши дни достаточно взглянуть на происходящее во Франции, чтобы убедиться, что мышление сломало узду позитивизма Огюста Конта и с рвением приступило к изучению великих проблем, к которым позитивизм пытался закрыть доступ. Нужно быть слепым к истории, чтобы думать, что негативные философии навсегда овладеют человеческим разумом. Эти доктрины выступают препятствиями перед попытками утвердить философии позитивные, но при этом они приносят этим философиям положительную пользу, которую нельзя игнорировать и которую здесь следует указать или вспомнить.

Скептицизм выявляет факт высочайшей важности — что разум может прийти к сомнению в собственной ценности. Правда, как говорит Паскаль, «у нас есть идея истины, непреодолимая для всякого пирронизма»; но также верно и то, что «мы бессильны доказать её, непреодолимо для всякого догматизма». Как объяснить это состояние мысли? Как сомнение разума в собственной ценности может быть одновременно возможным и невозможным? Философия, не затрагивающая этот вопрос, будет неполной; присутствие скептицизма ставит эту задачу, не даёт забыть и недооценивать её важность.

Традиционализм обращает внимание на роль традиции в формировании мысли. Он предостерегает от картезианской претензии изолироваться абсолютно. Он заставляет задуматься — и это чрезвычайно важно — не может ли традиция содержать зачатки лучших гипотез для решения всеобщей проблемы.

Позитивизм напоминает о необходимости рассматривать опыт как единственную основу, на которой могут строиться серьёзные доктрины. Он оберегает мысль от иллюзий рационализма и безрассудной претензии построить вселенную, а не наблюдать её.

Дуализм, подчёркивая неустранимое разнообразие нескольких классов явлений, противостоит необдуманным попыткам монизма, который, стремясь отождествить различное, создаёт ошибочные синтезы, основанные на поспешных индукциях.

Критицизм, отказываясь от рационального решения философской проблемы, обращает внимание на чувство долга. Он не понимает истинной природы факта морального обязательства, но указывает на него с такой силой, что вся серьёзная философия теперь обязана его учитывать; и это — заслуга первого порядка, оказанная делу истины.

Мистицизм своей мощной тягой к миру, превосходящему опыт, напоминает о пределах человеческой науки и навязывает ей необходимость признать реальность чего-то, что её превосходит.

Наконец, эклектика освобождает мышление от узких установок, открывает широкие горизонты и, именно благодаря своей слабости, ведёт к поиску центральной истины, которая одна способна позволить распознавать элементы истины везде, где они есть.

Так негативные философии содержат ценные данные для построения истинной системы. Чтобы повторить сравнение, использованное в начале работы, не останавливаясь на аргументах отрицателей, на пути к зданию философских систем, надо перед тем, как переступить порог этого здания, признать заслуги тех, кто хотел закрыть перед ним дверь.



Перевод 2025 г. - Школа Христианской Мудрости
School Christian Wisdom www.scwi.top

