Альберт Дондейн

ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРА И СОВРЕМЕННАЯ МЫСЛЬ

Брюссель 1974

ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРА

И СОВРЕМЕННАЯ МЫСЛЬ

La version originale de cet ouvrage a paru aux éditions universitaires
(Bibliothèque philosophique de Louvain n° 10)
2, Place Mgr Ladeuze, 3000 Louvain, sous le titre
FOI CHRETIENNE ET PENSEE CONTEMPORAINE (4-e éd. 1969)

Издательство "Жизнь с Богом"

© Foyer Oriental Chrétien
206, Av. de la Couronne
1050 Bruxelles

С разрешения церковных властей
D - 1974 - 0362 - 7 . Imprimé en Belgique

Альберт Дондейн

Профессор Лувенского Университета

ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРА И СОВРЕМЕННАЯ МЫСЛЬ

О философских проблемах затронутых в энциклике *Humani Generis*

Брюссель 1974

БИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМЕТКА

Монсиньор Альберт Дондейн родился в Ло (недалеко от Брюгге) в 1901 г. Блестяще закончив среднее и высшее образование (семинарию, богословский и философский факультеты в Лувенском католическом университете), аббат Дондейн был оставлен при университете в Лувене для преподавания в Высшем философском институте и на богословском факультете курса метафизики, философии религии, научного изложения религии для мирян и др. Он особо изучил вопрос о соотношении между верой и разумом, проблему апостольской и миссионерской деятельности Церкви, экзистенциализм и, в частности, произведения Хайдеггера. Проф. Дондейн был долгие годы идеологом католического союза фламандских студентов и союза католической рабочей молодежи, основанного кардиналом Кардейном и распространившегося затем по всему миру. В 1965 г. он стал президентом высшего философского института при Лувенском университете и исполнял эту должность в течение шести лет.

Главные труды проф. Дондейна: 1.) Христианская вера и современная мысль *(Foi chrétienne et pensée contemporaine) изд. в 1951 г. на французском, а позже на английском и испанском языках. 2.)* Вера и мир *(фламандский подлинник Geloof en wereld (1961 г.); франц. переработанное издание La foi écoute le monde) был издан также на английском, испанском, итальянском, немецком и португальском языках.*

Статьи проф. Дондейна так многочисленны, что не поддаются учету. В рецензиях критики подчеркивают его глубокий ум, широту взглядов, умеренность в суждениях и подлинно христианское мировоззрение. Одна из последних статей: "Динамика веры" получила высокую оценку со стороны бельгийского епископата.

ВВЕДЕНИЕ

Сопоставить христианскую веру и современное мышление в сущности значит вступить в диалог.

Всякий диалог представляет собой совместное усилие нескольких сторон в целях большего взаимного понимания и, в конечном итоге, взаимного обогащения. Но понимать друг друга значит прежде всего друг у друга учиться, а учиться значит — проявлять восприимчивость и открытость. Для человеческого ума нет ничего более опасного чем думать, что он уже понял все и не имеет больше надобности учиться у кого-либо: это приводит к тому, что становишься непроницаемым не только для мысли другого, но и для своей собственной мысли, — ведь пробуждение ума и переход от нерефлектирующего и безличного сознания к сознанию рефлектирующему и личному происходят лишь при сопоставлении идей. Отсюда необходимость диалога для всякого мыслящего человека вообще и для христианина в частности. Быть открытым в отношении проблем, поставленных современной мыслью, — единственный способ для христианина, не только понять свою эпоху, но и углубить свою веру и направить ее на действенное апостольство.

В этом диалоге с современной мыслью — и мы желаем, чтобы он был как можно более искренним — в качестве руководящей нити возьмем энциклику Humani generis.[1]

Действительно, являясь с одной стороны предупреждением от всего, что может в настоящее время быть вредным для целостности веры, энциклика Humani generis *тем*

не менее – и притом по той же самой причине – представляет собой настойчивый призыв к тщательному рассмотрению богословских и философских проблем, возникающих при встрече веры с современной мыслью. Проблемы эти многочисленны и трудны, и одно из крупнейших достоинств этого папского документа заключается в том, что в нем на них указано с замечательной проницательностью. Среди проблем прямо касающихся философии, которыми мы здесь ограничиваемся,[2] *выделяется прежде всего проблема* историчности человеческой экзистенции: *никто не может отрицать, что острое ощущение истории и становления, характерное для современной мысли, легко превращается в "историзм" и "философский релятивизм", которые несовместимы с понятием Откровения, ибо они подрывают "в самой основе всякую истину и всякий абсолютный закон, как в области философии, так и в области христианского догмата" (6,7,8).* – Другая проблема* – иррациональное и разум. *Действительно, другая черта современной мысли заключается в "попытке ... исследовать иррациональное и ввести его в расширенный разум",*[3] *современная философия полярно противоположна рационализму прошлого века, как сциентистскому, так и идеалистическому, и в этом – значительный прогресс, чем сам Папа удовлетворен в первую очередь (8); но столь же несомненно и то, что в лоне этой реакции против рационализма наблюдается тенденция дискредитировать интеллект и выработанные им понятия, превознести сверх меры силы сердца, воли и свободы и объявить невозможным получение объективной истины, имеющей универсальное значение, кроме как в пределах положительной науки и математического рассуждения. Между тем, все это опять таки не согласуется никак с духом христианства, согласно которому вера, хотя и раскрывающая нас к принятию тайны трансцендентного Бога и вводящая нас в личное с личным Богом общение, тем не менее является для человека неким* светом, *кото-*

* Цифры в скобках отсылают к соответствующему параграфу энциклики Humani generis.

рый должен просвещать всякого человека приходящего в мир, – что может иметь смысл только, если человеческий интеллект по природе *способен вместить универсальную и объективную истину, выходящую за узкие пределы научной проверки. Иными словами, хотя христианская вера и является даром свыше, или – по богословскому выражению – сверхприродной благодатью, она не нарушает природы, а напротив, предполагает ее, т.к. к ней обращается: ведь нельзя обращаться к тому, кто неспособен услышать. – Все это ставит по-новому и в неотложном порядке старую проблему* отношения между верой и философией. *Конечно, вера не есть какая бы то ни было философия, и, как говорит о. Лабурдетт в своем комментарии к энциклике, "догмат не навязывает какую-либо определенную философию, но вопреки тому, что думают и говорят многие, не всякая философия совместима с ним".*[4] *Известно, что Церковь уже с давних пор отдала предпочтение философии св. Фомы Аквинского, "учение (которого) как бы верным аккордом сочетается гармонически с божественным Откровением" (44). Между тем, неоспоримо, что в настоящее время т.наз. неотомистское течение в философии переживает кризис. Думаем, что мы не ошибаемся, предполагая, что в действительности это – кризис роста, – мы скажем в дальнейшем, почему – но факт налицо и Святейший Отец сожалеет о том, "что эта философия, принятая и признанная в Церкви, ныне презирается некаторыми, бесстыдно объявляющими ее устарелой по форме и, как они говорят, рационалистической по методу мышления" (45). Перед христианским философом стоит сейчас* проблема томизма, *мимо которой он не имеет права пройти. Наконец, еще одна проблема затронутая в энциклике касается в равной мере как богословия, так и философии: это – старый вопрос веры и науки,* догмата и свободного исследования.

Таковы, как нам представляется, главные философские проблемы, затронутые энцикликой Humani generis. *Папа предлагает нам рассмотреть их со всей тщательностью, которая требуется в вопросах столь серьезных.*

Всякое легкомыслие в таких важных и центральных вопросах противно не только христианскому духу, но и требованиям философского мышления. Философии свойственно мыслить радикально, т.е. доходить до корня вещей, рассматривать проблемы от самых их основ. Отсюда ясно, что существуют два способа пренебречь предупреждениями Верховного Первосвященника: обойти их молчанием, или же вообразить, что отныне все проблемы решены и остается только цитировать Humani generis. *– Последующие страницы не будут ни кратким пересказом энциклики, ни собственно комментарием к тексту. В отношении работ этого рода, просим читателя обратиться к тому или другому из бесчисленных журналов христианского направления, начиная с сентября 1950 г : выбор тут более чем достаточный. Что же касается нас, думаем, что полезнее, а также и более сообразно с глубинным намерением Папы – снова рассмотреть в свете энциклики проблемы* как таковые *и, согласно пожеланию, выраженному Святейшим Отцом в одном из его недавних посланий, действительно продумать их снова, с полной честностью в отношении тех "новых измерений, в которых они ставятся отныне".*[5]

Глава первая

ОБЩИЕ СООБРАЖЕНИЯ О СМЫСЛЕ ЭНЦИКЛИКИ "HUMANI GENERIS"

Всем беспокойным эпохам, в том числе и той, которую мы переживаем с 1940 г., свойственно сближать умы, содействовать диалогу между трудящимися и мыслителями всех направлений и привлекать внимание людей больше к тому, что их соединяет, чем к тому, что их разделяет. Никому и в голову не приходит отрицать, что эта встреча умов и сердец составляет огромное благо для человечества, но тем не менее будет глубоко ошибочным и поведет к потере всей пользы, получаемой от происходящего сближения, если христианин, проявляя готовность понимать других и ведя себя примирительно, забудет о том, что у него есть своего собственного, что составляет своеобразие и величие его мировоззрения, и если, ослепленный плохо понятой снисходительностью, он потеряет из виду то, что Пий XII однажды назвал "справедливыми демаркационными линиями".[6] Это было бы равносильно впадению в ложный "иренизм" – в примиренчество – и было бы плохой услугой как делу веры, так и делу гуманизма, поскольку нивелировка означает всегда обеднение.

Главная цель энциклики Humani generis бесспорно заключается в том, чтобы предостеречь нас от дурного пацифизма этого рода, какую бы форму он ни принимал, – будь то "чрезмерное увлечение некоторыми новшествами" современной мысли, даже тогда, когда она черпает свое вдохновение из атеистического источника (10), будь то

неумеренное рвение тех, кто, стремясь укрепить общий фронт всех верующих против врагов веры, ставят себе целью "не только отбивать атаки атеизма посредством объединения сил, но и примирить противоположности в области самого догмата" (11).

Следует ли из этого заключить, как уже не преминули сделать некоторые,[7] что католическому мыслителю отныне остается только затвориться в своей башне из слоновой кости и прервать всякое общение с современным миром ? Без всякого сомнения, не такова мысль Святейшего Отца, ибо всего несколькими строчками ниже приведенных нами, он напоминает католическим богословам и философам, что они "не имеют права игнорировать" современные учения или ими "пренебрегать", даже если те "уклоняются более или менее от прямого пути"; и еще того более: "они должны обладать глубоким знанием их", и это по двум причинам: "во-первых потому, что хорошо лечить больных можно только, предварительно хорошо их узнав, затем потому, что долю истины иногда можно найти даже и в ложных учениях, наконец потому, что эти последние побуждают ум более внимательно рассматривать и взвешивать некоторые философские или богословские истины" (9). На тот случай, если эти доводы кому-либо покажутся недостаточными, посоветуем сомневающимся перечесть грамоту, направленную Пием XII XXI-му международному конгрессу **Pax Romana**, происходившему в Амстердаме с 19 по 27 августа 1950 г. Это послание датировано 6-м августа, т.е. оно на шесть дней предшествует энциклике **Humani generis**. И вот в каких выражениях Папа определил в нем обязанности католической интеллигенции: "Приветствуя конгресс **Pax Romana**, Мы видим, как рядом с вами вырисовывается великое множество Наших сынов, католических студентов и интеллигентов всего мира: им всем, как и вам самим, Мы напоминаем о двух следующих настоятельных обязанностях: *активном участии в современной мысли* и *служении Церкви*. Да, будьте всюду на передовом посту в борьбе ума, в час, когда этот последний стремится рассматривать проблемы человека и природы в тех новых измере-

ниях, в которых они ставятся отныне".[8] Рассматривать проблемы человека и природы в их подлинных измерениях – дело философа.

* * *

Но здесь неизбежно встает один предварительный вопрос. Как философски заново рассматривать проблемы, учитывая в то же время документы, исходящие от церковного учительства ? Философия представляет собой независимое мышление, или ее нет совсем. Если философствовать в свете определенного учительства или исходя из него, то будет ли это еще философией ?

Эта трудность более кажущаяся, чем действительная. В самом деле, Церковь не требует от христианского философа, чтоб он философствовал, *исходя* из веры или на основе какого-либо церковного документа – что было бы богословствованием, – а просто лишь, чтоб он *философствовал правильно,* по всем правилам здравой философии, *потому что это важно для веры.* Действительно, учительская власть Церкви является религиозной властью "установленной Христом Господом дабы хранить и истолковывать богооткровенные истины" (8) и, в случае надобности, их "предохранять" от всяческих учений и направлений, которые могут быть опасными для них (18). Именно это и имеют в виду, когда говорят, что предметом учительства является в первую очередь само богооткровенное учение и затем истины связанные с Откровением, т.е. те, отвержение которых может подорвать целостность веры. Действительно, среди этих истин, открытых Богом или связанных с Откровением, имеются такие, которые наш ум может с большей или меньшей уверенностью постигать своими собственными силами. Это те истины, которые относятся также и к области философии: таковы, напр., бытие Божие, проблема духовности души и загробной жизни и, в общем и целом, естественная мораль. Как говорит монсиньор Де Рэймэкер, "область сверхъестественного Откровения и область естественного познания таким образом покрывают

отчасти одна другую".[8a] Этим объясняется, почему Церковь не может относиться к философии с полным безразличием; в случае надобности, она должна объявлять отвод против той или другой философской системы или тенденции, которые признаны несовместимыми с религиозной верой, которую она призвана хранить и защищать. Делая это, церковное учительство не претендует на философский авторитет как таковой и не приписывает себе никакой собственно философской компетенции. Если оно вмешивается в вопросы, касающиеся философии, то *не по философским причинам и не исходя из собственно философских оснований, но исходя из веры и ради веры.* Оно может объявить, что та или другая определенная философия расходится с верой или опасна для веры, но избегает прямого вмешательства и просто требует от христианина, чтобы он серьезно относился к философии как таковой и больше всех других следовал требованиям философского мышления.

Если таков *смысл* выступлений церковного учительства по вопросам философии, то само собой разумеется, что мы должны его учитывать при истолковании тех документов, которыми выражаются эти выступления. *Смысл* всякого текста неотделим от намерения его автора. Смысл это то, что автор *хочет* сказать, а то, что он хочет сказать, определяется *общим намерением* его произведения. Намерение же Церкви при этих учительских выступлениях, воплощаемое ею в официальных текстах, как мы только что видели, всегда заключается не в том, чтобы заниматься собственно философским делом, а в том, чтобы излагать и защищать веру. Из этого следует, что во всяком документе, исходящем от церковного учительства, нужно различать два элемента: с одной стороны, то, что составляет предмет учительного высказывания; с другой же стороны, мотивировки всякого рода, подготавливающие и обосновывающие это выступление или дающие повод для него. Этот взгляд, сейчас нами изложенный, широко принят в Церкви. Так, богословы, рассматривая непогрешимые определения, различают то, что собственно определено, и

доводы, подготавливающие определение: "Учение Папы непогрешимо – пишет Г. Филипс в своем трактате о Церкви – только тогда, когда оно касается таких доктринальных положений, относящихся к области веры или нравственности, истинность которых все верующие обязаны признавать. Непогрешимость не распространяется ни на доказательства, которые обычно предшествуют официальным решениям, ни на силу предложенных доводов. Доказательства и доводы представляют серьезный труд, достойный быть принятым во внимание. Все это, однако, остается делом человеческим, так что Святой Дух не покрывает их Своим авторитетом".[9] Это различение не схоластическая тонкость. Оно прямо вытекает из того, что называют *смыслом* документа. Оно относится также не к одним лишь непогрешимым догматическим определениям, но и ко всякому доктринальному акту, исходящему от церковного учительства.

Применим это к энциклике **Humani generis**. В ней следует различать, с одной стороны, то, чему она учит собственно и официально, и с другой – мотивировки, подготавливающие и сопровождающие официальное учение. Возможно, конечно, что линия раздела этих двух сфер не обнаруживается непосредственно с совершенной ясностью. Чтобы определить смысл и точное значение того или другого места, придется – и это разумеется само собой – рассмотреть, сначала, его содержание, затем принять во внимание его ближайший контекст, а главное – никогда не терять из виду *общий смысл* документа; таким образом, во многих случаях достаточно будет отметить, что **Humani generis** – не философский и не научный труд, а выступление религиозного учительства Церкви, предпринятое исходя из веры и ради веры.

* * *

Не потеряли ли мы время напрасно, напоминая о таких элементарных принципах критики текстов ? Не думаем. Фактом является то, что, забыв эти принципы, некоторые

комментаторы – по большей части неверующие, а на этот раз для осмеяния Церкви представившиеся больше католиками, чем сам Папа, – уже дошли до поспешных и неоправданных выводов, которые очевидным образом заводят дальше действительного значения текста.

Так, напр., у некоторых заметна тенденция преувеличивать отрицательное суждение Папы о современной философии. Известно, что на первых страницах энциклики – во вступительной главе о главных течениях современной мысли – имеется краткое упоминание об экзистенциализме, о котором сказано, что он, "пренебрегая неизменными эссенциями существ, интересуется только экзистенцией единичного" (6). На несколько параграфов дальше, отвергая предположение, что "любая философия, любой способ высказывания, при некоторых исправлениях или некоторых дополнениях в случае надобности, может согласоваться с католическим догматом", Пий XII перечисляет некоторые из тех теорий, расхождение которых с христианским догматом представляется ему очевидным. К их числу, – говорит он, – следует отнести "экзистенциализм, как тот, который исповедует атеизм, так и тот, который вообще отрицает значение метафизического рассуждения" (49). Трудно отрицать, что этот последний текст содержит определенное ограничение: речь в нем идет только об экзистенциализме атеистическом и о том, который не признает значения метафизического рассуждения. Несмотря на это, некоторые видят в этом тексте осуждение всей экзистенциальной философии в целом. Они могли бы быть правы, если бы оба приведенных нами текста располагались точно на одной и той же плоскости и первый из них – тот, который содержится в предварительном разделе энциклики – должен был бы рассматриваться как техническое определение экзистенциализма, данное здесь для того, чтобы точно обнаружить перед нами глубинную и универсальную сущность этой новой философии, а поэтому и применимое ко всем формам экзистенциализма, теперешним или будущим. Но кто же решится это утверждать ? Как отмечает Г. Марру в своих размышлениях об энциклике, слишком

очевидно, что это "определение экзистенциализма, данное в одной строке, не претендует на научную строгость" (10). Утверждать обратное означало бы превращать Humani generis в философский документ – и притом еще какой убогий...[11] Если экзистенциальная философия уделяла бы внимание только экзистенции конкретно единичного, то, принимая термины в их точном значении, пришлось бы заключить, что ей даже незнакомо понятие эссенции. Но это просто неверно, т.к. она представляет собой одну из форм феноменологии, а всякая феноменология предполагает возможность "эйдетической интуиции", т.е. непосредственного уловления универсальной эссенции. Верно, однако, что среди выработанных до сих пор экзистенциалистских систем некоторые, и не из наименее известных, приписывают человеческой свободе такую способность создавать истину и устанавливать ценности, что не оставляют больше места ни для универсально применимого определения человека, ни для морали, носящей универсальный и абсолютный характер: "Нет человеческой природы", говорит нам Сартр, и еще: "нет общей морали"; "жизнь не имеет априорного смысла, дать ей смысл это ваше дело".[12] После этого, совершенно ясно, что экзистенциализм, если охватить его одним взглядом, представляется таким течением мысли, которое имеет тенденцию "пренебрегать неизменными эссенциями" и уделять больше внимания конкретным ситуациям единичной экзистенции. Ко всему этому мы еще вернемся при рассмотрении проблемы историчности истины и ценностей. Сейчас нам достаточно было отметить, что энциклика Humani generis – не философский документ и нельзя ожидать от нее, в собственном смысле слова, определения экзистенциализма, претендующего на техническую точность. Возвращаясь к установленному выше различию, Папа *учит,* что атеистический экзистенциализм, а также и тот, который отметает возможность какого бы то ни было метафизического рассуждения, не могут согласоваться с католическим догматом; но при этом он *не делает себя историком философии,* не намеревается учить нас тому, что такое экзистенциализм, в чем заключается глу-

бинная сущность и особая структура этой новой манеры философствования или каковы его точные взаимоотношения с более ранними системами, как, напр., эволюционизм, идеализм, имманентизм или прагматизм. Вот почему ошибочно утверждать, что отныне экзистенциальную философию следует считать целиком осужденной Церковью.[13]

Аналогичные рассуждения можно было бы развить и относительно тех мест энциклики, которые говорят о "трансформизме". **Humani generis** вновь осуждает философский эволюционизм: под этим понимают теорию, которая, отвергая сотворение мира Богом и абсолютную трансцендентность человека в отношении живой природы, думает найти в законе эволюции *окончательное* объяснение существования вещей и постепенного появления живых существ, населяющих вселенную. Само собой разумеется, что такое представление несовместимо с католической верой. Что же касается "научного" эволюционизма, т.е. того, который придерживается чисто научных данных и методов и стремится просто "изыскивать происхождение человеческого тела из уже существующей и живой материи" (54), то энциклика отнюдь его не осуждает, оставляя вопрос открытым для обсуждения учеными. Она настаивает только на том, чтобы обсуждение велось "с необходимой серьезностью", чтобы христиане не отказывались без достаточных оснований от того образа мыслей, который мы находим в Библии, и в особенности на том, чтобы научными выводами не злоупотребляли, непродуманно превращая их в философские теории, несовместимые с верой и неоправданные с точки зрения положительной науки. Все это – голос здравого смысла и сетовать на это не может никто. Трудно, конечно, отрицать, что, настаивая на осторожности и многократно приводя умеренные формулировки, папский текст как будто преуменьшает степень достоверности "эволюционистской гипотезы". Некоторые ученые, притом не из наименее преданных Церкви, пришли от этого в немалое волнение.[14] Без сомнения биологи согласны в том, что эволюция не является ни непосредственно установимым фактом, ни такой теорией, которая поддавалась

бы последовательной проверке в лаборатории, и что поэтому ее следует называть "гипотезой". Знают они также, что обратная гипотеза, т.наз. "последовательных творений", логически мыслима, но вместе с тем считают это недостаточным для признания за ней научной ценности. "Логически" и "математически" мыслимо, что расположение печатных знаков на страницах моей газеты – результат случайности; подобно этому нет "логического" противоречия в предположении, что расположение ископаемых возникло случайно или благодаря последовательному сотворению видов, без биологического родства между ними. Однако, уже указывалось, что если отдать предпочтение гипотезе "последовательных творений", то придется по меньшей мере признать, что Бог сделал все это весьма странным образом, словно для того, чтобы сбить ученых с толку и подсказать им веру в эволюцию ! [15] Конечно, "эволюция всего лишь гипотеза, – говорит биолог, – но это гипотеза в высшей степени правдоподобная, которая во многих своих следствиях поддается проверке и поэтому не может быть отвергнута без замены ее другой, по меньшей мере столь же вероятной. На этот счет нельзя заблуждаться, – стоя на уровне современных данных, биолог практически не имеет права не быть эволюционистом, если у него нет возможности объяснить факты по иному".[16] Само собой разумеется, что надо быть профессионалом, чтобы судить о степени достоверности эволюционной гипотезы: "Понятие эволюции, – добавляет тот же уже цитированный нами биолог, – вытекает из бесчисленных фактов, значение которых может быть полностью усвоено только при уже весьма глубоком знании многих наук, как то анатомии, эмбриологии, гистологии, цитологии, физиологии, генетики, палеонтологии и геологии. Чем больше знаешь живое существо, тем очевиднее становится понятие эволюции".[17]

Если это так, то понятно, что ученый чувствует себя задетым в своем самолюбии, когда ему говорят или дают понять, что эволюция не "действительно доказанный факт", а просто "гипотеза", "предположительный взгляд" (53),

нечто "требующее величайшей и самой осторожной умеренности" (54). В самом деле, так говоря, как будто преуменьшают значение и прочность того объяснения, которое дается эволюцией. Однако нет оснований волноваться чрезмерно. Если энциклика не философский документ, то она тем более и не трактат по вопросам положительной науки. Она не имеет намерения определять степень достоверности происхождения одних видов от других: это биологическая проблема, решать которую могут только ученые. Если в этой области папский документ проявляет меньше уверенности и меньше оптимизма, чем обычно современный биолог, то это вероятно связано с тем, что он становится на точку зрения не ученого, а богослова, которому приходится смотреть на эти вещи извне. В остальном, это не нарушает общего учения энциклики о взаимоотношениях науки и веры. Здесь также необходимо соблюдать различие между тем, что составляет собственно предмет научения, и тем, что относится к области мотивировок, подготавливающих или сопровождающих это научение.

После этих предварительных соображений, перейдем к рассмотрению поставленных энцикликой главнейших философских проблем. Напомним, что сам Папа предлагает нам рассматривать их "в тех новых измерениях, в которых они ставятся отныне". Тем самым сказано, что мы должны отнестись к ним серьезно. Этим предполагается по меньшей мере, что мы не сочтем слишком поспешно проблематику современной философии за плод блуждающего воображения или болезненного влечения к новшествам. Неизмеримо более правдоподобно, что она отражает положение человека в современном мире и, следовательно, содержит некоторую истинную основу, которую надо будет признать с полной честностью и учитывать при выработке любого философского или богословского синтеза. Нет надобности говорить, что на последующих страницах мы отнюдь не претендуем исчерпать все затрагиваемые в них проблемы.

Глава вторая

ИСТОРИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЭКЗИСТЕНЦИИ И СОВРЕМЕННЫЙ РЕЛЯТИВИЗМ

1. Историчность и гуманизм

Осознание становления, точнее – *исторического измерения вещей,* – ибо эти два термина не равнозначны, – представляет собой, может быть, самую характерную черту нашего времени. Современный гуманизм пропитан им настолько, что не будет преувеличением сказать, что он в основном определяется именно этим ощущением. Оно есть как бы равнодействующая из двух составляющих компонентов, которые необходимо различать.

Прежде всего, нельзя отрицать, что современные науки, расширяя наше знание прошлого, приучили нас к такой картине мира, которая была совсем неизвестна древним: мира, измерения которого оставляют позади самые смелые фантазии и который, кроме того, представляется под знаком расширения и эволюции.

В сравнении с нашим представлением о вселенной, мир Средневековья кажется нам теперь детской игрушкой. Ему всего каких-нибудь 6.000 лет. В него входят только вещи точно очерченные, поддающиеся распределению по родам и видам, с ясными и понятными определениями для каждой из них: в нем вовсе нет места для двойственных или переходных существ, занимающих как бы промежуточное положение между родами и видами и о которых можно

было бы сказать в буквальном смысле, что они – "ни рыба, ни мясо". По мере успехов современной науки, этот мир древних менялся у нас на глазах с неслыханной быстротой и в невероятных пропорциях. Из устойчивого мира он превратился в "расширяющуюся вселенную". Галактики и скопления звезд насчитываются миллионами. Уже фотографируются туманности, по приблизительным оценкам находящиеся от нас на расстоянии в миллиард световых годов. Более того, эта "расширяющаяся" вселенная имеет некое происхождение, нечто вроде истории, с периодами и под-периодами, и, по словам Ж. Лемэтра, "мы можем приблизительно определить общую длительность этого расширения в десяток миллиардов лет".[18] Принято оценивать "в приблизительно два миллиарда лет возраст земной коры".[19] Появление первых гоминидов, "т.е. существ, достигших может быть такого уровня психической деятельности, который специалисты склонны приравнивать к человеческому",[20] относится к раннему четвертичному периоду, около 600 тысяч лет тому назад. Между первыми гоминидами и Homo sapiens, появление которого, в лице кроманьонского человека, может быть отнесено за 100.000 лет до н.э., промежуточные звенья с каждым днем обнаруживаются во все большем количестве и разнообразии. Что касается расстояния, отделяющего современное человечество от кроманьонского или гримальдийского человека, то будучи практически незначительным в отношении построения скелета, оно оказывается тем более значительным и богатым разнообразными данными, если его рассматривать с точки зрения цивилизации и культуры. Таким образом родились новые науки, которых не знали древние: праистория, этнография, история цивилизаций, история науки и техники, история человеческой мысли, сравнительное изучение религий, философия культуры. Вместе с современными астрофизикой, геологией и палеонтологией они содействовали значительному расширению нашего знания прошлого, они позволили нам смотреть на мир и на человечество под гораздо более широким углом, как бы охватывая их в целом. А при таком всеобъемлющем

взгляде, то, что поражает больше всего, это именно – развитие, эволюция, преемственность, историческая структура. Приходится ли после этого удивляться тому, что современный человек видит и ощущает вещи несколько по-другому, чем его предки ? А между тем, это еще только один из компонентов того, что мы назвали ощущением исторического измерения.

Действительно, проникая взором в самое отдаленное прошлое, современный человек в то же самое время обладает в высшей степени живым и активным сознанием будущего. Для него будущее не есть, так сказать, вторая половина фильма, которая должна развертываться, пока не придет конец мира, предоставляя нам всего лишь быть зрителями и ждать. Не то, чтобы современный человек считал себя всемогущим владыкой будущего, – но он отдает себе отчет в том, что своей вовлеченностью в этот процесс он также содействует *созданию* будущего, которое является не столько чем-то идущим на нас, – сколько горизонтом возможностей, в которые мы должны себя "проецировать". Иными словами, присущее нашему времени историческое сознание связано с тем обстоятельством, что мы обладаем очень живым сознанием своего бытия как воплощенной свободы, как бытия-в-мире, или, по марксистской терминологии, как "бытия трудового". "Труд, на котором основывается история, – говорит Мерло-Понти, – это не ... простое производство богатств, а более широко – та деятельность, посредством которой человек проецирует вокруг себя человеческую среду и превосходит естественные данные жизни".[21] Оттого человек и является историческим существом, и Мерло-Понти прав, говоря, что именно на труде (в расширенном и современном смысле слова) "основывается история". Эта историчность человека неотделима от истории цивилизации, которая представляется как бы чередующимися движениями человека к миру и мира к человеку: человек, чтобы освободиться, преобразует мир, превращает его в мир цивилизации и культуры, а этот мир в свою очередь обрабатывает человека и позволяет ему освобождаться в большей

степени или соответственно новым измерениям. По этой же причине можно говорить о направлении истории. История не беспорядочное и непоследовательное порхание событий, без линий и векторов, или, по выражению Шекспира, нечто вроде "истории рассказываемой умалишенным". В конечном итоге, смысл и направление истории заключается в постепенном освобождении человека и человечества, благодаря большему пониманию законов природы и более подлинному признанию человека человеком.

Это сознание историчности обостряется по мере того, как становится с каждым днем все яснее, что наш мир подошел к некоей *поворотной точке,* иначе говоря, что человечество стоит перед новым миром, который надлежит построить. Поворотная точка и есть именно тот момент, в котором прошлое и будущее соприкасаются, – та точка, где фактическая ситуация, унаследованная от прошлого, встречается с совокупностью новых возможностей, открывающих перед человечеством новые горизонты и предлагающих ему устремиться в новом направлении. Именно это и происходит сегодня. Невероятное развитие положительных наук и промышленной техники, составляющее основной факт нашего времени, создало новый горизонт технических, культурных и социальных возможностей: идея более широкого и более равного участия народных масс в благах цивилизации и культуры представляется отныне человеческому сознанию уже не утопией, а программой, осуществимой в недалеком будущем: появился новый идеал справедливости. Этим и объясняется, что мы стали свидетелями пробуждения рабочего класса, а также и то, что в движение пришли огромные массы обездоленных народов Востока и даже Центральной Африки.

Это характерное для нашего времени ощущение исторического измерения нельзя, следовательно, смешивать с гераклитовым "все течет" (πάντα ῥεῖ), т.е. с сознанием неустойчивости всего земного. Оно не имеет также ничего общего с верой в такую вселенную, которая управляется железным законом, носящим имя "эволюция" и оставляющим человеку одну возможность – покоряться.

Даже исторический детерминизм марксистской философии есть не физический детерминизм, а – "диалектический": он признает в истории взаимодействие человека и мира и считает историческим фактором по преимуществу человеческий *проект*. Но разве последствия всего этого не ясны сразу же ? Сознание неустойчивости или чистого становления ведет к скептицизму и к эпикурейству; вера в железный закон, хотя бы даже это и был закон эволюции, порождает фатализм и бездействие; сознание же исторического измерения, напротив, в значительной мере помогает нам вернуться к самим себе и к своим задачам. Если оно неотделимо от сознания нашего бытия как бытия-в-мире, то нужно сказать, что оно укрепляет это сознание. Если оно может вести, как мы покажем дальше, к некоторой релятивизации истины и ценностей, то этот релятивизм нельзя смешивать со скептицизмом Пиррона. Оно не утверждает, что все одинаково ценно, или, – что то же самое, – что ценности не имеет ничто. Для гуманизма, вдохновляемого ощущением историчности, не все равноценно, поскольку у истории есть *смысл* и направленность: предстоит построить *лучший* мир, осуществить *бóльшую* справедливость, создать будущее *более* достойное человека и позволяющее более действенное признание человека человеком. Так сознание историчности оказывается двигателем человечества, подошедшего к поворотной точке, и вот почему оно придает гуманизму наших дней не только особую окраску, но и необычайную жизненную силу.

Отметить это тем важнее, что современный атеизм как раз во имя исторического гуманизма нападает на христианство и ставит ему в упрек, что оно выступает в качестве богооткровенной и сверхприродной религии.

Христианство, говорят нам, убивает смысл земного и смысл истории. Обитель христианина – на небе: *"Наше же жительство – на небесах"* (Фил. 3,20). Не советует ли ап. Павел относиться к земным вещам с безразличием: *"О горнем помышляйте, а не о земном"* (Кол. 3,2) ? Таким образом, – говорят нам, – христианство уменьшает нашу способность выполнять свое человеческое назначение и

работать на постепенное устранение отчуждений, тяготеющих на человеке. Это собственно марксистская формула: "религия – опиум народа". Иными словами, в представлении о богооткровенной истине, неизменной и определенной раз и навсегда, видят угрозу тому, что составляет величие и силу современного гуманизма, а именно, почти трагическому сознанию сложности истины, незавершенности человеческого знания, необходимости беспрестанно воссоздавать мир ценностей для приведения его в соответствие с новыми возможностями, появляющимися по мере того, как меняется положение человека в мире. В такой оценке христианин оказывается реакционером и консерватором по призванию. Кроме того, поскольку мы заявляем себя единственными обладателями истины, а заблуждение не имеет никаких прав, нас обвиняют в нетерпимости и в склонности к диктатуре: "Ссылка на абсолютную основу, даже в тех случаях, когда она не бесполезна, – пишет М. Мерло-Понти, – разрушает то самое, что она должна обосновать. В самом деле, если я считаю возможным с очевидностью постичь абсолютный принцип всякой мысли и всякой оценки, то при условии, что мое сознание будет за меня, я имею право изъять свои суждения из под контроля посторонних; они приобретают характер чего-то священного ... и я буду благочестиво губить своих противников".[22] Христианин таким образом обвиняется в том, что он ставит "основание истины и морали за пределы прогрессивного опыта"; вера в Бога, затемняя в нас сознание историчности, ведет в таком случае к неподвижности мысли и в конце концов к смерти сознания: "метафизическое и нравственное сознание умирает при соприкосновении с абсолютом".[23]

Верно ли, что вера в Бога и в потустороннее препятствует пониманию смысла человеческой жизни и истории ? Верно ли, что "метафизическое и нравственное сознание умирает при соприкосновении с абсолютом" ? – таков важный вопрос, который современный мир ставит христианскому сознанию и,в частности,христианскому моралисту, будь он богослов или философ. К этому вопросу мы обяза-

заны отнестись серьезно. Нельзя просто отмахнуться от него, как от пустого возражения, начисто придуманного только для того, чтобы сбивать верующих с толку.[24] Примирить веру в неизменное божественное откровение со здравым и крепким гуманизмом, уважающим историчность существования, – задача не простая и не легко осуществимая. Встреча вечности и времени и еще более вступление Вечного в историю – составляющее сущность христианства как религии сосредоточенной на тайне Боговоплощения – ставит теоретически и практически проблему, разрешить которую не легко. Для нас еще не время подойти прямо к этой проблеме. Сначала нам надо еще заняться рассмотрением того, как тема историчности была воспринята современной философией и какое место она в ней занимает.

2. Тема историчности в современной философии

Хотя философия имеет в виду раскрыть первоосновы бытия и познания, которое мы о нем получаем, и если ей тем самым предносится идеал «*Voraussetzungslosigkeit*» (беспредпосылочности), это все же не означает, что философская рефлексия исходит из ничего и совершенно отрывается от конкретной экзистенции того, кто философствует. Иначе как объяснить, что она представляется поиском *последнего смысла* той же самой экзистенции ? "Есть только одна по-настоящему серьезная философская проблема", пишет А. Камю в начале *Мифа о Сизифе,* – "стоит ли жить или не стоит". Всякая философия, достойная этого имени, *коренится* в конкретной человеческой экзистенции и разрабатывается *ради* нее, чтобы ее освещать и направлять. Этим объясняется, почему великие философские системы отражают те эпохи, в которых они родились, и всегда имеют гуманистическую значимость. Они возникают и растут в определенной экзистенциальной обстановке и в свою очередь содействуют оформлению этой обста-

новки.[25] Если это так, то заранее можно ожидать проникновения исторического измерения в святилище современной философии. И действительно, нельзя отрицать, что в настоящее время мы присутствуем при открытии заново Гегеля и молодого Маркса. Более того, историчность становится одной из центральных тем феноменологического экзистенциализма – характерной для нашего времени философии. Рассмотрением этого мы и должны заняться теперь.

Под "экзистенциализмом" понимают такое философствование, в котором *доминирует* идея *экзистенции*. Два термина требуют здесь нашего внимания: слово "экзистенция" и выражение "доминирует".

Поскольку им пользуются для выражения основной категории экзистенциальной философии, слово "экзистенция" означает уже не, как у Канта, простой факт реального бытия, но тот образ бытия, который присущ человеку. В этом смысле говорится, что только человек "экзистирует": не то, чтобы вне человека не было ничего, – но человек обладает особым, ему свойственным, образом бытия, которым он отличается от всех других существ, населяющих вселенную. Действительно, человек существует по образу воплощенного духа: он и не просто вещь среди вещей, и не нечто чисто сокровенное, замкнутое в себе самом, заключенное в своих имманентных представлениях, как душа у Декарта или монада у Лейбница или великое Я после-кантовского идеализма. Как *внутреннее бытие*, как сознание и свобода, словом, как "бытие-для-себя" человек осуществляет себя, лишь *выходя* в некотором роде из себя, лишь будучи "при" вещах, благодаря жизненному соприкосновению с миром и с другими. Человеческое сознание по существу и изначально (т.е. от своего начала, с самого момента своего возникновения) представляет собой *открытость к иному-чем-сознание:* "субъект, обреченный миру", – говорит Мерло-Понти, "призыв быть", – говорит Сартр. Вслед за Киркегором современная философия именно эту открытость к другому человеку и стремится снова обрести в частице «ex», слова «ex-sistere» и

в частице «Da» Хайдеггеровского «Dasein». Термин «ex--sistere» становится, таким образом, синонимом бытия-в--мире, и в сущности он всего лишь иное наименование того, что Гуссерль называл интенциональностью сознания, определяя интенциональное сознание как "жизнь освояющуюся с миром".

Как же понимать теперь, что в экзистенциализме *доминирует* идея экзистенции ? Или, если угодно, какую роль понятие экзистенции играет в экзистенциальной диалектике ? Выражение Мен-де-Бирана: "первичный основополагающий факт" скорее всего может служить для обозначения этой роли. Что мы под этим понимаем ?

Отметим сначала, что всякая философия имеет своим центром некий первичный момент, интеллективный или сигнификативный, – напр., какую-либо идею, или данное опыта, или означающий нечто экзистенциальный факт, – который открывается философскому размышлению как настолько изначальный, центральный и широко объемлющий, что без него ничто не понятно или не имеет смысла для нас, тогда как благодаря ему, напротив, некоторый свет понимания нисходит на все вещи и позволяет нам каждую из них поставить на свое место в совокупности существующего. Чтобы разъяснить нашу мысль, приведем несколько примеров. Можно сказать, что средневековая философия разрабатывается в свете «prima intelligibilia» (первых умопостигаемых: «ens, unum, verum, bonum» (сущее, единое, истинное, благое), которые являются душой интеллектуальной жизни. Как только ум пробуждается, как только он "приходит в действие", он знает, что значит "сущее, единое, истинное, благое", он обладает некоторым их пониманием, хотя и до-философским, однако, уже проливающим свет, и поэтому ум по природе способен понимать все вещи и философствовать. Эти "первые умопостигаемые" или «conceptiones naturaliter notae», являясь незавершенными в себе принципами познания, определяют человеческий ум как «lumen naturale» (природный свет), как умственную способность.[26] – После того как Декарт упразднил то естественное отношение человека к миру, которое древние назы-

вали «sensatio», первые умопостигаемые обратились у него в *Cogito* со всеми прирожденными ему первичными очевидностями: эти последние управляют картезианской рефлексией так же, как управляется и руководствуется своими основными постулатами геометрия. – Под влиянием Канта и его знаменитой "коперниковой революции в философии", в после-кантовском идеализме доминирует то, что впоследствии стали называть "открытием Я", т.е. признанием критического и онтологического первенства субъекта над объектом. Это "открытие Я" не дано в повседневном опыте, оно является завершением критической и метафизической рефлексии над взаимоотношением субъекта и объекта, составляющим познавательную жизнь. – Само собой разумеется, что вещи представляются иначе в философии, отдающей предпочтение опыту в широком смысле этого слова и рассматривающей концептуальное и дискурсивное мышление как познание производное. Первичный интеллективный или сигнификативный момент здесь уже не какая-либо идея или очевидность, выразимая в универсальном концепте, или предикативное предложение, а первичный сигнификативный *факт:* то же самое имеют в виду, когда говорят о "первичном факте" (Мен-де-Биран), о "первоначальной интуиции" (Бергсон) или даже о "чистом или априорном опыте" (Мадинье) или же опыте "трансцендентальном" (Гуссерль). Луи Лавелль развивает "диалектику вечного настоящего" в свете "изначального опыта, содержащегося в любом опыте", а именно "опыта присутствия бытия, ... непосредственной связи между бытием и "я", которым основываются и получают свою ценность все наши действия". [27]

Этих примеров достаточно, чтобы выявить философское значение того, что мы назвали "первичным интеллективным или сигнификативным моментом" и что мы будем теперь называть "первичным фактом". Он доминирует в философской диалектике и дает ей направление: именно он позволяет философии образоваться и разрабатываться в качестве *радикального* и *трансцендентального* мышления. После этого отступления, вернемся к экзистен-

циализму. Теперь мы будем лучше понимать, в каком смысле в экзистенциальной философии *доминирует* идея экзистенции.

С точки зрения экзистенциалиста "первичный факт" есть экзистенция в выше указанном смысле. В рамках экзистенциальной феноменологии она составляет первичное означающее данное, *первичный и изначальный феномен,* вообще делающий возможным и основывающий тот факт, что бытие *появляется,* и появляется *таким, каково оно есть.* Все проявления нашей сознательной жизни (как перцепция, создающая образы сознания, эмоция, эстетическая жизнь, научный труд, культура) представляют собой различные способы *проявить* (в двойном смысле этого выражения, т.е. сделать явным, обнаружить, и в то же время осуществить, свершить) то основное соотношение, которое называется "экзистировать" и делает каждого из нас человеком. Вот почему эти различные проявления или "возможности" нашей жизни непосредственно представляются облеченными *смыслом* или *значением* и Хайдеггер имеет право сказат, что человеческому «Dasein» свойственно "понимать себя" (sich verstehen).[28] Но сказать, что в каждом из этих проявлений человеческое сознание представляется себе самому с определенным смыслом, – это значит сказать также, что соответственно со всеми этими смыслами *мир* приобретает осмысленность для человека: если сознание интенционально, то существует, как будет показано в дальнейшем, необходимое соответствие между некими *"ноэзис"* (способность познавать) и *"ноэма"* (предмет познания). Задача феноменологической философии заключается именно в том, чтобы выяснить содержание и структуры этих смыслов, как с ноэтической точки зрения, так и с точки зрения ноэматической. "Наша постоянная цель, – говорит Мерло-Понти, определяя тем самым первый предмет своей *феноменологии перцепции,* – в том, чтобы выявить первичную функцию, посредством которой мы делаем для нас экзистирующими и принимаем на свой счет пространство, объект или инструмент, и описать тело как место этого присвоения".[29] Эта "первичная функция" –

не что иное как "экзистенция, т.е. бытие в мире через тело".[30] В том же самом смысле Габриель Марсель видит в человеческой экзистенции как воплощенном бытии "центральный ориентир метафизической рефлексии".[31] Не то, чтобы с экзистенциальной точки зрения феноменологический анализ человеческого «*Dasein*» был последним словом философской рефлексии: это было бы сведением философии к психологии или к антропологии. Не такова концепция экзистенциализма, который стремится быть современным способом философствования, по-новому овладеть первоначальной философской направленностью и заново оживить вечные проблемы. Как всякая философия, он в конечном итоге имеет своим центром проблему смысла бытия и истины, но рассматривает экзистенцию как "центральный ориентир" своих размышлений, или, если угодно, как «primum intelligibile quoad nos» (первое умопостигаемое для нас).

Возвести экзистенцию в достоинство первичного факта, значит в действительности признать за ней двойное преимущество. Иначе говоря, в выражении "первичный факт" слово "первичный" означает две вещи, нерасторжимо сопряженные.

Оно во-первых синоним *несводимости*. Утверждая, что экзистенция первична, тем самым говорят, что ее нельзя свести к чему-либо более простому, более элементарному. Тем самым, экзистенциализм выступает как усилие, направленное на преодоление альтернативы материализма и картезианского интеллектуализма с его продолжением — идеализмом. Для *материалиста* человек не что иное как "результат физических, физиологических и социологических влияний, определяющих его извне и делающих его вещью среди вещей".[32] Но если человек всего только "вещь среди вещей", то как объяснить, что человек открывается себе самому, что своими проектами он всегда опережает самого себя и что мир, частью которого он является, приобретает для него некий *смысл* ? Как уже показала с очевидностью психология форм, всякое обозначение (даже самое несложное, напр., "фон-форма") не может быть

адекватно объяснено объективной структурой физических стимулов, действующих на воспринимающий орган. Для *идеалиста,* напротив, человек становится "сознанием, образующим мир". Идеализм "заключается в том, что в человеке, – поскольку он дух и строит представление о тех самых причинах, которые будто бы действуют на него, – признается акосмическая свобода".[33] Эта идеалистическая концепция, в конце концов, сводящяя экстраментальный мир к "сигнификации *мир*",[34] представляется в истории философии естественным результатом картезианского интеллектуализма с его имманентистским понятием сознания. Если человеческое сознание есть "монада без дверей и окон", заключенная в своих внутренних представлениях, если оно не является прежде всего и непосредственно отношением-к-миру,сущностным соотношением с иным-чем--сознание, то это равносильно устранению мира – и картезианство приходит к тому рубежу, на котором оно превращается в идеализм. Но что бы ни делать, упразднить ли внешний мир или его сохранить, имманентистское понятие сознания снова проходит мимо того, что составляет своеобразие человеческой субъективности. Став пленником своих внутренних представлений, человек не располагает больше ничем, что позволило бы ему различать перцепцию и образ, т.к. то, чем они отличаются одно от другого, является уже только внешним отношением к вне--умственной реальности, принципиально для нас непостижимой.[35] Кроме того, если мы действительно представляем собой то чисто внутреннее и прозрачно ясное для себя самого, о чем говорят нам Декарт и идеалисты, то каким же образом человеческая психика кажется нам самым таинственным и загадочным из всего, и как объяснить, наконец, эмпирический, перспективный и исторический характер нашей экзистенции ? Коротко говоря, ни материализму, ни идеализму не удается объяснить нам наше включение в мир, поскольку и тот и другой отказываются "мыслить условия человеческого существования". "Заслуга новой философии, – говорит Мерло-Понти, – в том, что она в понятии экзистенции ищет средство мыслить

ее", ибо "экзистенция в современном смысле слова это то движение, которым человек оказывается в мире и включается в некую физическую и социальную ситуацию, становящуюся его точкой зрения на мир".[36] Экзистенция является для человека первичным и ни к чему не сводимым сигнифицирующим данным. Она и есть первичный факт.

Но сказать, что экзистенция не сводима к чему-либо более простому и элементарному, значит утверждать, что от нее *происходят* все самые сложные проявления нашей сознательной жизни, что она находится в исходной точке всякого обозначения и всякого понимания, будь то наше обычное понимание вещей, или научное объяснение, или даже философская рефлексия. Экзистенция, т.е., по Мерло-Понти, "наше бытие в мире через тело", или, по другому выражению того же автора, "перцепция мира", это то, "что основывает навсегда нашу идею истины".[37] Таков второй смысл термина "первичный": свойство первичного факта в том, что он *основывает*.

Между тем, всякая философия видит свою задачу именно в том, чтобы *обосновывать*, и именно поэтому она выступает как радикальная рефлексия, как возврат к основам. С точки зрения экзистенциалиста, эти основы уже не чистое разнообразие *(blosse Mannigfaltigkeit)* чувственных впечатлений классического эмпиризма. Они также уже и не первичные очевидности, облекаемые в ясные и различимые идеи, как у Декарта, и еще менее, как в идеализме, рефлексивный акт, посредством которого сознание достигает полного тождества себя с собой и проявляется перед самим собой как образующая безличная, вечная субъективность и как априорный источник системы идей. В экзистенциальной феноменологии, последняя основа всякой человеческой истины – не что иное как наше бытие-в-мире, предшествующее всякой рефлексии. В конечном итоге, отсюда питается вся наша мыслительная жизнь и сама философия может образоваться только как "рефлексия над нерефлектируемой жизнью": философия есть "сознание своей собственной зависимости от нерефлектируемой жизни, которая является первоначальной, постоянной

и конечной ситуацией".[38] Следовательно, для феноменолога вернуться к основам сознания значит стараться "формулировать опыт мира, контакт с миром, предшествующий всякой мысли *о* мире".[39] (Первичное) "соотношение субъекта и объекта есть уже не то *познавательное отношение,* о котором говорил классический идеализм и объект которого всегда представлялся как построенный субъектом, а *бытийственное отношение,* в котором, парадоксальным образом, субъект *есть* его тело, его мир и его ситуация, с возможностью в некотором роде *замены* одного другим".[40]

Но если это так, то становится понятным значение, приписываемое в экзистенциальной философии теме историчности.[41] Историчность уже не вторичный и поверхностный аспект нашей экзистенции, она возникает на уровне нашего до-предикативного поведения, а так как это последнее определяется для нас "как подступ к истине",[42] то кажется, что она затрагивает нас даже в нашей способности постичь *истину* и достичь *уверенности.* Рассмотрим это подробнее.

Сознание по своей сущности интенционально. Это означает, что оно прежде всего и непосредственно – бытие-в-мире, направленность на мир, активное отношение к миру, образующее сознание, не является отношением простой пространственной смежности (сознание не вещь среди вещей) или предустановленной гармонией двух миров, мира мышления и мира бытия (как у Декарта или у Лейбница); оно также и не отношение причинности, будь то причинность идущая от объекта к субъекту и в нем производящая познание (материализм), или же идущая от субъекта к объекту и обращающая человеческую субъективность в образующее сознание (идеализм). Когда речь идет о "мышлении", т.е. о "фиксации в концептах" этой первоначальной или до-предикативной жизни сознания, термины "причина" и "следствие" перестают быть уместными; здесь следует *скорее*[43] представлять себе диалог и те категории, которые входят в структуру всякого диалога, как понятие обмена, соотношение намерения и по-

буждения или еще диалектическое соотношение действия и ситуации. Иначе говоря, интенциональная жизнь сознания представляет форму диалектического соотношения между некими *"ноэзис"* и *"ноэма"*, которые взаимно вызывают и образуют друг друга в нерасторжимом единстве.

Поясним это утверждение некоторыми примерами. Чтобы я мог воспринять какую-либо картину как портрет, т.е. как изображение отсутствующего лица, необходимо, конечно, чтобы она обладала определенной объективной структурой (белая стена не может представиться мне изображением моей матери), но необходимо также, чтобы я принял определенную установку, иными словами, развил бы в отношении ее некое *намерение* и воплотил бы это намерение в определенном *поведении*. Если мое намерение направлено единственно на то, чтобы отметить природу использованного холста или способ, которым художник расположил свои краски, – намерение, которое, чтобы актуализироваться должно воплотиться в поведении особого рода, называемом *"наблюдением"*, – то картина дается мне как совокупность линий и красок и теряет свой *смысл* как портрет, как действительное напоминание об отсутствующем лице; тем самым мое сознание представляется себе самому уже не как создающее образы, а как воспринимающее и наблюдающее. Другой пример: если какой-либо пейзаж представляется мне мрачным и печальным, то это отчасти оттого, что я печален и подавлен, но столь же верно, что моему печальному настроению содействует погода без солнца. Рассмотрение научной деятельности открывает нам тот же закон соотношения между *"ноэзис"* и *"ноэма"*: чтобы научный объект, со свойственной ему структурой, раскрылся нашему сознанию как таковой, мы должны в отношении его принять научную установку, должны в некотором роде *опросить* его научно, т.е. пойти ему навстречу с некоторыми гипотезами и проверить *на* объекте эти гипотезы, и вот почему наука, даже эмпирическая и положительная, является не результатом чисто пассивной установки в отношении мира, а "произведением" в точном смысле этого слова. Не иначе обстоит дело и

тогда, когда мы переходим к миру эстетическому или миру орудийному или даже к миру отношений между людьми. Ребенку или дикарю, незнакомому с письменностью, моя ручка представляется игрушкой или м.б. остроконечным оружием; чтобы она приняла значение инструмента-для-писания, она должна быть в какой-то момент ассоциирована с моей письменной деятельностью, которая является определенным поведением, способом интенционально отнестись к миру. Чтобы найти кого-либо достойного моей любви, я должен иметь расположение любить его, и можно сказать вообще, что тот, кто обращается с людьми, как с вещами, останется навеки закрытым для тайны "ты".

Итак, утверждать, что сознание в основе своей интенционально, значит сказать, что оно никогда не является действием творящим свой объект, также и не является простой пассивностью в отношении мира. Даже и воспринимающее сознание – не та чистая рецептивность, о которой говорил Кант. Предполагаемое чувственное впечатление эмпириков, с ноэматически соотносительным ему чистым чувственным качеством, представляет собой только одно из предельных состояний сознания, в котором оно в конце концов самоупразднилось бы как субъективность. Воспринимаемая вещь не является, как думал Кант, проекцией конституирующего сознания, синтезом, который *мыслится,* исходя из чувственного разнообразия; она *дается непосредственно* как *реальность-в-мире,* хотя я улавливаю всегда только одну из ее граней, или, как сказал бы Гуссерль, постигаю ее только через подвижное течение *"оттенений" (Abschattungen).* Ни в какой момент воспринимающее сознание не остается прикованным к чувственному впечатлению настоящего мгновения, оно всегда опережает себя самого, будучи направленностью к *самой вещи;* а так как всякая вещь сохраняется как вещь только внутри мира, воспринимающее сознание представляет собой первоначально *направленность к миру,* "проект" мира, его намерение устремлено к миру непосредственно и постоянно, через непрерывную последовательность крайне подвижных и ускользающих профилей. Для полноты к этому

следует еще добавить, что эта встреча с миром, которую называют "перцепцией", – и которая происходит всегда в целях *обнаружения* мира, – осуществляется всегда в *интерсубъективности,* т.е. в лоне определенной культурной обстановки и исходя из нее, и кроме того она охватывает, в качестве своего необходимого инструмента, ту или другую форму *речи* (которая в свою очередь представляет собой феномен, принадлежащий к регистру интерсубъективности и культуры), т.к. воспринимать-чтобы-обнаружить значит в конечном итоге воспринимать-чтобы-назвать. Коротко говоря, человеческое сознание, потому что оно интенционально и является прежде всего и всегда направленностью к миру, открывается себе самому, только открывая мир; как сказал бы Сартр, повторяя формулировку Хайдеггера, оно "открывающе-открываемое",[44] и вот почему существует необходимое соответствие между смыслом, который открывает мне мир, и моей активной установкой, моим проектом в отношении мира. Это то, что выразил Мерло-Понти в тексте приведенном выше: "соотношение субъекта и объекта" представляет собой прежде всего и первоначально *"бытийственное отношение,* в котором, парадоксальным образом, субъект *есть* его тело, его мир и его ситуация, с возможностью в некотором роде *замены* одного другим".[45]

Но поскольку в этом первичном соотношении субъекта и объекта "субъект *есть* его тело, его мир и его ситуация" и это соотношение определяется в некотором роде диалектикой "обмена" и "диалога", постольку из этого как будто вытекает, что получаемое таким образом обнаружение мира представляет неизбежно эмпирический, перспективистский и исторический характер: смысл, который мир принимает для меня – хотя этот смысл ни в какой степени не создается мною и не накладывается мною на объекты, – зависит и от моей установки, от моего "проекта" в отношении мира, причем этот проект в свою очередь диалектически связан с моей телесной, социальной и исторической включенностью в мир. А так как, с другой стороны, я коренным образом неспособен развоплотиться, вознестись

над моим телом и моим миром так, чтобы охватить их вневременным, непространственным и всепроникающим взглядом, – если угодно, взглядом, который, не имея точки зрения, синтезировал бы все возможные точки зрения, немного на подобие того, как посредством отвлеченного понятия куба я синтезирую все возможные точки зрения на куб, – то следует как будто заключить, что мое познание мира навсегда останется отмеченным этим перспективистским и историческим характером, присущим до-предикативной жизни сознания. Человеческая истина никогда не бывает законченной и окончательной, ибо никогда не раскрывает мне последнего слова загадки. Она всегда остается в некотором роде "временной" истиной: "есть абсолютная уверенность относительно мира вообще, но ни о чем в частности", говорит Мерло-Понти.[46] Вопреки тому, что предполагалось идеализмом, рефлексия, даже самая радикальная, не может польностью оторвать меня от нерефлектируемой жизни. Под страхом потеряться в пустоте, она должна развиваться как "сознание своей собственной зависимости от нерефлектируемой жизни, которая является ее *первоначальной, постоянной и конечной ситуацией*".[47] Иными словами, феноменологический экзистенциализм со своей теорией интенционального сознания является вместе с тем и отрицанием идеалистического понимания тотальной рефлексии. Это важно отметить, чтобы точно понять все значение историчности в экзистенциальной ноэтике.

Послекантовский идеализм, через посредство коперниковой революции, вышедший из картезианского интеллектуализма, также представляет собой учение об истине, связанное с учением о бытии, иначе говоря, теорию познания сочетаемую с некой метафизикой. В основе своей, он заключается в процессе идеализации, в переходе к пределу, осуществляемом благодаря тому, что древние называли имманентным характером познания, или, говоря по современному, его внутреннему и спонтанному характеру. Познавательная жизнь, говорит схоластика, это «semetipsum movere» (двигать самого себя), некая «operatio imma-

nens», причем под имманентной операцией понимается то, что исходит от действующего и остается в действующем как его завершение «ea quae procedit ab agente et manet in agente ut perfectio ejus», – то, что в новое время выражают говоря, что познавательная жизнь есть "бытие из себя и для себя" (aus sich und für sich sein). Правда, этот род бытия, "бытие из себя и для себя", не означает непосредственно и обязательно, что сознание существует также "через себя" (durch sich), что оно является творческим само по себе; однако, есть немалое искушение дойти до предела и приписать познавательной жизни совершенное или божественное самодовлеющее бытие (aséité), т.к. мы имеем здесь дело с тем, что схоластика называет простым совершенством, т.е. с совершенством, *само по себе* исключающим всякое несовершенство. "Будучи внутренним как таковым, – говорит Де Валенс, – субъективность сама по себе неограничена".[49] Идеалистический интеллектуализм в том именно и состоит, что он непосредственно осуществляет этот переход к пределу: субъективность и самодовлеющее бытие полагаются как синонимы: "полагать себя и быть, по отношению к "я", – одно и то же" (Sich selbst setzen und sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich), говорит Фихте в начале своей «Wissenschaftslehre».[50] Тем самым идеализм выступает как метафизика, – ибо, если самодовлеющее бытие и субъективность синонимы, то в субъективности и надо искать абсолют, последний акт, обосновывающий как себя самого, так и все остальное, и играющий роль последней основы бытия, умопостигаемости и ценности: не-я существует *через* Я и *для* Я; этим сказано также, что идеализм неизбежно переходит в ту или другую форму монизма. Но тем самым идеализм представляется некоей *доктриной истины и уверенности,* сосредоточенной вокруг идеи *тотальной рефлексии:* снова, если самодовлеющее бытие и субъективность полностью покрывают друг друга, то следует сказать, что сознание только тогда является подлинно самим собой, когда оно обнаруживается себе самому как самодостаточный источник всей системы идей, образующих логически необходи-

мым сцеплением умопостигаемый мир и в конце концов мир бытия. Именно это обнаружение мысли перед ней самой или, по гегелевской терминологии, эту "феноменологию Духа", имеет задачей завершить или, по меньшей мере, закончить философская рефлексия. Философия таким образом становится рефлексивным актом, которым мысль достигает полного совпадения себя с собой, обнаруживая себя в качестве последней основы всех вещей, словом, упраздняя расстояние, которое в спонтанном познании простого человека отделяет то, что *есть* сознание, от того, что сознание *само о себе улавливает* в познании. В завершение философии Мысль и Бытие совпадают в прозрачном тождестве себя с собой, и вот наконец человеческое сознание встречается лицом к лицу с истиной и с достоверностью. Раньше этого нет ни истины, ни достоверности достойных этого имени. В силу тотальной рефлексии, которую она одна компетентна совершить, философия становится единственным основанием всей науки и всякой достоверной истины: "Философия, – говорит Декарт, – как бы дерево, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, отходящие от этого ствола – все остальные науки".[51] Ту же мысль мы находим у Спинозы в его теории четырех ступеней познания: только познание четвертой ступени, то, которое проходит через саму эссенцию Божества, может быть названо просто истинным и достоверным безоговорочно (simpliciter). В контексте послекантовского идеализма это выражается следующим образом: истинное "знание" (Wissen) есть только для того, кто, пройдя "учение о знании" (Wissenschaftslehre), т.е. философию, дошел до воссознания заново генезиса мира, исходя из конституирующего сознания.

Но само собой разумеется, что в этой интеллектуалистической и идеалистической перспективе вещей уже нет места для контингентности и историчности. Крайний интеллектуализм неизбежно ведет к детерминизму. Так было уже у Спинозы: *"Порядок и сочетание идей,* – говорил он, *то же, что порядок и сочетание вещей"*, что на языке схоластики можно было бы выразить следующим образом:

человеческие «*rationes cognoscendi*» (начала познания) тождественны с «*rationes essendi*» (началами бытия), образующими онтологический порядок или тайну бытия в себе как такового; следовательно, нет больше различия между «*prius quoad nos*» (первым по отношению к нам) и «*prius quoad se*» (первым по отношению к себе);[52] всякая подлинная истина заключена «*in materia necessaria*». В идеалистических терминах можно будет сказать: человечески "реальное и рациональное" полностью покрывают друг друга и система истины есть то же, что и априорное развитие цепи понятий,исходя из конституирующего сознания и ради окончательного раскрытия этого сознания себе самому. Означает ли это, что в рамках картезианского или идеалистического интеллектуализма эмпирический, перспективный и исторический аспект нашей жизни оказывается без дальнейшего рассмотрения отвергнутым или упраздненным ? Конечно, нет, только он не окончателен, он располагается на уровне дофилософской жизни, которая всегда только временна и обречена на исчезновение при свете философской рефлексии. Чувственная перцепция, говорит Декарт, представляет собой лишь смутную идею, которая через рефлексию становится ясной и отличимой, переставая существовать в качестве смутной. То же у Лейбница: наши будто бы "случайные истины" являются *по праву* "необходимыми истинами", – они явили бы себя как таковые, если бы наше знание было совершенным и равным знанию Божиему. Так же дело обстоит и в послекантовском идеализме: реалистическое и эмпирическое знание, или, как говорит Фихте, "буржуазное" знание обывателя, представляет собой только низшее и временное знание, которое рассеивается *"учением о знании" (Wissenschaftslehre)*. Конечно, тот же послекантовский идеализм в лице Гегеля первым возвел исторический характер человеческого существования на уровень философской проблемы. Но это не возражение против того, что мы только что сказали. Даже у Гегеля, историчность человека не достигает полной обоснованности, т.к., по крайней мере в последовательном и проведенном до конца гегельянстве, она

должна исчезнуть с торжеством гегельянской философии и установлением гегельянского государства. Своей теорией тотальной рефлексии идеалистический интеллектуализм неминуемо приводит к детерминизму, к фиксизму и к смерти сознания. В применении к идеализму фраза Мерло-Понти, приведенная нами в начале этого параграфа, – "метафизическое и моральное сознание умирает при соприкосновении с абсолютом" – оправдана полностью. Но оправдана ли она еще и тогда, когда этот Абсолют есть уже не конституирующая и безличная Субъективность, к совпадению с которой философия должна была бы нас приводить, а трансцендентный и личный Бог, отличный от творения, которое тем самым становится «*prius notum quoad nos*», последней *для нас* основой *всякой* истины и *всякой* достоверности ? Как будто, нет. Тезис, утверждающий, что требование историчности несовместимо с признанием Абсолюта, отпадает, когда от идеалистического понятия Абсолюта переходят к христианскому понятию Бога. К этому вопросу мы вернемся в дальнейшем. Сейчас ограничимся следующим замечанием: если, как часто подчеркивает св. Фома, тварный мир есть не простое проявление Бога, а реальность, существующая в себе, в силу ей самой присущего бытия, настолько, что, исходя из этого «*prius notum quoad nos*», наше познание Бога всегда остается косвенным, аналогическим и неадекватным, более отрицательным, чем положительным, то ясно, что утверждение Бога и ссылка на Бога никоим образом не могут умалить или нарушить этот «*prius quoad nos*» ни в его констистенции, ни в его историчности. [53]

3. Критические соображения – Историчность и релятивизм

В предыдущем изложении, мы насколько возможно воздержались от всяких критических замечаний. Сделаем теперь шаг вперед, постараемся сформулировать некото-

рые оценночные суждения и отдать каждому должное. И вот первое, что надо указать.

Подчеркивая историческое измерение нашего существования, экзистенциальная философия совсем не имеет в виду вернуться к традиционному релятивизму, будь то скептицизм древних софистов, психологический эмпиризм, позитивизм XIX века или американский прагматизм. Отлично говорит Де Валенс: "Правильно понятое развитие современной философии направлено к исканию – а может быть и к нахождению – среднего положения между традиционным релятивизмом – напр., релятивизмом Дильтея – и отрешенным от всякой точки зрения универсализмом классического рационализма, который в этом своем аспекте получил свое наиболее законченное выражение у Спинозы".[54] Это и очевидно, поскольку экзистенциализм, как мы не переставали повторять, представляется беспрестанным усилием для преодоления альтернативы эмпиризма и идеализма. Если идеализм неспособен оправдать историчность, то этой возможности нет тем более и у эмпиризма. Свести историческое измерение человека к простой последовательности фактов или к явлению чисто биологического приспособления значит лишить его присущего ему *смысла,* а следовательно и сделать его *непонятным.* Как мы сказали в начале этого очерка, "последовательность", "становление" и "история" – не синонимы. Чтобы была история и историчность, а не простая последовательность, необходимы два условия. Нужно, во-первых, чтобы человек имел возможность перенять, или, по выражению Мерло-Понти,[55] "реактивировать" мысли и действия былого человечества, встать в определенные отношения к ним, с тем, чтобы их отвергнуть, или в некоторой мере принять или продолжить их: так, напр., история философии может существовать только потому, что философская жизнь человечества – нечто иное,чем чередование никак между собою не связанных систем и отдельных мыслителей, – потому, что "Платон еще жив среди нас"[56] и Фома Аквинат, Декарт и Кант еще имеют, что нам сказать. Но и *кроме этого* нужно, чтобы мы были в состоянии

сравнивать события, мысли и действия прошлого и высказывать о них ценностные суждения, т.к. нам надлежит установить наше к ним отношение, принять их или отринуть. Но в последовательном эмпиризме это невозможно – и потому, что он признает лишь простую последовательность, и потому, что для него не существует понятий ценности, нормы и смысла.[57]

Действительно, в качестве простых эмпирических или положительных данных все факты равноценны, будучи снабжены одним и тем же коэффициентом реальности: они по сю сторону различия между подлинным и неподлинным, между истинным и ложным, между добром и злом. Радикальный эмпиризм не дает нам ни основы, ни оправдания говорить о *прогрессе* науки, цивилизации и культуры. Эмпиризм и релятивизм в конце концов всегда покрывают друг друга. Но экзистенциальная философия не желает этого легкого и ленивого релятивизма. Для нее не все равноценно: "Мы не отказываемся от надежды на некую *истину,* по ту сторону принимаемых нами расходящихся установок", пишет Мерло-Понти;[58] и еще: "Если я понял, что истина и ценность могут быть для нас только результатом наших проверок или наших оценок при соприкосновении с миром, перед другими людьми и в данных ситуациях знания и действия (говоря языком схоластики: если есть некий *prius notum quoad nos*, составляющий *для нас* основание истины и уверенности и не являющийся недостижимым идеалом "абсолютного познания" идеалистического типа), то тогда мир снова приобретает отчетливость, ... в познании и в действии есть нечто неоспоримое, нечто истинное и нечто ложное, доброе и злое".[59] В истории есть некая направленность и не все равноценно, т.к. при интенциональности сознания история человечества является результатом диалога человека с миром, осуществляемого в интерсубъективности и в конечном итоге вдохновляемого основным проектом, *конечной и постоянной интенцией,* которая заключается в том, что человек стремится *реализовать себя* с помощью мира, освобождаться все больше, "вырваться" из захвата материей, выйти из "массовой

анонимности и каждодневной болтовни", словом, восходить беспрестанно к еще большему свету и к еще большей свободе.

Но если это так, если экзистенциальная философия со своей теорией историчности не является возвратом к традиционному релятивизму, то как может она заявлять, что человеческая истина никогда не окончательна ? Какой смысл писать, как Мерло-Понти: "Есть абсолютная уверенность относительно мира вообще, но ни о чем в частности" [60] ? То или иное предложение может быть истинным или ложным; промежуточного нет. Говоря о "временном" или "предположительном" характере человеческой истины, не берут ли назад одной рукой то, что дали другой, и не впадают ли снова в релятивизм, о преодолении которого как раз объявляют ? Ответить на этот вопрос не просто. Надо различать и нюансировать. И прежде всего надо различать – по терминологии нового времени – истину как адекватность суждения и истину как ἀλήθεια или раскрытие реальности. Что означает это различие ?

Это различие, пущенное в ход Хайдеггером, не так ново и не так эзотерично, как кажется на первый взгляд. Оно имеет соответствие, по меньшей мере подразумеваемое (хотя бы только в форме проблемы), во всякой философии, не считающей возможным свести умопостигаемый мир к логическому сцеплению самоочевидных и самодостаточных предложений; иными словами, оно оказывается неизбежным, как только отходят от крайнего интеллектуализма, как, напр., Спинозы и Лейбница.

Что такое истина-адекватность ? Она есть качество суждения, а именно соответствие суждения его объекту. Говорят, что суждение истинно, когда оно утверждает, что есть то, что есть, и нет того, чего нет. В противном случае оно ложно. У этой истины, которую часто называют "логической", не может быть разных степеней: суждение или истинно или ложно. Но и это еще не все. Бесспорно, что это качество истинности сообщает суждению некоторый характер вечности, необходимости и абсолют-

ности. Если истинно, что Петр сидит в настоящий момент, то это предложение останется истинным вечно и в необходимом порядке. Не то, разумеется, что Петр отныне обречен вечно оставаться в сидячем положении, или, что это поведение Петра должно считаться необходимым *в онтологическом порядке* in ordine ontologico (что было бы равносильно утверждению универсального детерминизма). Необходимость, характеризующая истину, что "Петр сидит в настоящий момент", непосредственно предполагает только одно: здесь есть некий факт, некая истина, которая отныне не может быть вычеркнута. Еще и через десять тысяч лет будет истинным, что Петр сидел в такой-то определенный момент прошлого, и впредь любой человек, желающий дать синтетическую картину мира, должен будет учитывать этот факт. Известно, что метафизики с давних пор горячо спорят о точном значении, об онтологической сути этой предполагаемой необходимости и вечности. Некоторые, как, напр., средневековые августинцы и впоследствии идеалисты, видели в этом *непосредственное* свидетельство о существовании вечного и неизменного интеллекта. Другие же, и среди них св. Фома, а также и все экзистенциалисты наших дней, не разделяют этого мнения.[61] Оставим этот вопрос, – он не касается непосредственно нашей задачи. Здесь важно только отметить, что экзистенциальная философия совсем не противостоит классическим представлениям о логической истине, которую называют также истиной "предикативной", чтобы указать, что она располагается в области предикативной жизни сознания. Так как эта истина, как логическое качество суждения, не может быть большей или меньшей, проблема историчности даже и не ставится по ее поводу. Однако она – не последнее слово о проблеме истины.[62]

Действительно, предикативное суждение не есть какая-либо сущность в себе, сама по себе самодостаточная, если только не возвращаться к Лейбницу, согласно которому всякое суждение, по крайней мере в принципе, может быть сведено к некоей связи очевидного тождества между ясными концептами, истинность которой требует признания

и в силу присущей ей очевидности. Но кто решился бы еще придерживаться такого интеллектуализма ? Вполне ясно, что человеческое суждение, как очень верно отметил св. Фома, предполагает уже некоторую рефлексию и поддерживается только постоянным возвратом к дорефлективному контакту с вещами, обычно называемому перцепцией. Трудность заключается очевидно в том, чтобы установить значение и раскрывающую ценность этого допредикативного сношения человека с миром, а также природу отношения, связывающего предикативную формулировку с ее допредикативными основаниями. Мы уже не раз имели случай выявить пробелы, имеющиеся в этой области в концепции эмпириков и ассоциационистов, и показали,как поступает экзистенциализм для того, чтобы преодолеть эмпиризм, не впадая в противоположные крайности картезианского интеллектуализма. Но опять таки, нас интересует сейчас не это. Здесь нам важно только запомнить, что суждение как таковое – не самодостаточная сущность в себе, а один из моментов и одно из орудий в лоне познавательной жизни и для служения ей в поисках *истины,* т.е. *обнаружения реальности.*

И вот второе значение термина "истина": он теперь означает *истинное знание,* а равно и *совокупность обнаруживающей деятельности, ведущей к этому знанию.*[63] Совершенно ясно, что *эта* истина, понимаемая как обнаружение сущих и, в конечном итоге, бытия вообще, может быть истинной в большей или меньшей степени, может прогрессировать или регрессировать, восходить к большей ясности или затемняться. Очень важно отметить, что эти "более" и "менее" не должны пониматься прежде всего в количественном смысле: это означало бы сведение познавательной жизни к простому накоплению последовательно узнаваемых фактов и к представлению о науке как о нагромождении атомов знания. Те "более" и "менее", которые мы здесь имеем в виду, – также, и главным образом, качественного порядка. Человеческое знание может становиться смутным или ясным, поверхностным или проницательным, более аналитическим или более синтетичес-

ким. В зависимости от того, наделила ли нас природа "геометрическим" интеллектом или "духом различающим тонкости", мы будем весьма по-разному видеть вещи и их понимать. Существуют мыслители интуитивного и профетического типа: их назначение – создавать мгновенные озарения, чтобы обнаруживать новые аспекты, они – носители нового слова и, подобно революционерам, наталкивают на новые пути ищущее истину человечество; за ними приходят систематизаторы: они принимают эту интуицию и заново продумывают ее, отводят ей определенное место в совокупности мышления, исправляют то, что в высказываниях провидца было преувеличенным и чрезмерным, наводят снова порядок после революции. Этим и объясняется, почему развитие человеческого знания не представляется прямолинейным, почему оно совершается не посредством сложения равноценных фактов и не состоит ни из простых переходов от ложного к истинному, ни из накопления, в равной мере верных, атомов истины. Физика Ньютона не была ложной, однако, современная квантовая физика *более истинна,* не в том смысле, что она всего лишь перенимает без изменений ньютоновскую физику, добавляя к ней еще нечто, но в том, что она качественно и глубинно *иная,* все же вливая некоторым образом старую физику в новую форму, новую «*Gestalt*». Так же обстоит дело и с философией. Гениальность св. Фомы не в том, что он путем сложения составил некую сумму Аристотеля и св. Августина, а в том, что он лично продумал заново того и другого: однако – сколько тайн заключено в этих трех, на первый взгляд незначительных, коротких словах: "лично продумать другого" ! Если Аристотель и Платон, Декарт и Кант остаются живыми среди нас, имея еще сказать нам нечто, если можно вообще утверждать, что есть "истина даже в заблуждениях", то это и есть признак того, что каждая философская система может быть более или менее истинной; случается даже, как отлично показал Ясперс относительно картезианского Cogito,[64] что истина, первоначально замеченная и утвержденная с большой проницательностью, "извращается" в не-истину и в заблуждение,

оттого именно, что в силу самого своего престижа она затмевает всякую другую истину и начинает в некотором роде диктаторствовать. Заблуждение в философии часто происходит от того, что частичная истина возводится в истину единственную и всемогущую. Сказанное нами сейчас о теоретической истине верно, mutatis mutandis, и в отношении истин практических: современное понимание социальной справедливости, вдохновляемое стремлением к большей свободе и большему равенству всех людей, более соответствующее также экономическим и культурным возможностям современного мира, *более* истинно, чем средневековое понимание справедливости и отношений между людьми: не то, чтобы прежнее понимание было попросту ложным, оно было благим и верным для своего времени, но все же можно сказать, что социальная и экономическая демократия наших дней *более* истинна, чем феодализм. Можно было бы привести и много других подобных примеров. Запомним только, что термины "история" и "историчность" оказываются необходимыми, когда дело доходит до описания и уяснения человеческой истины как обнаружения реальности. И запомним также, что приписать истине исторический характер – не обязательно то же самое, что утверждать, будто всякое мнение, теория или система могут быть названы "истинами" оттого только, что они принадлежат определенной исторической эпохе: это было бы впадением в позитивизм или историзм самого дурного пошиба. Мерло-Понти не утверждает, что его философия получает свою ценность как истина от того факта, что она возникла в XX веке, и еще того менее, что она ценна только для этого века. Если есть некая истина у Канта и если можно сказать, что Кант "еще жив среди нас", то не оттого, что Кант стоит на рубеже XVIII и XIX веков и говорил для своего времени, а оттого, что он раскрыл некий аспект реальности; равным образом, если феноменолог думает, что феноменология выше кантовского критицизма, то оттого, что по его убеждению, она лучше раскрывает соотношение субъект-объект, которое определяет познание. То же можно сказать и о практических истинах.

Хорошо, скажут нам, допустим, что человеческая истина подчинена истории, что она никогда не завершается, что никто не сказал последнего слова ни о чем, но достаточно ли этого для того, чтобы утверждать, как утверждают некоторые в настоящее время, что всякая истина носит временный характер ? Истина может быть незаконченной и однако достоверной, а в этом смысле и окончательной. Еще раз, как оправдать приведенное немного выше замечание Мерло-Понти, что "есть абсолютная уверенность относительно мира вообще, но и в чем в частности" ?

Правду говоря, такие обороты речи не восхищают нас. Приписывать всякой отдельной человеческой истине предположительный и временный характер – это немалая двусмыслица, дающая повод для смешений и могущая навести на мысль, что происходит возврат к традиционному релятивизму, которого как раз хотят избежать. На моем письменном столе стоят чернильница и пепельница, лежат книги; в двух шагах от стола я вижу стул; стол и стул находятся в моей комнате, где спит в углу кошка. Экзистенциалист-феноменолог, со своей теорией историчности истины, не имеет в виду все это отрицать или даже только поставить под сомнение. Это означало бы вычеркивание одним росчерком пера всего тезиса интенциональности и возврат к имманентистской психологии Юма и Декарта, согласно которым "видеть" стул это – иметь некий "стул-образ" в своем сознании. Как мы отметили выше, в имманентистской перспективе ничто не позволяет мне удостовериться, отвечает ли этому "стулу-образу" что-либо во внеумственном мире, или не отвечает, иначе говоря – установить различие между перцепцией и образным сознанием, между реальным и воображаемым. Между тем, теории интенционального сознания свойственно именно выводить нас из этого тупика. "Перцепция, говорит Сартр, – один из первичных источников познания; она передает нам сами объекты; она – один из основных видов интуиции, то, что немцы называют "первично дающим созерцанием" *(originär gebende Anschauung)*.[65] В том же смысле Мерло-

-Понти пишет: "Если я могу говорить о "мечтах" и "реальности", ставить себе вопрос о различии воображаемого и реального и ставить "реальное" под сомнение, то оттого, что это различие уже сделано мною раньше анализа, оттого, что у меня есть опыт как реального, так и воображаемого, и проблема тогда ... в том, чтобы уяснить наше первичное знание о "реальном", описать нашу перцепцию мира как то, что навсегда основывает нашу концепцию истины. Значит, не нужно задавать себе вопрос, воспринимаем ли мы действительно мир, нужно напротив сказать: мир это то, что мы воспринимаем".[66] Трудно высказаться яснее. Но тогда есть ли еще смысл утверждать, что наше познание частных вещей никогда не окончательно ? Да, такие обороты речи, хотя и дающие с легкостью повод к смешению, могут получить приемлемый смысл. Для экзистенциалистов это прежде всего – новый способ выразить ложность идеалистического тезиса, а также и то, что Мерло-Понти пишет в том самом месте, которое составляет предмет этого спора: "Истинное *cogito* – не пребывание лицом к лицу мысли с мыслью об этой мысли: они встречаются лишь через мир".[67] Действительно, как изложено выше, весь идеализм заключается в вере в возможность "тотальной рефлексии", в то, что мысль может посредством радикального возврата к себе самой достигнуть такого видения вещей, в котором мысль и бытие совпадали бы с совершенной тождественностью, – ви́дения не имеющего точки зрения, но составляющего синтез всех возможных точек зрения, прошлых, настоящих и будущих, моих и чьих угодно. Согласно экзистенциализму, это чистая иллюзия, философская рефлексия представляет собой размышление над дорефлективным или перцептивным восприятием вещей. А наше восприятие вещей и смысла, который они представляют, всегда обусловлено нашим телом, нашей биологической конституцией (представляющей собой как бы физиологическое а приори) и нашей культурной ситуацией. Если я вижу один предмет как пепельницу, а другой как авторучку, то это оттого, что я принадлежу к культурной среде, знакомой как с употреблением табака

и трубки, так и с письменностью. Этот мир "инструментности", с теми смыслами, которые он мне представляет, – мир истинный, но вместе с тем соотносительный человеку и определенной цивилизации. – Но, скажут нам, отвлечемся от инструментности, под ней и в ее лоне существуют ощутимые качества: пепельница – это твердое тело из меди, бронзового цвета, авторучка – это продолговатый черный предмет с золотым острием, и все это объективно. – Конечно, и феноменолог меньше чем кто-либо намерен это отрицать: вещи присутствуют в мире и они таковы, какими они мне представляются. Но к этому надо добавить, что то, как они мне представляются, обусловлено также структурой моего тела: если бы мой взгляд обладал чувствительностью фотоэлектрического глаза, то он видел бы, что эта сплошная и неподвижная масса, которую я называю "медью" моей пепельницы, содержит неизмеримо больше пустот чем заполненных мест и что все в ней перемещается с головокружительной быстротой. – Хорошо, ответят нам, но чтобы поведать мне о тайне вещей имеется положительная наука: она-то по крайней мере знает, что такое медь моей пепельницы, дерево моего стола и эбонит моего пера. – Увы, разочарование ожидает нас и здесь ! Современная наука как раз и слышать не хочет о каком-либо окончательном знании: не то, что она смешивала бы медь с деревом и кошку с собакой, обо всем этом она имеет гораздо более точные взгляды, чем обыкновенный человек, – но она знает также, что в используемых ею концептах нет ничего окончательного, и это относится как к математической аксиоматике, которая используется физиками для их определения вещей, так и к понятиям класса, рода и вида или даже к понятию "живого" у биологов. Все это и хотят выразить экзистенциалисты, подчеркивая незаконченный, не окончательный и исторический характер человеческого знания, иначе говоря – человеческой истины, понимаемой как раскрытие реальности.

Итак, как видим, во всем этом нет ничего страшного и как-то особенно смущающего нас, даже если мы хри-

стиане и верим в некоторые неизменные и вечные истины нравственного и религиозного порядка. Если бы новая философия говорила только это, энциклика Humani generis была бы совершенно излишней и по всей вероятности никогда не появилась бы на свет. Но не все еще сказано. В предыдущем разделе мы совершенно сознательно привлекали примеры из миров инструментности, обиходного знания и положительной науки, старательно избегая упоминаний о философии и еще более о метафизике. Чтобы быть полным, наше критическое рассмотрение экзистенциалистского учения об историчности должно распространиться еще на один вопрос, последний, но и самый решающий: нам надо знать, до какой глубины проникает в нас историчность, – не затрагивает ли она нас и в нашем метафизическом существе, в том, которым решается *последний смысл* нашего существования и наших действий. Приступая к этому последнему вопросу, мы в некотором роде ставим снова все под сомнение, т.к. если историчность затрагивает последний смысл нашего существования (экзистенции), то это значит, что ничто не может считаться приемлемым *simpliciter* (просто), и в конечном итоге, что человек в конце концов только то, чем он себя делает своими свободными проектами, – и мы приходим к новой форме релятивизма, хотя и отличной от традиционного. Прежняя историчность перешла или, по выражению примененному Ясперсом к картезианскому Cogito, "извратилась" некоторым образом в историзм нового рода. Таков, следовательно, решающий вопрос, который мы теперь должны рассмотреть. Какой ответ на этот вопрос дает новая философия ?

Отметим прежде всего, что экзистенциализм не проходит мимо этого вопроса. Как мы уже указали, он не ограничивается обновлением психологии, философии науки и философии культуры. Он выступает как поиск конечной ценности экзистенции, т.е. существования, и включает в себя вечный вопрос о *смысле бытия-вообще* и о *сущности истины*. Иначе говоря, рефлексия над нерефлектируемым, определяющая экзистенциальную философию, происходит в

два этапа, точнее, на двух различных уровнях глубины. Имеется во-первых то, что Мерло-Понти называет "феноменологией понимаемой как непосредственное описание",[68] которая имеет в виду описывать или выяснять поле феноменов, как с ноэтической, так и с ноэматической точки зрения. Ее главная цель – "выявить первичную функцию, посредством которой становятся существующими (экзистирующими) для нас и нами осваиваются пространство, объект или инструмент, и описать тело как место этого освоения".[69] Но рефлексия, которая желает быть радикальной и обращена к конечному смыслу вещей, не может ограничиться этой первой работой. После того, как экзистенция обнаружена как первичный факт, надо будет еще выяснить онтологический статут этого "нового cogito". Какова глубинная структура, каков образ бытия интенционального сознания ? "К феноменологии понимаемой как непосредственное описание, – пишет Мерло-Понти, – должна добавиться феноменология феноменологии".[70] То же у Сартра: его книги по феноменологической психологии – *"Набросок теории эмоций"*, *"Воображение"* и *"Воображаемое"* – приводят к "феноменологической онтологии" книги "Бытие и Ничто", которая заканчивается "Метафизическими очерками". Проблемы, которые в них ставятся, – классические проблемы онтологии и метафизики: "Каково синтетическое соотношение, которое мы называем бытием-в-мире ? Чем должны быть человек и мир, чтобы соотношение между ними было возможно ?"[71] и наконец: "Каков смысл бытия вообще, поскольку оно содержит в себе эти две радикально разграниченные области ?" (т.е. "для себя" и "в себе"). Согласно экзистенциализму, описание исторической структуры нашего обиходного, научного и культурного мира и даже философской жизни, и выявление того, что эта историчность является последствием интенциональности сознания, – еще не последнее слово философской рефлексии. Не все исторично, историчность начинается *с человеком;* следовательно, ее основа в чем-то, что находится за пределами истории, – а именно, есть мир и в этом мире появился человек. Это беспрестанное "появление" субъектив-

ности в лоне реального представляет собой, если угодно, некое событие, но "событие онтологическое", говорит Сартр, «Urgeschehen», говорит Хайдеггер. За пределами нашей бесконечно подвижной культурной жизни и в ее корне, говорит Мерло-Понти, есть "метафизическое в человеке". [73]

Вот почему экзистенциализм в свою очередь не может избежать последней и решающей проблемы: чего стоит жизнь в конечном итоге ? Каков конечный смысл человеческого существования ? После описания и обоснования исторической структуры истины как раскрытия реального, всплывает вопрос: какова *сущность* истины ? Но если экзистенциалисты не проходят мимо этого вопроса, ответ, который они на него дают, не у всех один и тот же. Экзистенциализм не единая и замкнутая система, а скорее особый род философствования, особый философский стиль, исходная точка которого – феноменологическая тема интенциональности. В пределах экзистенциалистского течения есть место для расходящихся направлений и систем. Все зависит от плотности бытия, признаваемого за человеческой экзистенцией, от смысла присущего той основоположной интенциональности, которая движет нами и направляет нас к бытию, или, если угодно, от размера экзистенциального раскрытия, обозначаемого приставкой "экс" (ex) в слове "экзистенция".

Грубо говоря, имеются прежде всего две основные тенденции, которые необходимо тщательно различать.

Некоторые склонны видеть в *человеческой субъективности мерило бытия,* источник и норму всякой ценности и всякой умопостигаемости. Так это обстоит с экзистенциализмом Хайдеггера в книге «*Sein und Zeit*», по крайней мере согласно наиболее распространенному истолкованию этого труда. "В эпоху «*Sein und Zeit*» (1924), – пишет Де Валенс, – мысль Хайдеггера представляется достаточно установленной. Он утверждает, что вещи приобретают смысл только с появлением человека в лоне реального, и этот смысл влагается в них нашими проектами. Реальное должно пониматься как своего рода сырая фактичность,

которую человек, поскольку он есть понимающая трансцендентность, оформляет и преобразует в мир. Это учение следует поэтому истолковывать как некий идеализм сигнификации, опирающийся на реализм сырой экзистенции".[74] Так это обстоит и у Сартра, хотя по несколько иным причинам. По Сартру, своеобразие сознания как спонтанности, как «*aus sich sein*», заключается целиком в уничтожительном акте, "которым сознание *решает* не быть в-себе". Под "в себе" Сартр понимает "трансфеноменальное бытие того, что является". Это трансфеноменальное бытие оказывается в некотором роде "указанным" в лоне феномена как всегда-уже-здесь, т.е. как "существующее *не только* в качестве являющегося", иначе говоря, как "существующее *также* в себе". Это трансфеноменальное "в себе" представляет собой чистое "недифференцированное тождество"; оно *есть* и *есть то, что оно есть;* вот более или менее все, что о нем можно сказать.[75] Следовательно, только через человека жизнь получает смысл и значения входят в мир. "Человек изобретает человека"[76] – такова формула, которую Сартр склонен более всего применять для выражения своей установки в области гуманизма и нравственной философии. У Мерло-Понти дело представляется еще иначе. У него нет больше радикального разрыва между "для себя" и "в себе", воплощение получает опять все свое значение и выступает в полном освещении. Но Мерло-Понти прежде всего психолог и феноменолог, он не намерен выходить за пределы феноменологического уяснения и вступать на зыбкую почву метафизики, понимаемой как поиск последних "условий возможности". "Метафизическое" имеется бесспорно, но "то, что есть метафизического в человеке, уже не может быть отнесено к чему-либо за пределами его эмпирического бытия – к Богу или к Сознанию; человек метафизичен в самом своем бытии, в своей любви, в своей ненависти, в своей индивидуальной или коллективной истории".[77] Об этом "метафизическом в человеке" многого не скажешь: оно за пределами всякой умопостигаемости и всякой рациональности, как некий очаг "парадоксов", который может приводить

нас в удивление, но "условия возможности" которого было бы тщетным стараться установить. Рефлексия второй степени есть в таком случае "феноменология феноменологии", которая ограничивается тем, что выявляет последнюю структуру человеческого *Cogito*, а именно *временность* и *свободу*.[78] Когда это признано, делать больше нечего: "Если мы под субъектом обнаружим время и поставим в связь с парадоксом времени парадоксы тела, мира, вещи и другого человека, то мы поймем, что дальше этого понимать больше нечего".[79] Коротко говоря, экзистенциализм этого первого рода – экзистенциализм более или менее замкнутый, приводящий к той или другой форме метафизического (в традиционном смысле этого термина) агностицизма, и поэтому он легко становится атеистическим. Тем самым историчность принимает в нем чрезвычайно острую форму, поскольку человек через свои свободные проекты становится мерилом умопостигаемости и ценности. Историчность проникает в нас так глубоко, что в конце концов захватывает нас полностью, – в сущности, оттого, что тайна человека лишилась своей прежней глубины и насыщенности. Если еще можно говорить об универсальной и неизменной человеческой "эссенции" (эссенция человека, скажут нам, в том, что он "экзистирует", представляет собой некое "для-себя, прикованное к в-себе"), то в действительности для человека эта эссенция уже только чистая возможность (пустая как таковая) придавать некий смысл себе самому посредством проектирования самого себя в проявлении к миру для того, чтобы вызвать появление неких значений. "Человек изобретает человека", говорит Сартр, "он существует только в той мере, в какой осуществляет себя, следовательно, он не что иное как совокупность своих действий, не что иное как своя собственная жизнь".[80] Человек "выбирает себя" и нет "общей морали": "Никакая общая мораль не может вам указать, что надо делать; в мире нет знаков. Католики ответят: знаки есть. Допустим, что так; во всяком случае, смысл, который они имеют, выбираю я".[81]

Но этот экзистенциализм первого рода – не единственная возможная и даже не единственная существующая форма экзистенциальной философии. Наряду с тем экзистенциализмом, который мы назвали "замкнутым", есть место и для "открытого" экзистенциализма. Это тот, который *отказывается рассматривать человека как мерило всех вещей* и сближается с традицией, основывавшей истину и ценность на бытии: «*veritas supra ens fundatur*» (истина основывается на бытии), говорил св. Фома, и то же говорил он о "добре". *Сущность* истины как обнаружения реального – уже не та заключенная в человеке возможность своими свободными проектами устанавливать значения (что в крайнем случае и при условии некоторых уточнений достаточно для того, чтобы дать нам мир инструментности, истинность которого частью создается самим человеком как *homo faber*, ибо речь идет о мире фабрикующего разума); глубинная сущность истины заключается в присущей человеку возможности раскрыться для тайны бытия, которое несет и основывает сущих, "дает им бытие".[82] Эта покорность человека бытию, это «*offen-sein*», как говорит Хайдеггер, или, по известному выражению Форэ, это "согласие на бытие" – не простая пассивность, не "голая восприимчивость" (*blosse receptivität*), а акт радикальной свободы, точнее – коренная основа истинной свободы. Признание реального таким, каково оно есть, в особенности когда речь идет о признании другого в присущем ему личном достоинстве, и еще более, когда дело доходит до опознания тайны Бытия, возможно лишь при огромном уважении, при нерушимой верности. Этот "открытый" экзистенциализм мы находим у "второго" Хайдеггера, автора «*Vom Wesen der Wahrheit*» и "Письма к Бофрэ": "Стояние в свете бытия, – говорит он, – я называю экзистенцией человека" (*Das stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Existenz des Menschen*).[83] Этот же экзистенциализм мы снова встречаем у Ясперса и у Г. Марселя. Известно, что у Марселя человеческое существование принимает форму живой диалектики, колеблющейся между двумя полюсами, двумя основными возможностями, возможностью

"иметь" и возможностью "быть". Через *"иметь"* мы замыкаемся в себе самих и в обладаемом нами, так что в некотором роде сами становимся этим обладаемым: мы отчуждаемся в нем, становимся его рабами и все происходит, как если бы мы были в его обладании (напр., у *наших* богатств, *наших* дел, *наших* идей). Чтобы поистине *"быть"*, чтобы освободить дремлющую в нас последнюю возможность, мы должны предоставить себя несущей нас тайне; а для этого мы должны прежде всего верностью и любовью раскрыться реальности другого и наконец, собранностью и верой, тайне Абсолютного Ты – Бога Живого. Вот уже три вполне известные разновидности этого экзистенциализма, который мы назвали "открытым".[84] Возможны и другие разновидности. В прекрасном очерке о философии Марселя, появившемся в «*Revue de philosophie*», Гюстав Тибон решился назвать марселевский экзистенциализм "философией участия".[85] Не подразумевается ли этим, что "открытый" экзистенциализм известного рода и христианская философия аристотелевского или августинова направления не так далеки друг от друга как кажется на первый взгляд и что у них есть что друг другу сказать или даже чем обменяться ? Оставим пока этот вопрос. Несомненно одно: теистический экзистенциализм, в котором человек перестает быть единственной основой и мерилом умопостигаемости и ценности, возможен, поскольку он существует. Несомненно, всякая философия этого типа будет стремиться подчеркивать историчность человеческой экзистенции – это ее право. Человек – историческое существо и эта историчность – не просто некий лак, нанесенный на инертную и застывшую сущность. Это обязана признать всякая уважающая себя философия и более всех та, которая вдохновляется христианством; как пишет каноник Муру в своей прекрасной книге *"Христианский смысл человека" (Le sens chrétien de l'homme)* – человек "завершает себя, завершая вселенную".[86] Верно и то, что делая это человек сам принимает решение о смысле своей жизни и своих действий, притом в такой мере, которая отнюдь не поверхностна: он не только строит свое жилище, создает технику,

разрабатывает науку, выбирает профессию; согласно христианству, отзвуки и последствия человеческого выбора идут много глубже – своим отказом или своей верностью Богу он решает в конечном итоге смысл и судьбу своей жизни. Конечно, эту историчность – применяя еще раз экзистенциальную терминологию – мы развиваем, исходя из "возможности быть, которая и есть мы сами", в лоне этой возможности и ради нее. Но христианин эту "возможность быть" рассматривает как дар, полученный от Бога, как талант, который надо использовать, как призыв отозваться на предначертания Создателя относительно человека. Тем самым человеческая экзистенция, поскольку мы видим в ней *данное,* которое "всегда-уже-здесь", – точнее, *дар,* исходящий от Бога, – уже имеет смысл, поскольку она – завершение Божиего почина, предмет Божиего смотрения: наша экзистенция оказывается таким образом оправданной в самом своем корне и, следовательно, таит в себе *коренной и неустранимый смысл,* ибо Бог нас любит. Есть в нас, следовательно, смысл, происходящий не от нас, имеющий *универсальное* значение для каждого человека, приходящего в мир, и *не поддающийся никакому изменению* по человеческому выбору. Задача человека в том, чтобы свободно принять этот смысл, осуществить его в своих действиях, продвинуть его дальше для себя и для других, словом, включиться в предначертания Божия относительно человечества. Но тогда уже неверно утверждение, что "метафизическое и нравственное сознание умирает при соприкосновении с абсолютом". Такого рода утверждение возможно при идеалистической гипотезе, но оно неверно, когда речь идет о трансцендентном и личном Боге. В этом случае человеческая жизнь имеет смысл перед Богом, и человек, "выбирая себя" перед Богом, приобретает жизнь. Таким образом, есть некая *всеобщая сущность,* действительная для каждого человека, и она получает такую глубину, консистентность, богатство бытия и "возможности быть", какой не может ей дать никакая иная метафизическая концепция. Консистентность и историчность отнюдь не исключают, а восполняют друг друга.

Заключение

Пора перейти к заключению. Не то, чтобы проблема историчности была уже исчерпана; мы еще не дошли до конца наших трудностей. Встреча в человеке консистентности и историчности, вечного и временного, Бесконечного и конечного ставит многочисленные и трудные проблемы, но мы еще недостаточно вооружены для глубинного их рассмотрения. Для успеха такого начинания нам понадобились бы некоторые категории (как, напр., понятия эссенции и экзистенции, консистентности и свободы, и даже некоторое представление о бытии), равно как теории, относящиеся к интенциональности сознания, к дорефлективной жизни, к рефлексии и концепту, по своей плотности и гибкости превосходящие не только те представления, которые приняты в эмпиризме и в идеализме, но также и те, с которыми мы встретились в большинстве разобранных выше экзистенциалистских учений. Говоря это, мы вовсе не имеем в виду отрицать или умалять действительные заслуги экзистенциалистской феноменологии. У рассмотренных нами авторов, в частности у Хайдеггера, Сартра и Мерло-Понти, есть много ценного для философской мысли. Но нам кажется тем не менее, что в их реакции против идеализма им не удалось уйти полностью из под влияния того самого противника, с которым они борются. Вряд ли мы ошибаемся, считая, что в их трудах мы находим следы картезианского и идеалистического интеллектуализма, в частности, в том, что касается их понимания рефлексии и ее отношения к нерефлектируемой жизни, онтологического истолкования интенциональности сознания, или даже феноменологического описания воплощенности. У нас будет еще случай к этому вернуться и мы постараемся оправдать наш взгляд на все это. Но как бы то ни было, одно надо считать установленным: для благополучного завершения за-

дач, затронутых нами на предыдущих страницах, нам следовало бы располагать целым рядом крайне плотных и охватывающих, а вместе с тем и бесконечно гибких и емких категорий. И нам кажется, что здесь существенную помощь может нам оказать философия акта и участия, какой ее выработал св. Фома. Вот почему мы думаем, что в настоящее время томизм может представлять больше актуальности, чем полагают некоторые. Это мы и постараемся развить в нашей четвертой главе. Пока же нам нужно рассмотреть (что и будет предметом нашей третьей главы) другую проблему, затронутую в энциклике **Humani generis**: проблему иррационального и разума. Она также принадлежит к числу излюбленных тем современного мышления. К тому же, переходя к ней, мы не уходим от вопроса историчности, т.к. обе эти проблемы хотя и не тождественны, но пересекаются во многих точках.

Глава третья

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ И РАЗУМ В СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ

"Исследовать иррациональное и включить его в расширенный разум" – такова по мнению Мерло-Понти, "задача нашего века".[87] Тем самым уже сказано, что современная философия, хотя и носящая некоторый отпечаток антирационализма, нередко даже не лишенного остроты, тем не менее совсем не имеет в виду походить на какой-либо новый романтизм. Тот факт, что по отношению к концепту и к дискурсивному методу она проявляет суровость на наш взгляд чрезмерную и при разработке своих теорий познания учитывает субъективность, свободу, чувство и даже веру, не означает, что она отказывается от свойственного всякой философии идеала ясности, строгости и сообщаемости мысли, довольствуясь легкими и ленивыми установками, называемыми субъективизмом, волюнтаризмом и фидеизмом. В этом смысле можно сказать, что своим стремлением выйти за пределы концептуального представления и дискурсивного метода и возвратиться к конкретному нынешняя философия всего только восстанавливает связь с докартезианской философской традицией. Таким образом, несколько преувеличено утверждать, будто "задача нашего века" заключается именно в этой попытке мыслить иррациональное и расширить представление о разуме. Точнее было бы сказать, что это – задача всякой философии, уважающей конкретное, и отказывающейся сводить реальность к некоему грандиозному сооружению из концептов. Однако, картезианский рационализм со своими

двумя разветвлениями – идеалистическим интеллектуализмом, с одной стороны, сциентистским позитивизмом, с другой – так долго царил на Западе и пользовался здесь таким престижем, что у большинства современных мыслителей вошло в обычай отождествлять картезианскую традицию с "классической онтологией" – точно метафизика аристотелианско-томистического направления никогда не была классической или даже не заслуживает наименования онтологии.

Это не означает, однако, что в заботе о конкретном, характерной для современного мышления, следует видеть простой возврат к Средневековью. Ни одна значительная философия не довольствуется повторением прошлого: претендуя заново рассмотреть вечные проблемы, она исходит для этого из исторической ситуации, ею осознанной, в отношении которой она принимает определенную установку. Попытаемся же составить себе ясное представление о той исторической ситуации, с которой приходится иметь дело современной мысли. Мы с этого должны начать, если хотим уловить точное значение современного иррационализма и судить о нем вполне верно и справедливо.

Прежде чем углубиться в эту тему, следует обратить внимание на многозначность термина "иррациональный" – что можно было бы назвать двойственностью второй степени.

Первый фактор многозначности заключается в том, что термин "разум", входящий в понятие иррационального, сам может пониматься по-разному. Каждая наука определяется тем типом рациональности или умопостигаемости, который ей свойствен и образует ее логическую структуру. В общем, имеется прежде всего два основных смысла слова "разум", соответствующих двум весьма различным типам рациональности. Во-первых это *узкий* смысл, *рационалистический,* скажем – картезианский смысл слова "разум". Он не оставляет никакого места для тайны. Действительно, Декарт понимает под разумом способность к созданию и местонахождение ясных и различимых идей, также

как логической дедукции, которую они содержат в зачатке. Геометрия представляет их идеальную форму. Современная положительная наука, со своей вершиной – математической физикой, восходит к картезианской рациональности: она изыскивает ясные, точные и различимые факты и стремится установить между ними соотношения, поддающиеся математической формулировке. По всей видимости, кантовский термин "рассудок" (Verstand) довольно близок к этому первому пониманию слова "разум".

Что касается второго смысла термина "разум", который мы склонны назвать *широким* и *экзистенциальным* смыслом, то он характеризуется гораздо более широким и гибким объемом. По совершенно верному замечанию Мерло-Понти, "этот Разум, более объемный, чем рассудок", оказывается "способным считаться с разнообразием и единичностью психических структур, цивилизаций, методов мышления и контигентностью истории", не отказываясь однако "от овладения ими для того, чтобы вести их к их собственной истине".[88] Он же делает возможной нашу свободу. Действовать свободно значит отвечать за свои действия, брать их на себя, считать их своими. А это может означать только то, что не было бы свободы, если бы мы не были в состоянии *обосновывать* свои действия, оправдывать их *перед разумом,* конечно, в расширенном смысле, т.к. оправдание геометрического типа «*more geometrico*» не помогло бы нам здесь ни в чем. Наконец, расширенный разум не только не устраняет тайны и парадокса, но, напротив, объявляет их неизбежными, в виду того, что они входят в конечную конституцию всякого человеческого смысла. Тайна, – говорит Марсель, – присутствует в сердцевине человеческого мышления как "онтологическое требование"; по словам же Ясперса убеждение, без сомнения парадоксальное, в том, что "мыслимо существование немыслимого", составляет метафизическое измерение человеческого существования.[89]

Об иррациональном новые мыслители говорят, противополагая его узкому картезианскому смыслу слова "разум": они имеют в виду указать на не вполне переводимые

в концепты реальности или аспекты экзистенции. Однако эти реальности бывают разных родов, поскольку имеются разные способы выйти за рамки ясного концепта и картезианского рассуждения. Это второй момент, объясняющий многозначность термина "иррациональный". Есть иррациональное, находящееся *ниже* ясного концепта: таковы грубая фактичность, экспериментальный шок, чувственные качества, инстинкты, а также и все то, что старается выявить психоанализ, – назовем это инфра-рациональными реальностями. Есть иррациональное, находящееся, так сказать, на том же уровне, что и рассудок, составляющее вместе с ним глобальную конкретную экзистенцию: назовем в виде примера чувство, аксиологическое суждение и признание ценностей. Наконец, есть супра-рациональное, непонятное *по избытку:* таковы человеческая экзистенция как целое и интерсубъективность отдельных экзистенций, или же тайна бытия, охватывающая нас и несущая нас, или, наконец, высшее Несказуемое, Бог, Трансцендентное по преимуществу.

Эти соображения о значении слова "иррациональный" позволяют нам точнее ограничить предмет нашего исследования.

Отталкивание от картезианского рационализма, характерное для нашего века, распространяется в действительности на все секторы философской мысли: оно затрагивает психологию, философию истории, этику, теорию истины, метафизику, философию, религию. Иначе говоря, термин "иррациональное" обозначает здесь в общем и целом все те реальности, которыми картезианская традиция совершенно напрасно пренебрегала.

Теперь разумеется само собой, что, поставив себе основной задачей продумать проблемы, затронутые энцикликой Humani generis, наше обследование коснется прежде всего присутствия иррационального в *метафизической* и *религиозной* мысли нашего времени. При этом мы снова встретимся с экзистенциализмом, но авторы, с которыми мы будем иметь дело теперь, принадлежат в основном ко второй группе, т.е. представляют ту тенден-

цию, которую мы назвали "открытой", ибо в ней экзистенция определяется уже не только и не главным образом как бытие-в-мире, а как органическая связь с божественной Трансцендентностью. Среди представителей этой второй группы два имени в особенности заслуживают нашего внимания: Габриель Марсель и Карл Ясперс. В некоторых случаях мы к ним добавим имя Блонделя, у которого нравственный выбор получает первостепенное эпистемологическое значение, а также Ньюмена, которого некоторые считают, и не без основания, католическим Киркегором.[90]

1. Историческая ситуация современной философии

Каждый приступающий в настоящее время к философствованию наталкивается сразу же на одно обстоятельство, несомненно смущающее, но отрицать которое не приходится: тогда как положительная наука без всякого труда объединяет вокруг себя мир ученых, философская рефлексия, напротив, все больше и больше оказывается не в состоянии создать согласие умов, и это несмотря на повторяющиеся в течение веков попытки подвести под философию опору аподиктических очевидностей. Совсем недавняя история феноменологии очень показательна в этом отношении. Поразившись возрастающим несогласием философов и растерянностью на философских съездах, Гуссерль поставил себе, после стольких других, задачу утвердить наконец философию по-настоящему на прочных основах. "Освободить философию от всякой возможной предвзятости, чтобы сделать ее подлинно автономной наукой, осуществляемой в силу последних очевидностей, извлекаемых из самого предмета и находящей в этих очевидностях свое абсолютное оправдание"[91] – такова была великолепная программа, за которую он пожелал взяться вслед за Декартом. Авторитет основателя феноменологии стал бесспорно огромным и его влияние на современную мысль не переставало

возрастать, но согласие мыслителей по главным проблемам жизни так и не осуществилось. В лоне самой феноменологической школы еще при жизни учителя начали проявляться самые разнообразные тенденции и их стало еще больше после его кончины.

Это шаткое положение философии в противоположность успеху положительных наук неизбежно смущает непредвзятые умы, но оно – факт, и современный метафизик обязан принять его на *учет* и дать о нем *отчет*. Оно составляет первое препятствие, которое надлежит преодолеть, т.е. объяснить и оставить позади.

Огромный престиж науки легко объясним: он связан с самой природой научной постигаемости. Действительно, свойственное нашему уму стремление к истине и достоверности содержит в себе три требования, три пожелания, удовлетворить которые положительной науке удается изумительным образом. Это во-первых, требование *объективности:* нам нужно объективное знание, достигающее до вещей, так сказать "лично", "как таковых", таких, каковы они действительно, а не таких, какими они должны по-нашему быть. По мысли Хайдеггера, истинное знание заключается в том, чтобы "сущему предоставить быть", что на научном языке передается широко известным выражением: "предоставить слово фактам". Иначе говоря, истинное знание идет дальше мнения. Это значит, что оно хочет быть *универсальным:* вот второе из упомянутых нами требований. Нам нужно знание, имеющее универсальную значимость, способное создавать согласие умов, поддающееся проверке и контролю со стороны других. К этому добавляется, в-третьих, требование *ясности* и *рациональности*. Человеческий ум не может удовольствоваться простым констатированием, накоплением как попало поступающих данных. Его конечное намерение – уяснить себе факты, уловить в них "как" и "почему", объяснить и понять. Понять означает всегда некоторым образом охватить в целом, свести разнообразие данных к единству одной идеи или одного закона или логически связной системы идей

и законов, короче, внести порядок, единство, умопостигаемую ясность в бесконечную сложность событий, составляющих вселенную.

Поразительный престиж современной науки тем и объясняется, что она – т.е. наука, основывающаяся на методично проводимых опытах, поддающихся любой проверке и контролю, – замечательно отвечает этим трем пожеланиям *объективности, универсальности* и *ясности,* которые мы отметили в основе нашего стремления к истинному. Это связано с самой структурой научной постигаемости и соответствующих ей научных методов.[92] Это отлично понял Клод Бернар: "В экспериментальном методе, – писал он, – опыты никогда не делаются иначе, как для того, чтобы *видеть* или *доказать,* т.е., чтобы *контролировать* и *проверять.* Экспериментальный метод в качестве научного метода основывается целиком на *экспериментальной проверке какой-либо научной гипотезы".*[93] Значит, свойство науки в том, что она *проверяет* гипотезы *на* данных. Правда, гипотеза сначала – построение ума, произведение ума, имеющее смысл для ума, она – свет необходимый уму для того, чтобы уяснить себе факты; но она – не построение, висящее в воздухе: ум идет навстречу фактам, вооружившись гипотезой для того, чтобы язык фактов стал понятным языком. Благодаря экспериментальной проверке гипотезы, объективность, универсальность и ясность, составляющие идеал всякого знания, поддерживают друг друга и располагаются в должном порядке: умопостигаемая ясность ("как" и "почему", регулярность и закономерность) имеет сама характер объективности, она некоторым образом вырастает из данных, поскольку она поддается проверке и контролю *в* данных. Так, положительная наука оказывается ныне украшенной замечательным, но впрочем довольно двусмысленным, наименованием "объективной науки" или же "объективного знания" – точно все другие формы знания следует откинуть в область мечты или мифа. На это и претендует сциентизм. Он есть – не что иное, как диктатура науки, распространяемая сначала на эпистемологию и затем на онтологию. Если понимать позитивизм как теорию

истины, то его девизом было бы: "нет истины и постигаемости, кроме научных истины и постигаемости". Если же его истолковать как теорию бытия, то он переходит в материализм: "реальное – получается тогда – таково, каким его обнаруживает положительная наука, и оно есть только это".

Как будет сказано дальше, это чуть ли не полное слияние объективности, универсальности и ясности в лоне экспериментальной проверки происходит в действительности ценой значительного обеднения всецелой реальности. Вселенная объективной науки, и тем более сциентистского позитивизма, представляет собой дезантропоморфизированную вселенную, лишенную тех ценностей, которые делают ее миром-для-человека, потому что из этой вселенной устранен человек, или, говоря по-современному, устранена "экзистенция".

Если единение ученых вокруг науки легко понять, то намного труднее истолковать растерянность метафизиков перед последними проблемами экзистенции. Эта растерянность тем более достойна удивления, что метафизике свойственно приписывать себе универсальность, поскольку она заявляет, что опирается на последние, и поэтому непоколебимые очевидности.

Конечно, не надо преувеличивать и слишком поспешно говорить о полной неудаче. Тому, кто умеет сквозь разнообразие философского языка читать тайные намерения мыслящей мысли, философия представляется гораздо менее разъединенной, чем кажется на первый взгляд. Чем глубже проникаешь в философское прошлое человечества, тем больше получаешь впечатление, что великие философы друг другу близки, что в конечном итоге они бились над одними и теми же вечными проблемами и что в основном их понимания вселенной связаны близкой родственностью. Некоторые, как, напр., Баньо, доходят даже до утверждения, что вопреки видимости настоящих атеистов в философии нет. В своих лекциях он говорил: "Есть только фактические атеисты, атеизм которых заключается не в

отрицании истинности существования Бога, а в неосуществленности Бога в их действиях ... За пределами этого фактического атеизма, атеизма по-настоящему нет. Повсюду, где мысль способна обсуждать сама с собой основания для веры в существование Бога, уже имеется утверждение абсолютной истины, по отношению к которой как к мерилу должно измерять все отдельные верования. Такое утверждение уже подразумевает, пусть более или менее смутно, утверждение Бога".[94] Но как бы ни обстояло дело с этим вопросом, философ не может ограничиться признанием того, что в такой смутности и невысказанности кажущиеся противоположными системы пронизываются одним и тем же устремлением мысли. Философия для того именно и существует, чтобы высказывать невысказанное и продумывать непродуманное. В области же высказанной и продуманной мысли расхождение остается огромным, даже и в особенности по основным вопросам и в частности по вопросу о существовании Бога. С полным основанием это расхождение вызывает соблазн и метафизик обязан его истолковать, ни в чем при этом не искажая его.

Для этого "смущающего положения"[95] имеются две основные причины, давно уже опознанные философами и в свою очередь подчеркнутые энцикликой Humani generis.

Имеется, во-первых, то обстоятельство, что метафизические истины вообще, и среди них прежде всего "истины, касающиеся Бога или же отношений человека с Богом, абсолютно выходят за пределы чувственного порядка" (2). Вот почему разум может приступить к метафизической работе с некоторой надеждой на успех только, "если он предварительно получит соответствующую культурную подготовку" (38). Это и очевидно. Хорошо известно, что продолжительное занятие положительными науками, а равно и цивилизация, находящаяся во власти техники, как наша, могут заглушить в нас ощущение тех истин, которые ускользают от экспериментальной проверки. Все же, одно отсутствие "соответствующей культурной подготовки" не может все объяснить, ибо соблазн философии не в том, что ученые, по крайней мере в большинстве случаев, не

разбираются в спорах метафизиков, а как раз в том, что сами метафизики, профессионалы, всю жизнь развивающие у себя метафизическую рефлексию, так мало сходятся между собой. И разве не любой философ, если только он принимает свое дело всерьез, по мере своего возраста и опыта поражается все больше сложностью истины и трудностью проблем ?

Есть и другая причина разлада среди метафизиков. Это то влияние, которое оказывают на наше восприятие истины действие, аффективная жизнь и воля. Это влияние не раз подчеркивалось лучшими мыслителями. Уже Платон говорил, что человек должен идти к истине "всей своей душой". "Не входят в истину иначе как через любовь" (Non intratur in veritatem nisi per charitatem), – писал впоследствии св. Августин.[96] Эта глубоко августинская идея стала центральной темой мышления у Паскаля: "Оттого происходит, что тогда как относительно человеческих вещей говорят, что их надо знать, прежде чем любить их, что перешло в пословицу, святые, напротив, говорят о вещах божественных, что их нужно любить, чтобы познать их, и что в истину не входят иначе как через любовь, из чего они сделали одну из своих наиболее полезных сентенций".[97]

Именно эту вторую причину имеет в виду энциклика, когда говорит: "Никогда христианская философия не отрицала полезность и действенность благих расположений всей души для глубокого познания и принятия религиозных и нравственных истин, напротив, она постоянно учила, что недостаток в этих благих расположениях может быть причиной того, что ум, под влиянием страстей и дурной воли помрачится настолько, что перестанет правильно видеть. Более того, общий Учитель (т.е. Фома Аквинат – прим. пер.) считает, что ум может известным образом воспринимать некоторые из высших благ нравственного порядка, как естественного, так и сверхъестественного, в той мере, в которой душа испытывает некоторую со-природность с ними, будь то по природе, будь то через дар благодати;

и ясно видно, сколь ценна помощь, которую это еще неясное познание может оказать поискам разума" (50).

Но недостаточно установить, что, как правило, расположения души легко влияют на наше представление о мире и о жизни. Как отмечает папский документ вслед за тем текстом, который мы сейчас привели,[98] это влияние может толковаться различным образом и следует прежде всего уточнить природу и значение тех отношений, которые развиваются между действием, волей и аффективностью, с одной стороны, и познанием, с другой.

Можно было бы сначала выдвинуть гипотезу, что постижение нами высших истин измеряется просто степенью доброй воли каждого из нас и что, следовательно, – беря конкретный пример, – разногласие между мыслителями теистами, пантеистами, агностиками и материалистами является в конце концов просто вопросом честности. Но кто же решится это утверждать ? Ведь едва ли не каждый из нас встречал умных и искренних неверующих, совершенно честных, стремящихся к ясности и к истине, которых, однако, наилучшие доказательства бытия Божия не могли убедить. Новейшие работы по психологии обращений чрезвычайно показательны на этот счет. Они говорят нам единогласно, что обращения путем чисто рациональных доказательств скорее редки и что живое свидетельство искренней и сияющей веры обладает совсем иной силой убедительности, нежели лучшие трактаты по философии и апологетике. Не то, что новообращенный относился бы к своей вере как к слепому порыву или произвольному выбору, объективно не оправдываемому ничем. Совсем напротив, – но все происходит чаще всего так, как если бы до обращения доказательства не производили впечатления, а затем, будучи восприняты уже внутри веры, приобретали вдруг силу неоспоримой убедительности. [99]

Задолго до нас Паскаль уже писал об этом и это послужило ему основной идеей трудов. То же самое можно было бы сказать о Блонделе, о Габриеле Марселе и о кардинале Ньюмене. Хорошо известно, что драматическая очевидность искренности различных его друзей – протестан-

тов или атеистов – определила призвание этого великого мыслителя и апостола и дала повод к возникновению его лучших произведений. [100]

Не слишком ли дерзновенно судить о сокровенных глубинах души своего ближнего, равно как и судить себя самого ? Ведь евангельское: *"не судите, да не судимы будете"* – представляет собой также и философскую истину. Однако, одно несомненно: философ по призванию, тот, кто всю свою жизнь посвящает изысканию истины, является, обыкновенно человеком искренним, для которого нет на свете ничего более священного, чем сияние истины. Поэтому было бы просто недобросовестно обвинять его в нечестности на том основании, что его размышления приводят не к тому же результату, что наши.

Таким образом, мы не можем удовлетвориться гипотезой нечестности. Нельзя утверждать, что нечестность никогда не закрадывается в сердце мыслителя, но в целом этого недостаточно для того, чтобы объяснить разногласие между философами.

Вот другая гипотеза, также высказывавшаяся много раз: гипотеза волюнтаристического субъективизма и фидеизма. Волюнтаристический субъективизм заключается в допущении, что истина в конечном итоге зависит от свободного выбора: объявляется истинным то, что человек избирает как истинное. Но это противоречит самой сущности истины и в конечном итоге приводит к тому, что философия, как изыскание истины, становится бесполезной. Что касается фидеизма, он в конце концов не что иное, как замаскированная форма субъективизма, т.к., чтобы быть последовательным, он должен утверждать, что вера в Бога совершенно ускользает от *универсального* разума и, следовательно, поддерживается и оправдывается в конечном итоге личной установкой отдельного верующего.

Если волюнтаризм и фидеизм несовместимы с требованиями философии, то еще более с требованиями веры и здравого богословия. Об этом очень верно напоминает нам энциклика Humani generis (данная цитата продолжает вышеуказанную): "Однако, одно – признавать за аффективными

расположениями воли возможность помогать разуму в достижении более достоверного и более уверенного познания моральных явлений, и другое – ... приписывать позывным и аффективным способностям некоторую силу интуиции и требовать от человека, чтобы он, неспособный с уверенностью отыскать разумом истину, которую ему надлежит принять, обратился к воле для свободного выбора между противоположными мнениями, неправомерно смешивая познание и волевой акт" (51).

Не в тупике ли мы и не должны ли мы прийти к заключению, что наши высшие утверждения, те, которые относятся к Богу, к конечному смыслу существования, к нравственным и религиозным представлениям о нашей жизни, представляют собой иррациональности, совершенно ускользающие от власти разума, даже понимаемого в широком смысле этого слова ? Иными словами, не обречены ли мы на то, чтобы довольствоваться метафизическим агностицизмом на кантовский лад и заявлять, что нет иного универсального разума, кроме разума научного ?

На первый взгляд можно подумать, что такова в основном и есть установка Блонделя, Ньюмена, Габриеля Марселя и Карла Ясперса. В действительности это совсем не так, – вернее даже обратное. Не то, чтобы их мысль была всегда безукоризненно четкой и не раз предъявлявшееся им обвинение в некотором фидеистском волюнтаризме было совсем лишено оснований. Несомненно одно: постоянным намерением всех этих авторов было выработать такую философию Трансцендентности, которая, с одной стороны, принимала бы на учет описанную нами историческую ситуацию и давала бы о ней отчет, а, с другой стороны, избегала бы обоих подводных камней субъективизма и фидеизма. Правда, Блонделя и Ньюмена долгое время подозревали в волюнтаризме и в фидеизме, но история постепенно воздала им должное. Что касается Марселя, вот как он сам судить ретроспективно свое собственное мышление: "Вся первая часть *"Метафизического Дневника"* представляет собой размышление над актом веры, рассматри-

ваемым в его чистоте, над условиями, позволяющими ему оставаться актом веры, даже когда он мыслит себя самого; в то же время это попытка, в некотором роде отчаянная, избежать фидеизма и субъективизма во всех их формах".[1] Что касается Ясперса, то его установка, как с большой проницательностью показал П. Рикер, не иная по существу, хотя видимость говорит сначала против него. Несомненно, пишет Рикер, "опасность субъективизма, непередаваемой посвященности в тайну, заметнее у К. Ясперса, чем у Г. Марселя", оттого что он любит сильнее подчеркивать радикальную единичность личной и свободной экзистенции и видит в Киркегоре и Ницше "неподражаемое исключение", "призывающее каждого пройти исключительный путь – свой собственный".[2] И все же можно сказать, что "в силу своего критического темперамента Ясперс больше Марселя заботится о положительной" (и универсальной) "экзистенциальной методологии".[3] "Не будучи исключением, мы философствуем, не отводя взора от исключения" – вот фраза, которая не раз повторяется под пером Ясперса.[4] Она хорошо выражает основную направленность его философии. Называя свободную экзистенцию "Единственным" *(der Einzige)*, он однако подчеркнуто добавляет, что "рефлексия, проливающая свет на экзистенцию, требует объективной мысли".[5] Также и по убеждению Ясперса философия не может быть отчетом о личном пути, чем-то вроде "интимного дневника".

"В истории есть два типа философии", глубоко верно отмечает Недонселль в своем *"Введении"* к Ньюмену, – "те, которые начинают с устранения тайны, и те, которые утверждаются в ней, несут ее в себе, не могут и не хотят отбросить ее. Очевидно, что мысль Ньюмена – этого второго рода".[6] Так же обстоит дело с Блонделем, с Марселем и с Ясперсом. Разработать философию тайны и Трансцендентности, выходящую за пределы рационалистического мышления и тем не менее не впадающую в "новый романтизм, погруженный в ощущение неизреченного"[7] – такова несомненно глубинная заданность, движущая твор-

чеством перечисленных нами мыслителей. Само собой разумеется, что первая задача всякой философии этого рода заключается в размышлении над рационалистической традицией и в выявлении ее пробелов.

2. Рационализм под обвинением

Критика рационализма, составляющая задний план современной мысли, в действительности определяется таким представлением о рационализме, которое хотя и не противоречит непосредственно истории, тем не менее является уже некоторым ее истолкованием. Это истолкование – имеющее огромное значение для понимания места, занимаемого иррациональным в новой философии, – сводится к следующим трем темам: сначала подчеркивается, и не без основания, близкое родство между идеалистическим интеллектуализмом и сциентизмом, понимаемым как диктатура положительной науки; в то же время подчеркивается – и это вторая тема, – что рационализм, будь он идеалистического или позитивистского типа, представляет собой одновременно "определенную концепцию объективности и определенное истолкование субъекта познания":[8] объективность оказывается сведенной к кантовской "предметности" *(Gegenständlichkeit)*, а субъект познания понимается как "сознание вообще" *(Bewusstsein überhaupt)*, развоплощенное и анонимное; третья тема вскрывает самый основной корень рационализма: его тягчайший грех заключается в отождествлении познавательной жизни и в конечном итоге всей человеческой экзистенции с отвлеченным концептом или, точнее, с организованной системой концептов. Следовательно, рационалистическая традиция прошла мимо конкретного и поэтому необходимо от нее отказаться и оставить ее позади. Рассмотрим это поближе.

Может показаться странным, что под одну и ту же рубрику подводятся и затем подвергаются одинаковой кри-

тике два типа мысли, представляющиеся на первый взгляд столь разнородными, а именно идеализм и позитивизм. Однако, это сближение – не просто игра ума. Между обоими этими течениями существует на самом деле тесная общность, не только с точки зрения логической структуры, но даже и исторически. Главная родственная черта заключается в идее *объективности,* которая в основном присуща им обоим и восходит к Канту.

Каковы, в самом деле, в послекантовском идеализме роль, которую играет "не-я" – т.е. объект, – и его природа ? "Не-я" существует *через* "я" и *для* "я", его появление выполняет некоторую функцию в лоне "я" и в его пользу. Чтобы выяснить природу этой функции, надо прежде всего заметить, что свойство объекта – представляться субъекту как "предмет" *(Gegenstand)*, в кантовском смысле этого слова, т.е. как то, что находится *перед* субъектом и ему противостоит в качестве некой *нормы* и следовательно некоего *a priori,* имеющего универсальную значимость для каждого индивидуального сознания. Достаточно известно, что для Канта "предметность" *(Gegenständlichkeit)*, – притом отождествляемая им с научной объективностью, – и "общезначимость" *(Allgemeingültigkeit)* являются синонимами.

Истолковываемое в рамках идеалистической онтологии, это выдвижение "предмета" *(Gegenstand)*, обычно называемое "объективацией", оказывается одним из важнейших моментов в живой диалектике духа. В силу необходимого и вместе с тем исторического процесса эта диалектика ведет сознание человечества к окончательному осознанию себя самого и располагается между двумя полюсами. Внизу мы имеем чувственное эмпирическое сознание: оно характеризуется пассивностью и отсутствием четких границ между субъектом и объектом, т.к. чувственное впечатление является всего только видоизменением субъективности, в котором чувствуемое качество и чувствующий субъект смутно смешиваются в единстве чистого чувствования. На этом уровне сознание еще не дошло до полного обладания собой, поскольку оно представляется себе

самому пассивным и определенным извне, тогда как в действительности оно есть спонтанность, творящая свой объект. Это раскрытие духа себе самому должно быть окончательно совершено философской рефлексией: цель, которую ставит себе каждый идеалистический мыслитель, это – упразднить расстояние, которое в нерефлективной жизни отделяет дух от него самого. Достигнув совершенного совпадения себя с собой, дух являет себя наконец тем, что он есть, а именно предельным основанием и конечной целью всех вещей.

Между этими двумя полюсами – эмпирической чувственностью, с одной стороны, и конечным философским пониманием, с другой, – и располагается, согласно идеализму, стадия "предметности" *(Gegenständlichkeit)*, говоря более конкретно – стадия объективной науки. Действительно, в науке, в том виде, в каком ее наметил Галилей и разработал Ньютон, человеческое сознание уже не чисто пассивно. Наука, говорит Кант в "*Предисловии*" ко второму изданию *"Критики чистого разума"*, родилась в тот день, когда человеку пришла счастливая мысль вопрошать мир методически, т.е. с умом. Уже не довольствуясь коллекционированием фактов, "как ученик, предоставляющий учителю говорить все что угодно", ученый со времени Галилея обращается к природе "как судья при исполнении своей должности, принуждающий свидетелей отвечать на вопросы, которые он им ставит";[10] он идет навстречу вещам со своими логическими структурами, со своими интеллектуальными а приори, – со своими гипотезами, как сказали бы мы теперь. Тем самым, "голое разнообразие" *(blosse Mannigfaltigkeit)* чувственных впечатлений, эмпирических и субъективных, оставляется позади и в некотором роде претворяется в научную объективность, т.е. в сеть законов, характеризуемых "общезначимостью" *(Allgemeingültigkeit)* и образующих "предметность" *(Gegenständlichkeit)*. Что же происходит в процессе объективации ? Со стороны ноэматической выдвигается "предмет": он стоит перед сознанием как некая норма, т.е., согласно Канту и послекантовским идеалистам, как некий узел универсаль-

ных и необходимых законов. Тем самым – теперь уже со стороны ноэтической – познающий субъект открывается себе самому как универсальное сознание, вневременное и безличное, как априорный источник закономерности,обнаруживаемой наукой. Таким образом, научное знание представляется, согласно идеалистам, необходимым этапом на долгом и трудном пути, ведущем дух от зачаточного состояния чувственности к полному самосознанию.

Совершенно верно, что позитивизм ничуть не сочувствует этим утонченным умозрениям идеалистической онтологии. И все же он в некоторых отношениях весьма близок к ним. С той и с другой стороны мы находим одну и ту же концепцию объективности: она и в позитивизме становится синонимом закономерности и в конце концов оказывается всего лишь сетью логических соотношений, возникающих из структуры рассудка. Что касается материи рассматриваемой как чистое данное, как "экспериментальный шок" или, по выражению Брюнсвика, как "форма внешнего выявления", она находится ниже уровня всякой умопостигаемости: ученого позитивиста она интересует еще меньше, чем философа идеалиста. И относительно субъекта познания концепции также сильно походят одна на другую. С той и с другой стороны познающий субъект становится анонимным и взаимозаменяемым сознанием, чем-то вроде универсальной логической структуры, общей всем людям. Можно даже поставить вопрос, чем это сознание отличается еще от закономерности, определяющей научный объект как таковой. И вот наконец человеческое сознание оказывается всего лишь одним из секторов космического детерминизма, составной частью мирового математического уравнения. Незаметно мы перешли от самого необузданного спиритуализма к самому абсолютному материализму. Как часто бывает, крайности соприкасаются и в конце концов перестают отличаться одна от другой.

Надо помнить обо всем этом, когда мы следим за ходом обвинения, предъявленного нашими современниками рационалистическому мышлению. Сложность же такого об-

винения для непредвзятого ума заключается в том, что оно частично пользуется терминологией противника. Отсюда явные преувеличения и в высшей степени прискорбные недоразумения. В вину ставится прежде всего *злоупотребление* концептом, систематизацией и дискурсивностью, вообще отождествление научного объекта с глобальной человеческой реальностью, а впечатление возникает такое, словно осуждается концептуальное и дискурсивное мышление в целом, словно человеческая мысль может обходиться без концепта, даже тогда, когда она размышляет об экзистенции и старается разгадать тайну бытия.[11]

Но оставим сейчас этот вопрос терминологии, при ближайшем рассмотрении сказывающийся простым вопросом языка, как будет показано дальше в наших критических соображениях. Одно остается несомненным: то истолкование рационализма, основные положения которого мы сейчас вкратце отметили, равносильно уже его осуждению. Рационализм *проходит мимо конкретного,* или, как пишет Рикер, "безличное, объективное, систематическое знание упускает самое существенное".[12]

Самое существенное упускается, во-первых, со стороны *мира,* т.е. предмета познания. Мир рационализма, сведенный к простой закономерности, к сети безличных математических или логических соотношений, представляется миром расчеловеченным, лишенным всех тех значений и ценностей, которые делают его *миром-для-человека,* т.е. тем местом, где обитают люди и где каждый из них, в интерсубъективности и с помощью вещей следует своему личному предназначению. Действительно, рационализм не знает идей предназначения и ценности, потому что он не знает идеи воплощенной субъективности или свободы, включающей себя в мир.

Поясним это очень простым примером. Человек берет револьвер и убивает другого. Для объективной науки во всем этом нет ничего, кроме последовательного физико-химического процесса, который физика и физиология имеют задачей объяснить по известным законам. Акт выстреливания пули получает наименование сжатия мускулов и

ослабления их напряжения и сводится к расходу энергии; траектория пули вычисляется по количеству энергии, освобожденной взрывом пороха; смерть жертвы представляется всего только произведенным снарядом нарушением протоплазмической структуры, – это все, что может отметить биолог. Между тем, поступок, о котором идет речь, имел смысл, в него явно входила некая *ценность* или *не-ценность*. Это мог быть героический акт, – напр., солдата, подвергающего свою жизнь опасности для защиты своей страны. Это могло быть также убийством, совершенным из ненависти, из корысти или из трусости. Обо всем этом биологии неизвестно ничего, она не знает ценностного суждения. Конечно, психолог и социолог пойдут дальше и скажут, что для объяснения акта следует учесть побуждения, но для них эти побуждения являются всего лишь *объективными* событиями, фактами наряду с другими: ценность побуждения как таковая, то, что обосновывает героизм как *ценность* и трусость как *не-ценность*, – все это ускользает от "объективной" науки. Строго говоря, она даже не имеет права сказать, что человек стал *жертвой покушения*. Ведь эти слова имеют смысл лишь постольку, поскольку они охватывают двойное ценностное суждение: говорить о "жертве" значит считать протоплазмическую структуру, ставшую предметом покушения, *телом кого-то, благом, ценностью*, которые – *его* и *для него*. И с другой стороны, говорить о "покушений" это значит полагать другое протоплазмическое целое за *автора* поступка, т.е. за кого-то способного при некоторых обстоятельствах действовать свободно, сознательно брать на себя ответственность за свои действия.

Коротко говоря, сводя вселенную к сети законов или логических соотношений, универсальных и абстрактных, объективная наука – и то же самое можно сказать, *mutatis mutandis*, об идеалистической онтологии – лишает вселенную связи с человеком, рассматриваемым как экзистенция, включающаяся в мир; тем самым мир становится развертываемым перед сознанием зрелищем, системой, может быть, логически связной, но без обаяния и без поэзии,

без красок, без тепла, без чувственной консистенции. Вселенная рационализма, говорит Марсель, "удушающе печальна".[13]

Как мы не переставали отмечать, этой редукции мира соответствует редукция *субъекта,* поскольку этот последний оказывается уже только безучастным, анонимным и взаимозаменяемым зрителем. Теперь же надо еще заметить, что это обеднение субъекта затрагивает не только феноменологическое описание экзистенции, но также и прежде всего ее метафизическое истолкование.

В плане *феноменологического описания,* рационалистический интеллектуализм проходит мимо действительного положения человека, тем самым, что вовсе не принимает в учет такие явления как воплощенность, историчность и интерсубъективность. Само собой разумеется, что идея воплощенности или "моего тела" имеет смысл только, если телесность располагается не единственно на стороне объекта, не означает абсолютно то же, что "предмет" *(Gegenstand)*, понимаемый как нечто, предстоящее сознанию. Когда говорят "мое тело", подразумевают форму телесности, находящуюся на стороне субъекта, включающуюся в субъективность и содействующую ее образованию; иначе говоря, представляют себе такой тип сознания, который уже не поддается определению как чистое и прозрачно ясное внутреннее бытие; или, по выражению Мерло-Понти, "в качестве субъекта перцепции, сознание (картезианское) заменяют экзистенцией, т.е. бытием-в-мире через тело".[14] Это "мое тело" образует мою "точку зрения" на мир,и благодаря ему мое восприятие вещей имеет эмпирический, перспективистский и строго индивидуальный характер. – Устранение же воплощенности приводит к немыслимости общения сознания. В самом деле, простое сосуществование многих «ego» нельзя смешивать с феноменом интерсубъективности; как говорит только что цитированный автор, для возможности говорить об интерсубъективности еще недостаточно того, чтобы "один *и* другой мы были для Бога, необходимо еще, чтобы мы представлялись один другому,

чтобы у него и у меня была внешность и, кроме перспективы Для Себя ... была бы перспектива Для Другого".[15] Материализм, изымающий из человека его внутреннюю жизнь, и интеллектуализм, лишающий внутреннюю жизнь ее телесного проявления, оба исключают возможность понять интерсубъективность. – Тем самым испаряется историчность человеческой экзистенции, т.к. она, как мы говорили подробнее в предыдущей главе, является неустранимым последствием перспективного и интерсубъективного характера, свойственного нашему первичному отношению к миру.

Но и это еще не все. Забвение воплощенности приводит к последствиям еще намного более тяжелым, чем те, на которые мы сейчас указали. Оно также действует пагубно на *онтологическое истолкование* нашей экзистенции. Как нам кажется, крупная заслуга таких мыслителей, как Ньюмен, Марсель и Ясперс в том, что они показали, что рационализм, устранив воплощенность, а тем самым и сопряженные с ней интерсубъективность и историчность, в конце концов изымает из человеческой реальности ее онтологическую субстанцию и присущую ей соотносительность с Трансцендентным. Свести человеческую личность к бескровному, безучастному и анонимному зрителю – значит уничтожить самую идею личности, значит свести человека к существу без души и без предназначения, для которого жизнь "не сообразна ни с чем", потому что в конечном итоге "больше нечего делать". Отсюда значение в метафизике блонделевской темы *действия*. Обращенность вовне, которую я получаю от "моего тела", – не простое несовершенство или ограничение внутренней жизни, как считал интеллектуализм: она также то, что укореняет нас в реальном, позволяет нам "реализовать" себя как конкретные индивиды среди реального мира и с помощью этого мира.[16] Воплощенность содействует нашему включению в бытие, нашему *участию* в тайне бытия (в обоих смыслах "*иметь* участие" и "принимать участие"). Дело в том, что жизнь, воплотившись, принимает смысл "испытания", идея же испытания неотделима от идеи предназначения и цен-

ности. Отсюда мысль, которой Марсель дорожит особо, – считать "воплощенное бытие" "центральной опорной точкой метафизической рефлексии".[17] Таким образом, имеются все основания думать, что теме воплощенности присуща не только феноменологическая ценность, но и несомненное онтологическое значение: это и должно выяснить продолжение нашей работы.

Перейдем теперь к положительной части нашей тяжбы. Рационалистическое мышление не может быть окончательно преодолено критикой преимущественно отрицательной, направленной главным образом на вскрытие пробелов. Показав, что от рационализма ускользает самое существенное, остается еще обнаружить само это существенное. Посмотрим же, каким образом новая философия думает снова найти, или по меньшей мере угадать, онтологические измерения нашего бытия, исходя из конкретной человеческой экзистенции и в особенности из феномена воплощенной свободы, интерсубъективности и исторической ситуации.[18]

3. Положительное преодоление рационализма: экзистенция и ее связь с Трансцендентным

Приступая к этому третьему пункту, мы касаемся узла проблемы, составляющей предмет нашего исследования и заключающейся в том, чтобы уточнить природу и значение иррационального в современной философии и в особенности в современной эпистемологии.

Отчего упомянули мы здесь эпистемологию ? Дело в том, что проблема иррационального двоится, представляя одновременно ноэматический аспект и аспект ноэтический. Недостаточно показать, что бытие, рассматриваемое в своей неисчерпаемой конкретности, несводимо к нагромождению концептов, что в лоне экзистенции и в экзистенциальной орбите, которая есть наша орбита, имеется экзи-

стенциальные реальности и компоненты, которые, ускользая от власти ясных и раздельных идей, тем не менее не лишены смысла: это, если угодно, ноэматическая сторона проблемы. Остается еще выяснить природу ноэтических актов, раскрывающих нам эту новую ноэму, располагающих нас к осознанию ее истинного смысла и даже позволяющих нам "мыслить" ее, включить ее в расширенный и сообщаемый разум. Говоря более конкретно, каково то ноэтическое поведение, посредством которого мы удостоверяемся в прочности признаваемых нами ценностей, в воплощенности нашей свободы, в парадоксе интерсубъективности или же в нашем включении в бытие, в значении тайны бытия и наконец в нашей связи с Богом ? Таков в действительности ключевой вопрос всякой философии, когда она, чтобы выйти из рационалистического тупика, имеет в виду отказаться от примата концептов, или, как говорят часто теперь, от "примата познания".[19]

Без сомнения, это последнее выражение двусмысленно, и мы склонны видеть в нем излишнюю и опасную уступку тому самому противнику, с которым ведется борьба. Разве же не в том именно основной порок рационализма, что он отождествляет познание с отвлеченным концептом, тогда как концепт, как совершенно верно заметили мыслители древности, – всего лишь орудие, «*medium quo*» в лоне познания и на службе познания, которое изначально и всегда направлено на конкретное ? Но снова оставим пока и этот терминологический вопрос, хотя это и не просто вопрос языка, и прибережем нашу критику на дальнейшее. Запомним только, что ключевая точка занимающей нас проблемы – действительно эпистемологического порядка: именно для того, чтобы расширить поле *истины и познания,* современные мыслители отказываются от примата истины или познания и вводят в наше раскрывающее действительность поведение *аффективные* элементы (как *Befindlichkeit* у Хайдеггера, страх перед пограничными ситуациями у Ясперса, надежда у Марселя), *свободный выбор,* в особенности в форме нравственного выбора (напр., действие у Блонделя, верность и любовь у Марселя) или даже уста-

новки более или менее *религиозного* характера (как собранность духа и вера). Того, что при этом возникает опасность впасть в романтическую сентиментальность или в новую форму фидеистского волюнтаризма, никто не станет отрицать. Однако, не таково намерение тех авторов, которых мы имеем в виду, и мы это уже показали. Тем не менее, это – трудный и тонкий вопрос, который отныне должен будет давать направление нашему исследованию.

Это исследование мы хотим продолжать как можно объективнее. Это тем более важно, что тупик, в котором бьется современная мысль, свойственен не ей одной. Она налицо в любой философии, не теряющей из виду конкретное и отказывающейся сводить умопостигаемый мир к организованной системе отвлеченных концептов или к логическому сцеплению предикативных суждений, самоочевидных и самодостаточных, как у Спинозы или у Лейбница. Постараемся же следовать за нашими современниками в их усилии оставить рационализм позади. При этом мы имеем в виду не столько – подробно обсуждать их произведения, сколько из лабиринта описаний, иногда слишком расплывчатых, и сквозь терминологию, не всегда представляющуюся достаточно последовательной и четкой, выделить вдохновляющее их глубинное намерение, устремление "мыслящей мысли".

Так как рационализм виновен прежде всего в том, что он проходит мимо конкретного, тем самым упуская самое существенное, есть один единственный способ опровергнуть его действительно: это – решительным образом совершить поворот к *конкретному* и к *опыту конкретного*. Притом надо еще уточнить, что понимается под "конкретным" и под "опытом конкретного". В самом деле, есть такое конкретное, которое, как отлично заметил Гегель, в действительности не что иное как опаснейшая из абстракций: это *hic et nunc* чувственного опыта, локализация вещей во времени и в пространстве. Если зрительное восприятие, в классическом смысле этих слов, позволяет мне отличить Петра от Павла их локализацией *hic et nunc* в

пространстве и времени, то она этим еще не дает мне онтологического измерения человеческой экзистенции. То же можно сказать о "конкретных фактах", выдвижение которых во все большем количестве эмпирическая наука считает своей задачей, разрешаемой посредством все более разработанных методов исследования. Как мы уже достаточно показали выше, объективная наука обедняет реальность и в этом смысле научный объект "абстрактен". Но есть и другое понимание слова "конкретный", то, которое мы здесь имеем в виду и которое можно было бы назвать *"полным"* и *"философским"*. Под "конкретным" мы теперь понимаем *реальное во всей его конкретности*. Это подлинно конкретное, во-первых, – единичное сущее, поскольку оно охватывает в нерасторжимом единстве неисчерпаемую множественность аспектов, значений или, если угодно, бесконечное множество способов себя проявить; затем и в то же самое время, конкретное это – то же единичное сущее, поскольку оно, – благодаря бесконечному множеству связей, не внешних и случайных, а укорененных в самой реальности, – отсылает к совокупности сущих и вместе с ними составляет бытие-в-целом. При этом необходимо оговорить, что выражения "совокупность" и "в целом" не адекватны, ибо неправильно было бы понимать "бытие-в-целом" как нечто, что может быть найдено методом простого суммирования, тогда как оно скорее, так сказать, – "последнее охватывающее", которое объемлет и поддерживает разнообразие единичных существ и делает их возможными *как таковые*. [20]

Этот полный смысл термина "конкретный" мы назвали также философским, желая этим сказать, что сущность философии, ее первичное и глубинное намерение заключаются именно в том, чтобы заново освоить это подлинно конкретное, к которому человеческая мысль никогда не перестает быть обращенной, но которое неизбежно ускользает от эмпирической науки. Соответственно этому, в своем уведомлении к переводу *"Феноменологии Духа"* Гегеля, Ж. Ипполит отмечает не без основания, что она представляет собой "овладение *конкретным*, которое наша эпоха,

как без сомнения и всякая другая, стремится снова найти в философии".[21] В том же смысле, Э. Форэ видит "своеобразие метафизической мысли" в том, что она заново овладевает конкретным, и, вслед за Бергсоном, он дает следующее определение конкретного: "то бесконечное, которое поддается нераздельной оценке и неисчерпаемому перечислению".[22] Чтобы обозначить этот философский смысл слова "конкретность", в древности предпочитали пользоваться термином "бытие" и соответственно этому определяли метафизику как изыскание бытия, понимая под этим как бытие единичных сущих, так и бытие-в-своей-совокупности.

То, что мы сказали сейчас о конкретном, вполне применимо и к тому, что ноэтически ему соотносительно, т.е. к акту, посредством которого мы постигаем конкретное как таковое. Во все времена для обозначения этого акта пользовались термином "опыт". Итак, есть некий узкий и бедный смысл этого термина. Эмпиризм заключается именно в непризнании никакого иного опыта, кроме чувственного или научного. Но у того же термина существует и широкий смысл, и можно сказать, что история философии со времени Бергсона проходит под знаком постепенного расширения понятия опыта. В настоящее время это представление стало равнозначным "экзистенции" в современном смысле этого слова: оно служит для обозначения вообще самого испытания нашей экзистенции, т.е. нашего существования как личной и воплощенной свободы, включающей себя в мир и призванной осуществлять себя в интерсубъективности. В этом смысле Ле Сенн правильно сказал, что *"философия – это описание опыта"*[23] и что "познание (само) заключено в опыте",[24] поскольку оно – не вся наша экзистенция, а только одно из ее проявлений, которое исходит от экзистенции и в ней же заканчивается, содействуя этим ее свершению. В этом же смысле Марсель говорит о своей собственной философии: вся она была долгим и трудным усилием для "достижения эмпиризма более высокого и для правомерного удовлетворения той потребности в индивидуальном и конкретном, которую я

носил в себе. Иными словами, опыт был для меня не каким-то трамплином, – а как бы землей обетованной".[25] Эту присущую человеку возможность раскрыться к конкретному, познавать, благодаря своего рода согласию, его неисчерпаемую насыщенность, Ньюмен называет *"реальным согласием"*, в противоположность *"согласию посредством понятий"*. Как известно, на этом различии строится вся диалектика его «*Grammar of Assent*».

Философия наших дней, может быть как никогда еще, охвачена интересом к конкретному. Об этом говорилось на все лады, но мы не уверены, всегда ли достаточно замечалось все значение этого. Когда для разработки теории бытия и истины ударение ставится на присущий свободе характер единственности (*das Charakter der Jemeinigkeit* у Хайдеггера, *der Einzige* у Ясперса), когда привлекаются чувство, выбор или даже и вера, это делается оттого, что в них видят или экзистенциальные аспекты или составные элементы или основные (а поэтому и многозначительные) возможности *конкретной экзистенции как таковой*. Иными словами – и это первостепенно важно, – если современная мысль отказывается от примата концепта и познания, то для того, чтобы заменить его приматом не чувства, воли или веры, а *экзистенции*. Этим она глубоко отличается как от романтической сентиментальности, так и от волюнтаристического или фидеистского субъективизма. Ее глубинная направленность – на выявление себя как экзистенциальной философии, для которой экзистенции представляет *первичное означающее данное*, т.е. *путь дающий доступ к конкретному*. Как это понимать и при каких условиях экзистенция может принять на себя эту роль ?

Прежде всего, как мы уже отметили, нет речи о том, чтобы свести философскую работу к уровню "интимного дневника" или феноменологического анализа условий человеческого существования; освещение экзистенции – не конечная цель философской медитации, а ее "центральная точка опоры", как говорит Марсель, ее "медиум", как

говорит Ясперс, "благодаря которому все, что есть бытие, становится в конце концов бытием-для-нас".[26] В этом смысле экзистенция в свою очередь оказывается неким охватывающим, а именно тем "охватывающим, которым являемся мы и в котором мы встречаем каждый определенный род бытия".[27] Но философия не замыкается в этом "охватывающем, которым являемся мы", потому что сама наша экзистенция, в силу того, что Марсель называет ее "онтологическим весом", побуждает нас трансцендировать себя самих, раскрыть себя к "Трансцендентности", т.е. к самодовлеющему Бытию (Богу), чтобы в Нем найти истинные Мир, Радость и Единство, словом – чтобы истинно быть.[28] По словам Ясперса, "имея своим центром экзистенцию, философия, исходящая из возможной экзистенции *(aus möglicher Existenz)*, своей конечной целью имеет не экзистенцию".[29]

Однако, представляя для философа путь, дающий доступ к бытию, конкретная человеческая экзистенция может, как будто, достойно выполнять эту роль только тогда, когда философ рассматривает ее *в конкретном*, точнее – когда он согласен "реализовать" ее *во всей ее конкретности*, сам проходя через *"испытание"* экзистенции. Действительно, экзистенция – не готовая реальность, которую можно было бы рассматривать или созерцать, она – не "предмет" *(Gegenstand)*, предлежащий нам, не какое-либо зрелище, развертывающееся перед нашим взором; она и не какая-либо "проблема", которую можно решить без всякого обязательства с нашей стороны, и не отвлеченная идея, которую мыслит в нас безличный Логос. Ее бытие в основе своей это – "возможность быть", призыв быть, побуждение нам сделать самих себя. Она – "возможная экзистенция" *(mögliche Existenz)*, как говорит Ясперс, "свобода, являющаяся во-первых и прежде всего возможностью утверждать или отрицать себя самое", как говорит Марсель.[30] По терминологии Хайдеггера: человеческое «*sein*» есть «*zu sein*», что переведено Сартром известною фразой: «l'homme a à être» – "человек имеет задание быть". Не то, чтобы эта имеющаяся в нас возможность делать себя или

себя разделать, катиться по наклонной плоскости неподлинности была бы безграничной и самодостаточной: человеческая свобода – это свобода в определенной ситуации, активно включенная, обусловленная участием, т.е. необходимостью иметь участие и принимать участие.

Иначе говоря, экзистенция это некая смесь (но не сумма) пассивности и активности. Она утверждается как диалектическая напряженность ситуации и свободы, которые, кстати сказать, не следует представлять себе как две рядом расположенные сущности, но скорее как два значащих момента, которые освещают и образуют друг друга, в силу противоположности, составляющей в то же самое время их связь. Впрочем, в философии это – вполне традиционная мысль. Предел ощущается как предел и препятствие как препятствие только при усилии, совершаемом для их преодоления, и обратно, если бы не было препятствия, которое надлежит преодолеть, движение бесконечного превозмогания, неизбывное у нас и сообщающее нашему бытию онтологическое измерение, никогда не могло бы представиться как таковое.[31] Но если мы – смесь пассивности и действия, живая диалектика ситуации и свободы, то понятно, что среди "экзистенциалов", составляющих нашу экзистенцию и содействующих ее выявлению перед ней самой и обнаружению заключенного в ней смысла, имеются некоторые, принадлежащие *скорее* к регистру пассивности и ситуации, или же, напротив, к регистру действия. К числу первых следует отнести чувства и страсти, подведенные Хайдеггером под рубрику «*Befindlichkeit*» или «*Stimmung*» (настроение): таковы страх и радость, отчаяние и надежда. Ко второй серии принадлежат, напротив, такие элементы, как нравственный выбор, уважение к другому, верность и любовь и, наконец, вера.

Поясним это несколькими примерами, поскольку входить в подробности мы здесь, очевидно, не можем. К тому же темы, нас теперь занимающие, достаточно известны читателю, чтобы избавить нас от необходимости систематического изложения и дать нам возможность ограничиться косвенными указаниями.

Трудно передать на любом другом языке то, что Хайдеггер понимает под *Befindlichkeit*. Слово "чувство" наводит мысль на отдельную аффективную способность или на определенное аффективное поведение перед отдельным объектом, как, напр., страх перед врагом или печаль студента при неудаче на экзаменах. *Befindlichkeit* в действительности переносит нас одновременно по сю и по ту сторону определенности, она обозначает общее и глубокое чувство, относящееся к экзистенции в целом. Она есть некий "экзистенциал", т.е. составной элемент экзистенции, поскольку эта последняя представляется себе самой уже не последовательностью определенных поведений перед частными предметами, а *глобальным и изначальным единством,* расположенным в *бытии-в-целом* и им заполняемым.[32] Благодаря *Befindlichkeit* я ощущаю себя в *бытии вообще* и знаю, что в нем нахожусь *(sich befinden)*. Она представляет собой само испытание моего присутствия в бытии, потому что в этой *Stimmung*, которой является *Befindlichkeit*, я чувствую себя определяемым *(bestimmt)*, реальным-в-целом, в то же время испытывая свою созвучность с ним, как если бы я был настроен *(gestimmt)* на него.[33] Эта *Befindlichkeit* может принимать различные модусы, некоторые из них скорее отрицательные (как страх, скука, отчаяние), другие скорее положительные (как радость, надежда, умиротворенность).

Известно, какое значительное место в современной философии занимает *страх*. Хайдеггер считает его даже основной *Grundbefindlichkeit*. Именно в страхе человек в особенности отдает себе отчет в том, что его жизнь не исчерпывается теми сношениями, которые поддерживаются им с отдельными сущими и определяют его каждодневную жизнь (профессиональную, общественную и политическую). Все должно рухнуть, отдельные сущие должны потерять всякий смысл и всякую ценность, чтобы человек пробудился для себя самого и стал восприимчивым к основному вопросу философии: "стоит ли жить или не стоит".[34] Уже давно известна истина, что приближение смерти имеет таинственную силу встряхнуть нас и вызвать в нас ощуще-

ние серьезности жизни. Что может это означать, кроме того, что пред лицом смерти я чувствую себя поставленным перед моей собственной ответственностью и внезапно отдаю себе отчет в том, что вопрос о смысле моей жизни решат в конечном итоге не мирские события, не мои удачи или неудачи, а то, что со своею жизнью сделал или сделаю *я* ? Перед лицом смерти я как бы наедине с самим собой и в этом одиночестве я воспринимаю себя как целое. Однако эту изолированность, пробуждающую меня к моей "уникальности", нельзя смешивать с суетным нарциссизмом. Этот последний замыкает меня во мне самом, в праздном самолюбовании и самодовольстве. Тогда как страх отбрасывает меня к тайне моей экзистенции и моей связи с бытием. Одиночество перед лицом смерти дает мне понять, или по меньшей мере предчувствовать, что я и не основа ценности и не ее конечная норма, что подлинная жизнь заключается не в том, чтоб делать что попало, или, как говорит Достоевский, что "не все дозволено", – иначе говоря, что моя экзистенция имеет смысл, пребывающий во мне, но не исходящий исключительно и просто от меня.

Тема страха перед лицом смерти не отсутствует и у Марселя, но у него она занимает меньше места. Впрочем, у него ей соответствует очень близкая Марселю тема отчаяния современного человека, обреченного жить в мире до крайности механизированном. "Жизнь в мире, в котором осью стала функциональность, – говорит Марсель, – подвержена отчаянию, она выливается в отчаяние, потому что в действительности этот мир пуст, потому что звучание у него пустое".[35] Несомненно, отчаяние, поскольку оно приемлется, атрофирует "способность восхищаться" и приводит к молчанию "онтологическое требование", но если мы не дадим ему себя обольстить, оно обладает также некоей ободряющей и очищающей силой. В самом деле, есть род отчаяния, содержащий зачаток надежды, ибо он некоторым образом означает *отказ,* противопоставляемый ситуации, вызывающей отчаяние, например, признание того, что механизированная и функционализированная жизнь не может нас удовлетворить потому, что есть в нас нечто *большее.*

"Величайшее препятствие, в действительности противостоящее развитию веры, – не несчастье, а удовлетворенность".[36] Отчаяние прорывает круг имманентности, которым является состояние удовлетворенности, и этим оно дает начало трансцендирующему движению. Та же мысль пространно развита у Ясперса в теме "крушения". Крушение – это пережитая удостоверенность в том, что ничто не может нас удовлетворить в этом мире, что в конце концов человек не есть бытие-в-мире, а бытие через Бога и для Бога. "В крушении, – говорит он, – мы испытываем бытие".[37] "Открываемое через крушение, небытие любого доступного нам бытия – это и есть Бытие Трансцендентности".[38]

Это значение, которое отводится отрицательной аффективности, в частности страху, отчаянию, драматической ситуации, "историчности реального вообще", рассматриваемой как "универсальная предельная ситуация всякого эмпирического существа",[39] стало источником многих недоразумений. Говорили о новом нигилизме, о философии небытия и пессимизма. Такие суждения слишком поспешны и смешивают разные вещи. Страх экзистенциальной философии – не *terminus ad quem*, а *terminus a quo*; он своего рода эквивалент того, чем является в картезианстве методическое сомнение. Человек через сомнение доходит до уверенности. Сомнение, будь оно умозрительное или экзистенциальное, представляет собой первое препятствие, которое надлежит преодолеть; следовательно, ему свойственно пробуждать нас для нас самих и таким образом содействовать обнаружению смысла экзистенции.

Если отрицательные чувства составляют *terminus a quo* экзистенциальной диалектики, то соответствующие им положительные чувства, как надежда, радость и умиротворенность, составляют *terminus ad quem*. То, что первые выражали вдавленным, как нечто недостающее, вторые проявляют выпукло, будучи не чем иным как испытанием полноты развернутой экзистенции. Порождая в нас внутреннюю уверенность в том, что мы находимся в подлинных истине и свете, они приносят с собой живое свидетельство

вновь обретенного и обладаемого Бытия. В некотором роде они составляют ответ самого Бытия, ответ не умозрительный, но экзистенциальный, на призыв, который мы обратили к нему из глубины нашего страха, и на доверие, которое мы ему оказали, дав свое согласие на онтологическое требование. В этом смысле уже Ланьо говорил: "Доказательство существования Бога это – счастие, делающее возможной нравственную жизнь и из нее вытекающее".[40]

Мы сейчас упомянули о *согласии*. В самом деле, переход от растерзанной экзистенции (проявляющей себя в страхе) к экзистенциальной полноте вновь обретенного бытия (обнаруживающейся в радости и умиротворенности) не происходит без согласия с нашей стороны. "Философия, отказывающаяся принять на свой счет онтологическое требование ... возможна", пишет Марсель,[41] но она "калечит духовную жизнь в ее последнем корне".[42] Именно здесь место той роли, которую играют *действие, нравственный выбор* и *вера*. Конечно, свободное согласие уже сказывалось в признании страха как призыва к подлинности и оно продолжает присутствовать в радости развернутой экзистенции, ибо эта последняя также есть не пассивное состояние души, а скорее окончательное освобождение свободы. Однако это освобождение само является делом свободы, конечно, не свободы, обращенной на себя самое и действующей по своей прихоти (свобода не синоним произвола), но такой свободы, которая вся является признанием ценности, покорностью, готовностью, верностью бытию, нас несущему и нас объемлющему. Это содержится, впрочем, уже и в самой идее *участия:* участвовать – для нас – это не только "иметь участие", но и "принимать участие". Если человек не вещь и объемлющее нас бытие также не сумма вещей, то из этого вытекает, что наша связь с бытием и наше возрастание в нем непереводимы в категориях, заимствованных из мира физической причинности, они скорее порядка диалога, обмена, приобщения. Таким образом, это участие, понимаемое как приобщение, не есть какое-либо частное проявление нашей экзистенции, оно образует ее общую структуру, ее основную ситуацию. Мы

его встречаем везде, где осуществляем свое присутствие в бытии: оно уже сказывается в *чувствовании,* которое как бы первая форма участия,[43] оно становится особенно явным в тех образах поведения, которые образуют *интерсубъективность* (верность, любовь, творческое утверждение),[44] и оно же является сущностью веры, соединяющей нас с абсолютным Ты, с Богом.

Эта диалектическая связь между "иметь участие" и "принимать участие" составляет центральную идею в мысли Марселя, будучи, впрочем, вообще довольно распространенной в современной философии.[45] У Марселя она яснее всего выражается в теме "творческой верности". Человек создает себя верностью. Для нас экзистенция (ex-sister) не то же самое, что провозглашение во весь голос своей автономности, она и не замыкание в собственном самолюбии или в том, что я "имею", хотя бы даже и в самом духовном смысле: "Идея автономности ... связана со своего рода редукцией или партикуляризацией субъекта";[46] что касается того, что мы "имеем", оно делает нас "жестче", оно отрывает нас от наших настоящих корней и делает нас "непроницаемыми".[47] Экзистировать подлинно – значит прежде всего с неустанной верностью открывать себя миру ценностей и тайне бытия, нас несущего и питающего. Нужна верность вдохновению, чтобы ум мог выполнять свое призвание и содействовать преобразованию людей и мира. В верности любви мы открываем единственность другого как "ты" и его личное достоинство, так же, как и свое собственное, словом – познаем, что человек не вещь, не орудие, а цель в себе. Все происходит так, как если бы эта интерсубъективность была тайной творческого обмена, и это объясняет силу живого свидетельства и "творческого утверждения". Наконец, верностью вере человек познает и открывает то Трансцендентное, через которое и для которого он существует в конечном итоге.

Изложенное нами сейчас позволяет понять значение темы веры в современной философии.

Заметим прежде всего, что слово "вера" имеет в ней

значение более широкое, чем понятие веры религиозной. Эта последняя – высшая форма веры. Даже когда религиозная вера понимается, как у Марселя, в определенно христианском смысле и вводит нас в безусловно сверхъестественный порядок, она все же остается проявлением нашей экзистенции и, следовательно, должна иметь свой прообраз и свою отдаленную подготовку в той же экзистенции, – иначе она представлялась бы чем-то вроде случайности или аномалии и никогда не могла бы выступать как то, что образует конечную *экзистенциальную полноту*. Значит, существует расширеное понимание слова "вера", превращающее его в аналогический термин, и как раз это позволяет нам "мыслить" религиозную веру и вырабатывать философию религии (а затем и ее богословие). Христианская вера оттого имеет *смысл для нас*, что вся наша экзистенция насквозь пронизана верой в широком и экзистенциальном смысле этого слова. Эта вера представляет собой одно из общих и основных образующих начал человеческой экзистенции, точно так же как участие, обмен и приобщение, о которых говорилось выше.[48]

Под верой понимается теперь присущая нам возможность познавать "не логически и рационально несомненное, но несомненное экзистенциально",[49] следовательно, то несомненное, которое ускользает от научной или объективной проверки, но представляется рефлексии как изначальное и центральное означающее данное. Само собой разумеется, что это несомненное опять не что иное как экзистенция, опознанная в качестве "тайны", в которую мы включились.

Но зачем применять здесь слово "вера" ? Для того именно, чтобы выразить, что ноэтическое поведение, ведущее к уверенности в этом экзистенциально несомненном, не может быть описано ни в терминах чистой пассивности, ни в терминах картезианской рациональности.

Действительно, экзистенция, в своем качестве воплощенной и ситуированной субъективности, – и не "предмет" *(Gegenstand)*, и не идея. Она представляется как призыв быть, как участие, которое надлежит принять на свой счет. Она – "испытание", а всякое испытание "соблазняет на

измену", как пишет Рикер в своем комментарии к Марселю.[50] Итак, полное познание этого несомненного не может произойти без некоторого согласия с нашей стороны, без некоторой свободно принятой открытости, чего-то вроде оказания доверия или веры по отношению к тайне бытия, нас несущего и всегда уже наличного. Материализм, сводящий экзистенцию к узлу объективных процессов "в третьем лице", и идеализм, превращающий ее в безличную диалектику, развертывающуюся в нас, но без нас, происходят оба, в сущности, от некоего отказа, от недостатка доверия по отношению к бытию, которое нам предложено как *дар*.

Но если вера, в указанном сейчас расширенном смысле, является чем-то вроде "экзистенциала", то мы должны встречать ее на всех ступенях нашей экзистенции, т.е. везде, где наша экзистенция проявляется и актуализирует свое присутствие в бытии. Именно это и предполагает Марсель. Признание воплощенности уже содержит в себе момент веры. Соединение души и тела, универсального разума и индивидуального опыта всегда останется непонятной для нас тайной; но принять эту тайну – значит отказаться от самоубийства и включиться в жизнь полную испытаний, с надеждой на то, что в конечном итоге страдания и смерть не окажутся лишенными ценности; короче говоря, этим предполагается утверждение, что в конечном итоге тайна, несущего нас бытия, есть тайна благости, что экзистенция, тем самым, имеет смысл не от нас происходящий, что она – не простое данное, не грубый факт, а скорее милость или дар. Отсюда как будто уже один только шаг до утверждения Бога Творца и Провидения, что, кстати, и утверждает Марсель в первой части своего *"Метафизического дневника"*, в таких, правда, выражениях, которые находятся еще под сильным влиянием идеализма: только вера в Бога Творца, – говорит он, – может заполнить пустоту между "моим я как мысль, как воля" и "моим эмпирическим я".[51] Веру же мы находим опять действующей в лоне интерсубъективности: чтобы наши отношения с другим человеком были подлинными и открывали нам "ты", они должны опираться на веру в другого, что мы уже уста-

новили, говоря о верности и любви. Вообще можно сказать, что возникновение ценности невозможно без некоторого доверия к этой ценности: [52] считать ценность за ценность значит *ожидать* от нее некоторого обогащения экзистенции. И это тем более, когда речь идет о признании высшей ценности – Бога. Именно в призывании "абсолютного Ты", т.е. в вере, теперь уже в религиозном смысле этого слова, рассматриваемой Марселем как "абсолютная форма верности", "я становлюсь истинно субъектом", нахожу полноту жизни и свободы одновременно с уверенностью в Боге. Бог – высшая тайна, и вот почему Он может быть познан только в "призыве" и никогда не может быть мыслим как "объективное данное ... природу которого мне следовало бы рационально определить". Формула веры это – "верую в Тебя, мое единственное прибежище". Притом эта вера должна все время усваиваться заново, к ее сущности принадлежит то, что она "ни в чем не подобна обладанию, которым можно было бы похвалиться". Ее достоверность – в мире и полноте, которые она мне дает: "Мир и вера нераздельны". То, что верно относительно тайны вообще, верно прежде всего относительно высшей тайны, которая составляет основу всех других и к которой все они сходятся: "эта реальность (тайна Бога) дает меня мне самому в той самой мере, в какой я отдаю себя ей; через посредство акта, которым я в ней нахожу свое средоточие, я и становлюсь истинно субъектом". [53]

Значение веры у Ясперса не меньше, чем у Марселя. По Ясперсу, вера в "сокровенную Трансцендентность" (в Бога) представляет собой высший акт человеческой экзистенции, тот, который сообщает нам предельную подлинность и утверждает нас в Мире, Радости и истинном Единстве: "Экзистенция составляет испытание истинного бытия в вере".[54] Но вера у Ясперса не имеет той религиозной и христианской тональности как у Марселя. У него это – "вера философская". Несомненно, такое выражение несколько двусмысленно, поскольку оно наводит мысль на "Бога философов и ученых", которого Паскаль противопоставил "Богу Авраама, Исаака и Иакова", "Богу Иисуса

Христа". Однако, когда Ясперс говорит нам о "философской вере", следует вспомнить не паскалевского философского Бога, а скорее сокровенного Бога Киркегора. По Ясперсу, философская вера – не по сю сторону, а по ту сторону религиозной веры, глубинной сущностью которой она в некотором роде является. Ясперс думает, что религия, вводя понятие откровения и предлагая нам близкого Бога, к Которому мы можем обращаться как к Ты, умаляет тайну божественной Трансцендентности. В этом смысле религии, по его мнению, представляют опасность для настоящей веры, хотя они и необходимы для поддержания порыва веры в человечестве. Их ценность это – ценность "шифра" или "мифа", они как бы проводники веры и помогают нашему восхождению к истинной вере, при том, однако, условии, что мы не будем задерживаться на шифре как таковом, но научимся читать его, т.е. расшифровывать глазами веры.

Испытание экзистенции, растерзанной через страх – выбор в вере – Радость и Мир развернутой экзистенции, благодаря вновь обретенному бытию: таковы три главных момента этой живой и личной диалектики, которая одна только может привести нас к новому овладению конкретным, т.е. к *признанию* тайны бытия.[55] Остается рассмотреть еще один, последний вопрос. Отвечает ли еще подход этого рода требованиям *разума,* хотя бы в расширенном смысле этого слова ? Действительно ли заслуживает он того, чтобы называть его философией ? Разве не является философия по существу своему усилием мысли направленным на *обоснование универсального* знания, относящегося к последнему смыслу экзистенции ?

Несомненно, идеал, который неотступно от начала предносится человеческой мысли и которому философия обязана самим своим возникновением, действительно таков: пойти дальше мнения, индивидуального убеждения и выработать *универсально значимое* и *критически обоснованное* знание относительно человека и вселенной. Во все времена считалось, что стремление к этому идеалу может

осуществляться только в *рефлексии* и что поэтому оно – дело *разума,* поскольку слово "разум" служило лишь другим наименованием этой вершины человеческой мысли, этого предельного усилия духа, ищущего истины и бытия.[56]

Идеал универсального и обоснованного знания не отсутствует, конечно, и в современной философии, что уже было нами отмечено. Эта философия остается по-прежнему делом рефлексии. Философски "мыслить" веру – вот цель, которую ставит себе Марсель, а Ясперс говорит, что "рефлексия, проливающая свет на экзистенцию, требует объективного мышления".[57] Однако, само собой разумеется, что термины "рефлексия", "критическое обоснование" и "универсальность" получают здесь новое значение, резко отличающееся от того смысла, который они имели в рационалистической традиции.

Прежде всего – как понимается *критическое обоснование* в экзистенциальной философии описанного нами типа ? Эта последняя, как и всякая философия, выступает как поиск "несомненного", но это несомненное не является ни логической очевидностью (чем-то вроде первичного принципа), ни рационально доказуемым выводом из аподиктически очевидных предпосылок, и не научно контролируемой действительностью. Будучи "экзистенциально неоспоримым", оно встречается только в самом *испытании* экзистенции и через него. Это не значит, что его можно просто констатировать как некий сырой факт: оно – конечное достижение такой рефлексии, которая проводится в верности и которую Г. Марсель называет "рефлексией второй степени". Философская рефлексия не только не отвлекает нас от опыта конкретного, она возвращает нас к нему и позволяет нам вновь обрести то "существенное", которое к несчастью упускалось рационалистической мыслью. "Тогда как первичная рефлексия (т.е. научный анализ) направлена на расчленение того единства, которое ей сначала представляется, вторичная рефлексия есть в основном восстанавливающая".[58] Она дает нам понять, что мы не можем анализом "разрешить" тайну бытия, потому что "бытие это то, что не поддается ... исчерпывающему анализу, опери-

рующему на данных опыта и пытающемуся мало-помалу свести их к элементам, все более лишенным им самим присущей или означающей ценности".[59] Коротко говоря, вторичная рефлексия ведет нас к некоему неоспоримому утверждению, *"которое не столько высказывается мною, сколько есть я сам"*.[60]

Но утверждать, что в обнаружение этого экзистенциального неоспоримого входит, как показано выше, некоторая доля личного согласия и что уверенности в "сокровенной Трансцендентности" я достигаю в "одиночестве", – не значит ли это подрывать в самой основе всякую возможность *универсального* и *сообщаемого* философского знания ?

Так было бы действительно, если бы человеческий выбор был основой, а тем самым и нормой истины и ценности и если бы характерный для свободы единичный или личный аспект противоречил идее интерсубъективности. Но из всего предыдущего разбора уже вытекает, что наши авторы представляют себе все это не так. Выбор верности и веры представляет собой *согласие на бытие,* для нас это способ стать восприимчивыми к тайне, несущего нас бытия. "Никогда утверждение не может себе самому представиться порождающим ту реальность, которая им утверждается", говорит Марсель.[61] Оттого и познание, завершающее экзистенциальную диалектику, является скорее *признанием,* открытием заново такого утверждения, "которое есть я сам".

Что касается кажущейся антиномии уникальности и общения сознаний, то она всегда останется парадоксом, который содержится как один из образующих моментов в первичном означающем данном, называемом экзистенцией. Человеческая экзистенция представляет первичный смысл, и именно тот, что она представляется себе самой как воплощенная свобода, призванная осуществлять себя в интерсубъективности через верность онтологическому требованию. Иными словами, когда говорят, что "сущность человека в том, что он экзистирует", то тем самым людям приписывают: 1) общность состояния или ситуации, 2) ха-

рактер уникальности, который есть главным образом призыв принять экзистенцию лично на свой счет, и 3) возможность вместе открыться тайне объемлющего нас. Уникальность и интерсубъективность не только не исключают, но дополняют друг друга. Личное признание тайны бытия совершается благодаря общности с другими, путем верности в любви, творческого утверждения, диалога или общения.

Следовательно, истина *принципиально* универсальна и сообщаема, но эта универсальность такова, что ее надлежит также *создавать*, в том смысле, что мы должны и живым свидетельством и словом помогать друг другу в деле нахождения этой истины, точнее – для вхождения в нее. Конечно, это совместное открытие онтологической истины не может быть результатом ни научной проверки, ни логической дедукции из отвлеченных и аподиктически очевидных принципов. Оно требует личного согласия от каждого из нас; рассуждение философа, на котором лежит также обязанность "говорить *за всех*",[62] представляет собой в первую очередь призыв к каждому из нас пройти самому экзистенциальный путь, ведущий к призванию бытия. Но философское рассуждение содержит более этого. Во все времена, философия, рассматриваемая уже не как мыслящая мысль, а как мысль мыслимая, т.е. как систематическое и объективное знание, признавалась необходимой для совместного обретения истины. Как говорит Ясперс, "экзистенции нет без освещающего знания" (т.е. без него она не может осуществить себя полностью).[63]

Это достаточно очевидно, поскольку признается, что тайна, раскрывающаяся в испытании экзистенциальной диалектики, сама содержит в себе нечто вроде внутренней и "объективной" диалектической структуры. Хотя, говоря словами Марселя, опыт подобен "земле обетованной", которую надлежит "исследовать" и "буравить", то он все же не какое-то поле для раскопок, а как бы некая концентрическая совокупность тайн, сходящихся к центральной и окончательно всеобъемлющей тайне, к Богу. Воплощенность, интерсубъективность и божественная Трансцендентность – не являются рядом или друг над другом располо-

женными экзистенциальными реальностями. Следовательно, верность мыслящей мысли диалектике, присутствующей в самом лоне тайны, неизбежно будет отражаться и в мысли мыслимой, как объективное выражение мысли мыслящей. Согласно этому, Ясперс рассматривает объективное философское знание как орудие, необходимое для совместного открытия истины, оно – "умозрительный шифр" Трансцендентности,[64] и Рикер отмечает с полным правом, что "под названием умозрительного шифра" Ясперс "смог предпринять замечательную попытку реабилитации всего того, что он сначала осудил".[65] Что касается Марселя, он хотя и проявляет крайнюю сдержанность и суровость в отношении всякой объективной мысли, всякой рациональной диалектики, но в действительности пользуется ими постоянно. Его столь тщательные анализы таких понятий как верность, участие, собственность, бытие-в-ситуации представляют собой не психологические описания, а выяснение некоего *смысла*. Конечно, если под "рациональной диалектикой" понимать логическое рассуждение, оторванное от реальности, отделенное от испытанной экзистенции, нечто вроде нагромождения априорных концептов, то надо признать, что для нее у Марселя вовсе нет места; но выявление смысла посредством рефлексии второй степени несомненно является делом разума, в расширенном смысле этого слова. Марсель – философ, кто же решится это отрицать? А это может означать только то, что продолжая в свой черед неизбывный в человечестве поиск бытия, Марсель опирается и на рефлексию и разум и говорит "за всех". То обстоятельство, что он не исследовал глубже диалектическую связь между мыслью мыслящей и мыслью мыслимой, составляет несомненно пробел в его творчестве.[66] Теперь нам пора рассмотреть поближе этот пробел.

4. Критические соображения и заключение

Мы дошли до конца нашего исследования. Оно касалось главным образом произведений Габриеля Марселя и Карла Ясперса. Ньюмена и Блонделя нам довелось упомнить лишь изредка, оттого, что мы не хотели удлинять без надобности наше изложение, постоянная цель которого – не пересказывать систематически интересующих нас авторов, но выделить, среди расхождений объективированной мысли, некоторую общность их корней и ритма. Такая общность явно существует у Ясперса и Марселя. Что касается Ньюмена и Блонделя, то не следует ли сказать, что основное своеобразие обоих этих авторов в том, что они подготовили и предвосхитили то, что главным образом интересует современную философию ?

Так, напр., большинство тем, которые мы встретили у Марселя, уже наличествуют у Ньюмена, иногда даже в тех же выражениях: та же суровость по отношению к "объективному и систематическому знанию" со склонностью отожествлять концептуальное познание вообще с рационалистическим истолкованием знания; та же озабоченность экзистенциально конкретным, выражающаяся в том, что первое место отводится "личной мысли" и "конкретному рассуждению" в противоположность "понятийной" диалектике; тот же прием преодоления рационализма посредством философии, строящейся вокруг центральных тем субъективности, личности и приобщения, историчности и тайны; наконец, то же представление о философском мышлении и об объективной апологетике, понимаемой не столько как рациональное доказательство истины, сколько как призыв подвергнуть себя тем же опытам и лично войти в истину.[68]

Блондель также философ конкретного прежде всего. Его диалектика действия имеет только видимость волюнтаризма и прагматизма. Роль действия в том, чтобы *созда-*

вать истину, но в содействии ее *раскрытию:* через него мы укореняемся в реальном, через него завершается наше присутствие в бытии, развертывается наше участие и проявляется его смысл. Высшая форма действия это – вера: "То действие, которое охватывает и завершает все остальные, это – мыслить о Боге", говорит он вслед за св. Хуаном де ла Крус.[69] Вера одновременно дает нам Бога и внутреннюю уверенность в Его бытии: "В свободный выбор (веры) проникает абсолютность и бесконечность воли, дающей явлениям бытие и превращающей их в субзистентную и неразрушимую реальность".[70]

Бесспорная заслуга рассмотренных нами мыслителей заключается, очевидно, в том, что они напомнили нам о необходимости вернуться к конкретному, в полном смысле этого слова, и к подлинному опыту этого конкретного. Расширяя одновременно термин "конкретный" и идею "опыта", они открыли путь, позволяющий выйти из альтернативы эмпиризма и интеллектуализма, не впадая в субъективизм чувства, воли или веры. Без сомнения, появление в нашем кругозоре субъективности и приобщения, конкретной и исторической ситуации, аффективности и выбора составляет опасность для сохранения критически обоснованного и общезначимого знания, но его нельзя избежать, если мы хотим отдать должное конкретному, и заслугой современной философии является также и то, что она, если не доказала, то по меньшей мере указала[71] возможность устранить эту опасность и "включить иррациональное в расширенный разум". Этот расширенный разум не что иное как "экзистенция" в современном смысле слова. Составляя первичное означающее данное, она тем самым охватывает некий «*lumen naturale*», не логический и отвлеченный, но экзистенциальный и объемлющий.

Следует ли теперь заключить, что экзистенциализм второго типа, основные положения которого мы постарались проследить, удовлетворяет нас вполне ? Не отрицая его огромных заслуг и не умаляя значения, которое он отныне имеет для всякой философии, вдохновляемой веч-

ным желанием "отвоевать назад конкретное", мы однако думаем, что в нем наличествуют и достойные сожаления недочеты, проистекающие притом из одного общего источника: от чрезмерного недоверия к понятию и к дискурсивному мышлению. Верно, что экзистенциальная философия до сих пор еще не дала нам своего систематического учения о понятии; упрек, немного выше сделанный нами Габриелю Марселю, – что он оставил без внимания отношение, связывающее взаимно мысль мыслимую и мысль мыслящую, – в очень значительной степени относится и ко всему экзистенциалистскому течению. Но если бы дело было только в этом, то это был бы лишь пробел, заполнить который было бы нетрудно. К тому же, в лоне антирационалистической реакции, характеризующей современное мышление, имеется явная тенденция недооценивать интеллект и понятия.[72] Это нам и остается осветить.

Это недоверие к понятию и к рассуждению выражается, во-первых, в употреблении без необходимых оттенков рационалистической терминологии, поскольку она касается знания. Как мы уже отметили выше, "объективное знание" отождествляют как будто с идеалистическим или позитивистским представлением о знании. Вследствие этого, критика рационализма принимает форму обвинения, предъявляемого концептуальному знанию как таковому. Говорят поэтому так, как если бы вся роль концепта сводилась к тому, что он облекает в неподвижность наше бесконечно подвижное восприятие реальности и уводит нас от конкретного, – как если бы концепт был сущность в себе, чем-то вроде изображения-копии, которое созерцается сознанием и останавливает его взгляд. Но тем самым не поддаются ли бессознательно "иллюзии имманентности", с которой как раз имеют в виду бороться ? Концепт это некий «*medium quo*», как говорили в древности, «*intentio*», т.е. некое орудие в лоне и для целей познавательного устремления, влекущего нас к реальному во всей его конкретности. Отнюдь не отделяя нас от бытия, он содействует нашему утверждению в нем, актуализации нашей близости с самим

бытием: по крайней мере мы это постараемся показать в следующей главе, восстанавливая связь с до-декартовской традицией аристотелизма.

Презрение к концепту проявляется еще и в том, что экзистенциальная эпистемология имеет тенденцию вообще отказаться от примата концепта и познания, чтобы заменить его приматом экзистенции. Конечно, концепт не есть все познание и познание не есть весь человек: в этом смысле наличествует примат экзистенции. Однако, отвергать примат познания, когда речь идет о выработке теории познания и истины, значит употреблять двусмысленное и опасное выражение. Двусмыслено оно потому, что познание отожествляют с его концептуальным и дискурсивным аспектом, тогда как речь идет именно о расширении поля познания. И оно опасно потому, что основы познания хотят искать в тех самых видах раскрывающего поведения (как чувство и действие), о которых с самого начала сказано, что они не относятся к порядку познания. Этим сразу же занимают весьма двусмысленную позицию и располагаются на наклонной плоскости, по которой легко скатиться к той или другой форме субъективизма, хотя его и хотят избежать во что бы то ни стало.

Кстати, этим и объясняется обвинение в фидеизме или волюнтаризме, так часто предъявлявшееся Ньюмену и Блонделю, Ясперсу и Марселю. Мы постарались показать, что это обвинение незаслужено, если учесть общую и глубинную направленность этих авторов и если заметить, что в действительности речь идет у них о примате не чувства, действия или веры, а *конкретной экзистенции,* рассматриваемой как первичный *lumen naturale*, т.е. как *изначальное означающее данное,* по отношению к которому чувство, действие и вера являются только "экзистенциалами". Все же остается то, что волюнтаристическое или фидеистское истолкование их произведений было и остается возможным, точно оно содержится некоторым образом в зародыше в них самих. Причина же этого проста: она в том, что среди "экзистенциалов", входящих в состав экзистенции как изначального означающего данного, как *lumen'a*, позна-

ние ставится в положение бедного родственника, поскольку оно признается не изначальным "экзистенциалом", а проявлением произвольным от экзистенции, которое, вместо того, чтобы экзистенциально утверждать нас в бытии, нас от него скорее отдаляет. Все это было бы верно, если бы мы имели право отождествлять познание с концептом, понимаемым как затвердевшая сущность, но это неверно, если предикативное знание движимо *изначальной познавательной устремленностью,* содействующей образованию экзистенции *как таковой.* И тогда необходимо принять некоторый примат познания (в расширенном смысле слова), с тем, что его надо будет сначала определить и затем согласовать с приматом экзистенции и бытия. Нам кажется, что "О сущности истины" *(«Vom Wesen der Wahrheit»)* Хейдеггера представляет собой попытку этого рода, но нам кажется также, что в успешном разрешении этой трудной задачи нам могут помочь и древние мыслители. Они ведь утверждали, что в лоне бытия-в-целом, поскольку оно себя раскрывает и приобретает смысл для нас, следует различать сферу *истинного (verum)* и сферу *доброго (bonum)*, без необходимости для этого расчленять бытие на два соседствующих и друг друга исключающих сектора (то же самое приложимо и к экзистенции). Согласно древним, область истины и область ценности оказываются одна для другой поочередно "объемлемыми" и "объемлющими".[73] Таков, по нашему мнению, смысл старой формулы: "сущее, единое, истинное и благое переходят друг в друга" *(ens, unum, verum, bonum convertuntur)* – и эту формулу стоило снова бы продумать до самой глубины.

Склонность новой философии дискредитировать понятие имеет еще и третье, последнее проявление, в действительности, наиболее опасное. Как мы уже говорили, экзистенциализм выступает как философия конкретного, не довольствующаяся одним только призывом возвратиться к опыту (в расширенном смысле этого слова), но считающая этот опыт единственным путем к реальному, при этом как будто исключая концептуальное и дискурсивное мышление.Вспом-

ним текст Марселя: "Доказательство (рациональное доказательство Бога) является моментом в некоторой внутренней эристике".[74] Но не грозит ли это опасностью прийти к некоторому новому эмпиризму и подорвать в самой основе метафизику Трансцендентности ? Ведь последовательный эмпиризм, хотя бы и "высший", опирающийся на расширенный опыт, может логически прийти к утверждению Бога только в том случае, если он, вслед за Мальбраншем, принимает некую интуицию Бога, такую интуицию, которую можно назвать "ослепленной" или "ослепляющей", но которая остается все же порядка интуитивного постижения, т.е. *восприятия лично присутствующей реальности.*

Между тем хорошо известно, что последовательный интуитивизм заводит в тупики. Речь в нем идет или о естественной интуиции, связанной с *lumen naturale*, полученным нами вместе с самой экзистенцией, – но тогда Бог теряет свою Трансцендентность, Он уже не потустороннее, не совсем-Иное, и в конце концов Он сливается с бытием-в-целом. Или же интуиция, о которой идет речь, сверхъестественного порядка. Но тогда ставится прежде всего трудная проблема природы и доказательности мистического опыта, что также ведет к новому тупику. Допустим на мгновение, что мистическая интуиция может, в особо счастливых случаях, сама по себе дать непоколебимую уверенность в существовании и в присутствии трансцендентного Бога. Мы тогда имели бы дело с опытом присутствия, *смысл* которого: открыть Бога как личность. Далее разумеется само собой, что этот смысл должен быть в некоторой мере выразим в подлинном *утверждении* Бога, а это утверждение в свою очередь будет возможно только посредством подлинной и общезначимой *идеи* Бога, – без чего мистическая интуиция снова падает на уровень внутреннего опыта, единичного и невыразимого, не имеющего смысла для человечества, а потому и никакой ценности для философии.[75] Но тогда встает вопрос: как может это утверждение означать, в порядке универсальном и имеющем ценность для всех,такую трансцендентную реальность, опыта которой большинство человечества не имеет ?

Это отсутствие цельного учения о понятии, утверждении и рассуждении является несомненно слабым местом в творчестве Марселя, и обходиться без этого ему тем трудней, что в своей метафизике трансцендентности он вовсе не ссылается на опыт мистиков. Конечно, есть у Марселя теория "вторичной рефлексии". Согласно Марселю, конкретное, сначала отрицавшееся анализом, мы находим снова посредством экзистенциального диалектического приема, являющегося как бы отрицанием отрицания. Вторичная рефлексия и представляет собой этот прием, она позволяет нам признать тайну как "экзистенциально неоспоримое". Только из этого не явствует, что тайна, до которой мы таким образом дошли, может быть чем-либо иным как только тем, что *в нас* "не поддается никакому анализу", – а это еще не Бог. Чтобы возврат к конкретному мог в конце концов привести, как утверждает Марсель, "к признанию неустранимого (воплощенного бытия, которым мы являемся), но также и некоего потустороннего этому неустранимому (Богу)",[76] необходимо, чтобы рефлексия над воплощенным бытием привела нас так или иначе к *утверждению* этого потустороннего. Собственно говоря, такое утверждение относится уже к порядку не опыта, а *утверждающей концепции*. Иначе говоря, если Бог действительно "сокровенное Трансцендентное", "совсем Иной", "высший Отсутствующий" – хотя это отсутствие и указано в самом лоне нашей экзистенции и составляет ее конечный смысл, – у нас должна быть возможность интенционально иметь Его в виду, уже не как *лично данную* реальность, а как то, что *подлежит утверждению, исходя из опыта.*[77] Если только не играть словами, утверждение этого рода уже не является "утверждением, что я есмь", – раз оно говорит о чем-то потустороннем тому, что я есмь, а именно о потустороннем *концептуализированном и утверждаемом как таковое,* точнее – имеющемся в виду и утверждаемом через концептуализирующее поведение, или, как говорили в древности, через «*conceptio mentis*».

То, что мы развили относительно Марселя, приложимо в общих чертах, хотя и в разной степени, ко всей экзи-

стенциальной феноменологии, такой как она до сих пор разработана. Утверждая примат опыта, или, по выражению Мерло-Понти, "примат перцепции", она подвергает себя опасности прийти к новому эмпиризму – разумеется, вполне отличному от эмпиризма классического – или, как говорит Сартр, к новому "монизму феномена",[78] где слово "феномен" должно пониматься в том смысле, который за ним признается феноменологией.[79] Иными словами, центральная проблема, поднятая новой философией, это – как мы замечаем все больше и больше – именно проблема перехода от феномена к его трансфеноменальному основанию, к бытию, или, что по существу то же самое, перехода от феноменологии к метафизике. В конечном итоге – это проблема рефлексии и соотношения, связывающего рефлексивное или умозрительное познание с нерефлектируемой или допредикативной жизнью сознания.[80]

Нет ничего удивительного в том, что мы приходим здесь к тем же выводам, что и в предыдущей главе. Действительно, различные вопросы, с которыми мы встретились в этом долгом диалоге с современной мыслью, рассматриваемой в ее главнейших тенденциях, представляют собой только варианты одного и того же вопроса, самого центрального и основного из всех, которые ставятся философией: вопроса о том, совместимо ли или нет *эмпирическое происхождение* нашего познания с возможностью *трансцендировать опыт в направлении к трансисторической, метаэмпирической и универсальной истине*. Речь шла все время, конечно, о старой проблеме опыта и разума в расширенном смысле этого слова. Теперь нам пора взяться за нее непосредственно и поставить вопрос, не можем ли мы, для решения этой проблемы, найти некоторую помощь в аристотелевско-томистской традиции.

Глава четвертая

ПРОБЛЕМА ТОМИЗМА

1. Постановка проблемы

Христианство не есть некая философская система и христианская догматика не навязывает никакой особой философии. Что можно быть христианином, не будучи томистом, является – истиной, признаваемой даже в кругах, наиболее приверженных к схоластической традиции.[81]

Однако, Церковь не может быть безразличной к философии. Вслед за уже многими церковными документами, энциклика **Humani generis** пространно говорит о значении философских дисциплин в деле сохранения веры (38 - 53), предостерегает христиан от некоторых новшеств современной мысли (43, 49) и подчеркивает актуальность учения св. Фомы как для выработки философии "отвечающей потребностям нашей современной культуры" (47), так и для собственно богословской работы, в виду того, что "учение (томизма) как бы верным аккордом гармонически сочетается с божественным Откровением" (44).

Неподготовленному уму такое отношение Церкви к философии может показаться довольно неясным. Но в действительности здесь не неясность и не противоречие, а плодотворный парадокс, вытекающий из самой сущности веры и являющийся ценнейшим показателем того, что христианство, при всем сверхприродном характере своего призвания, имеет также гуманистическое и историческое значение.

Действительно, христианская вера отличается тем, что исповедающие ее веруют в трансцендентного Бога, Который соизволением Своего милосердия и нисколько этим не умаляя Своей трансцендентности, становится Богом-для-нас, нашей конечной целью, *конечным смыслом нашей экзистенции.* Вот почему Церковь всегда утверждала с одинаковой твердостью и строго дарственный и сверхприродный характер благодатного порядка, и в то же время его совместимость с наиболее высокими и законными требованиями человеческой экзистенции, в частности, с требованиями рациональности (в расширенном смысле этого слова), свободы и единства, всегда сопутствующими человеческому духу и участвующими в образовании личности. На богословском языке это выражают, говоря, что благодать не разрушает естество и не располагается над ним как своего рода надстройка, но завершает его внутренне, вместе с тем возводя это естество в новое достоинство, то, которое свойственно детям Божиим. Эту идею согласованности благодати и естества Церковь никогда не переставала отстаивать вопреки всем тем, которые, как прежде, так и в наши дни, под предлогом сильнее подчеркнуть Божие милосердие, преувеличивали бессилие нашего естества в умственной и нравственной области, или, напротив, превозносили естественные силы, тем самым ставя под вопрос сверхъестественный и трансцендентный характер благодати.

Важно, однако, дать себе ясный отчет в том, что предполагает эта согласованность благодати и естества. Человеческое естество – не инертная и закоснелая реальность, и благодатная жизнь в свою очередь – не замкнутая сущность, а призыв все более раскрываться для Бога и Его освящающей любви. Тем самым в обязанности христианина входит разработка *христианского гуманизма,* т.е. гуманизма, просвещенного верой и в силу этого содействующего полноте веры. Иными словами, с точки зрения христианской слепая вера – пассивно принимаемая и не усвояемая умом – недостаточна для установления царства Божия в мире. Не то, что христианская вера была бы в пер-

вую очередь своего рода гуманизмом и что спасение было бы только для интеллигентов или философов, – но вера изменяла бы своему собственному призванию, если бы она отказывалась раскрыться к подлинному гуманизму. Действительно, так как в порядке благодати – в который мы вступаем верой – Бог становится *предельным смыслом* экзистенции, сверхъестественным и дарственным ответом на глубочайший экзистенциальный вопрос о том, "чего стоит жизнь в конечном итоге", то из этого следует, что вера является для человека светом, предназначенным просвещать его мысль и его поведение, оплодотворять человеческую экзистенцию в ее наивысших устремлениях, наиболее человечных и вместе с тем наиболее универсальных, – ее устремлениях к истине, свободе и единству. Иначе говоря, христианство требует от христианина лично воспринять свою веру, активно усвоить ее, словом – *размышлять над своей верой.* Отсюда для веры значение *разума,* понимаемого как предельное усилие духа в поисках наивысших истин, предельных и безусловных ценностей и окончательного единства.

Этот разум даже вдвойне необходим для полного раскрытия веры. Сначала для того, чтобы христианская вера представлялась человеческому сознанию как «*obsequium rationale*», как богопочитание, воздаваемое в полноте свободы и сознательности, словом, как установка достойная человека и Бога. Затем разум необходим нам и для достижения более современного *понимания* тайны веры. Этого также требует вера. Христианин не собиратель богооткровенных данных, он не проходит через мир, машинально повторяя слова Христа и апостолов. Разрозненные данные Откровения, представляющие собой как бы сверхъестественные отражения (*«Abschattungen»*), отсылают к глобальной тайне, которая называется порядком благодати и является не чем иным, как тайной Бога и Его искупительной любви, явленной Воплощенным Словом и излиянием Освящающего Духа. Вера означает именно приятие этой тайны. Следовательно, христианину надлежит, исходя из частичных и конвергирующих откровений, вновь и вновь

мыслить это синтетическое единство, которым является христианская тайна, чтобы достигнуть более совершенного понимания самой этой тайны, ее влияния на человеческую экзистенцию и ее значения для поведения человека. Это и называется собственно богословием, которое есть дело разума, просвещаемого верой, или, точнее, дело веры, использующей разум: *fides quaerens intellectum.*

Сказанное нами сейчас позволяет понять отношение Церкви к философскому разуму, которое мы назвали парадоксальным, потому что, не желая навязывать какую-либо определенную философию и ограничивать свободу исследования, Церковь все же не может быть безразличной к философской жизни.[82] Так как христианский гуманизм и христианское богословие необходимы для христианства, Церковь вынуждена отмежевываться от философских попыток чрезмерно превозносить или преуменьшать возможности естественного разума, словом, от всех форм рационализма и фидеизма. В обоих случаях сужается поле истины, которую человек может вместить, а тем самым теряется возможность мыслить веру и упраздняется возможность христианского гуманизма и прочного богословия.

Но Церковь не только отмежевывается от того, что оказывается несовместимым с требованиями веры жизненной, воспринимаемой и усвояемой умом: это только отрицательная норма. Разум призван играть и положительную роль для сохранения, развития и распространения веры, и этим объясняется, почему Церковь так высоко ценит схоластическую традицию и, в частности, философию св. Фомы. Как отмечает энциклика, "эту роль разум может выполнять адекватно и в полной безопасности, только если он получает соответствующую подготовку, и это значит, что его следует пропитать той здравой философией, которая составляет наследие, оставленное предшествующими нам христианскими эпохами" (38).

Важно ясно понять это уважение Церкви к философской мысли христианского Средневековья. Во всяком случае совершенно ошибочно истолковывать его как призыв

к догматизму или к фиксизму, – точно Церковь требует от нас обосновывать философское рассуждение аргументом от авторитета и считать учение св. Фомы последним словом философской мысли. Как мысль, восходящая "к корням", философия всегда начинается снова, усилием личной рефлексии. Однако это усилие человек совершает в интерсубъективности, в солидарности с великими учителями прошлого и, как говорит Мерло-Понти, с "сознанием сокровенной связи, благодаря которой Платон еще жив среди нас".[83] Не удивительно, что для христианина, серьезно относящегося к своей вере и к христианской культуре, средневековое философское прошлое представляет совершенно особый интерес и заслуживает того, чтобы оставаться "живым среди нас": стоит только вспомнить, что Средневековье, дискредитировать которое так старались некоторые авторы нового времени, было колыбелью западной цивилизации и поэтому представляет как бы фон всего подлинного европейского мышления. Выдвижение человеческой личности, полагаемой целью в себе, утверждение автономности свободы как первого, что образует личность, значение, признанное за телом, за воплощенностью, а тем самым и за земным призванием человека, наконец, спиритуалистическая и персоналистическая концепция Абсолюта – вот характерные черты Запада. Но будем помнить, что этот западный взгляд на человека и на его связь с миром является в действительности наследием средневекового христианского гуманизма, порожденного слиянием греко-римской мысли с теистическим и персоналистическим христианством. Видеть начало европейской мысли у Декарта – непростительная историческая ошибка, и вот почему философу, увлеченному этим гуманизмом, являющимся славой Запада, и в особенности христианину, нельзя пренебрегать тем бесконечно досточтимым наследием, которое нам "оставлено предшествующими нам христианскими эпохами" (38).

Творчество св. Фомы Аквината представляет лучшую часть этого наследия. Великая заслуга "Ангельского Учи-

теля" в том, что он с прозорливостью гения понял необходимость христианского гуманизма, а следовательно и осуществление "Суммы" христианской доктрины. В противоположность тем, кто боялись, что христианское благочестие может оскверниться при контакте с философией языческого происхождения, св. Фома, движимый огромным уважением к разуму и мужественным упованием на единство истины, твердо верил в возможность синтеза разума и веры, и даже в его необходимости как для разума, так и для веры, поскольку и тот и другая проистекают в конечном итоге из одного и того же источника и ведут к одной и той же цели – к полноте истины, которая в Боге. Вовсе не желая ущерблять дарственный и богооткровенный характер благодати, св. Фома всегда утверждал, что она может быть для нас светом и совершенством только, если предварительно *в нас* имеется ожидание благодати, нечто вроде "естественного желания" обладать Богом в сверхъестественном порядке, т.е. "в Его сущности".[84] Согласно св. Фоме, *"Эрос"* и *"Агапе"* не могут быть друг другу окончательно противопоставлены: чтобы Любовь, нисходящая свыше, могла оплодотворить вершину нашего духа, она должна в нас находить точку приложения, естественный порыв к Абсолюту, экзистенциальную раскрытость, позволяющую нам принять сверхъестественное завершение. Поэтому совсем не преувеличено утверждение, что ни одна другая философия не проявила по отношению к естественному разуму столько уважения и великодушия, оставаясь при этом столь же далекой от рационализма, как томистский интеллектуализм, по крайней мере если подходить к нему на уровне его глубинного и первичного вдохновения. Вот почему Пий XII справедливо сожалеет о том, что "эта философия, принятая и признанная Церковью, ныне презирается некоторыми, бесстыдно объявляющими ее устарелой по форме и, как они говорят, рационалистической по методу мышления" (45). Это приводит нас к проблеме, составляющей собственно предмет нашей четвертой главы: к проблеме *философской актуальности томизма.*

* * *

Никому не приходит в голову отрицать, что мысль св. Фомы великолепно послужила вере, христианскому богословию и христианскому гуманизму, но можно ставить вопрос, в состоянии ли она еще и теперь делать это с тем же успехом. Одно несомненно: это будет возможно для нее лишь при условии, что она явится нам как философия живая и актуальная, открытая для диалога с современной мыслью, способная отвечать на проблемы нашего времени.

Между тем, как отмечает энциклика в том месте, начало которого мы только что привели, довольно многие оспаривают в настоящее время *философскую актуальность* схоластической традиции. Конечно, "они допускают, что философия, преподаваемая в наших школах ... может быть полезной в качестве введения к схоластическому богословию, и что она замечательным образом соответствовала умонастроению людей Средневековья; но, – думают они, – она больше не представляет такого философского метода, который отвечал бы потребностям нашей современной культуры" (47). По словам А. Марру, в настоящее время наблюдается среди "молодых священников и монахов ... вежливо равнодушное (чтобы не сказать хуже) отношение к традиционному богословию и к его концептуальному оснащению".[85] "Здесь есть чему удивляться, – пишет он, – так как нет ведь семинарии, среднего или высшего богословского училища, где не соблюдались бы нормы канона 1366,2 Свода канонического права и молодые клирики, как белого, так и черного духовенства, не обучались бы философским и богословским дисциплинам по методу, по учению и по принципам св. Фомы".[86] Правда, "непреодолимое стремление к деятельности", "порыв согласоваться с духом времени", столь характерные для теперешних поколений, играют некоторую роль в этом "вежливом равнодушии" к традиционному умозрению, но было бы несправедливо возлагать всю ответственность на молодежь, обвиняя ее в злонамеренности или в непродуманном увлечении.

Обыкновенно, молодежь, и в частности молодое духовенство, только и ищет возможности восторгаться истинным, прекрасным и добрым, или по крайней мере тем, что она считает таковым.

Можно ли поэтому говорить о неудаче нео-томистского движения и признать правыми тех, кто думает, что схоластическая традиция уже не может "отвечать потребностям нашей современной культуры" (47) ? Это представляется априори маловероятным, ибо, как отмечает энциклика, "истины опирающиеся не только на вековую мудрость, но сверх того и на свою согласованность с божественным Откровением, не могут меняться так изо дня в день" (41). Правильнее говорить не о неудаче, а о некотором кризисе томизма. В свете великих событий, за последнее время потрясших философский мир, этот кризис не должен нас удивлять, и вот почему мы склонны считать его кризисом роста.

В самом деле, прорыв такой своеобразной и плодотворной мысли как феноменология Гуссерля не мог не поразит всех, кто в настоящее время хочет серьезно заниматься философией. Один тот факт, что в наше время появилась такая философия, о которой можно сказать, что "она сливается ... с самим усилием современного мышления", настолько, что при соприкосновении с ней "некоторым нашим современникам стало казаться, что они не столько встретились с новой философией, сколько узнали в ней то самое, чего ожидали",[87] – один этот факт составляет такое событие, которое заставляет задуматься и побуждает философов к пересмотру даже самых твердо установленных позиций. Такое событие нельзя приписать просто склонности к новизне, свойственной каждому новому поколению. Как уже видно из предыдущих параграфов, новая философия своим престижем обязана в конечном итоге тому, что она с незаурядной верностью отражает ситуацию человека в современном мире. Тем самым она включает в себя такую проблематику и содержит такие взгляды, признать и включить которые в своей философский синтез обязан каждый мыслитель, если только он хочет быть

понимаемым людьми своей эпохи. На томисте эта обязанность лежит больше, чем на ком-либо другом, потому что особым призванием томизма навсегда остается не столько создание нового или открытие новых перспектив, сколько осуществление синтеза, по знаменитому выражению Льва XIII: "старое обогащать новым" *(vetera novis augere)*. Такого синтеза сейчас еще нет, хотя имеется довольно много частичных попыток.[88] Но ввиду того, что события в области философии, на которые томизму надлежит отозваться,произошли только еще совсем недавно, это не должно вызывать ни удивления, ни тревоги. В то же время следует признать, что христианские круги, как философские, так и богословские, не оставили без внимания то, что происходит в наши дни в мире науки, психологии и философии. Диалог христиан со своей эпохой никогда не был таким напряженным, как теперь. Все это открывает перед великой традицией самое многообещающее будущее, почему мы и сочли возможным говорить выше о "кризисе роста".

Коротко говоря, то, что обеспечило успех возрождения томизма за минувшие три четверти столетия, послужит к его успеху и в будущем. История христианской мысли со времени Льва XIII показывает, что престиж томизма возрастал в той самой мере, в какой более правильное историческое знание Средних веков сочеталось с более живым пониманием современной мысли. По совершенно верному замечанию о. Де Реймакера в его *"Введении в философию"*, "только действительный контакт, устанавливаемый таким образом между традиционными принципами и потребностями современной мысли, может породить живой томизм. И именно такова программа, предложенная Львом XIII в его энциклике «*Aeterni Patris*»: "старое обогащать новым".[89] Ценность и успех томизма как философской мысли всегда зависели от верности этой программе. То, что было верно во времена кардинала Мерсье, оо. Сертилльянжа, Ролан-Госселена или Марешаля, – называя лишь некоторых из наиболее известных и уже ушедших в иной мир, – остается верным еще и в наши дни.

* * *

Но здесь возникает трудный и тонкий вопрос, от которого, по нашему мнению, будет в очень значительной степени зависеть судьба завтрашнего томизма. Как понимать это "старое", о котором говорил Лев XIII ? Какие истины в творчестве Аквината установлены настолько твердо и настолько просвещают ум, что могут противостоять действию времени и оплодотворять теперешнюю философскую рефлексию ? Если томизм не способен выделить некоторые основные принципы, обусловливающие одновременно его своеобразие и его плодотворность, то рассуждения об актуальности св. Фомы – всего лишь самообман. Иначе говоря, ключевой вопрос в проблеме, нас теперь занимающей, это, конечно, вопрос о *принципах или основах томизма.*

Этот вопрос уже с давних пор занимает томистов, но теперь он становится особо неотложным потому, что современная мысль – и ее своеобразие заключается именно в этом – поставила с удивительной новизной и радикальностью старый вопрос об основах. Стремясь выйти из дилеммы эмпиризма и картезианского интеллектуализма, она заявляет, и не без основания, что первично несомненным, обосновывающим в конечном итоге философские рефлексию и истину, не являются ни чувственные эмпирические факты (в классическом смысле этого выражения), ни отвлеченные очевидности (как, напр., самоочевидные концепты или аподиктически достоверные логические принципы). Как бы то ни было, томизм, чтобы быть живым и актуальным, не может обойтись без нового рассмотрения, в рамках современной проблематики, вечного вопроса о принципах или основах философской истины.

Для нас еще не пришло время дать положительный ответ на этот вопрос, но полезно установить уже теперь, чего в этой области не следует делать и каких подводных камней надо избегать.

По нашему мнению, надо в особенности остерегаться того, что можно назвать продумыванием томизма на рационалистический или картезианский лад, – явления, к сожалению, весьма распространенного. Что мы здесь имеем в виду ?

Как уверяют некоторые наши учебники, подлинное величие томизма заключается будто бы в его приверженности к некоторым самоочевидным и неисчерпаемо плодотворным принципам: таковы принцип тождества или непротиворечивости, принцип основания, иногда называемый принципом достаточного основания и в свою очередь охватывающий принципы причинности и целенаправленности, наконец, утверждение трансцендентального и аналогического характера понятия бытия. Эти принципы, будто бы, составляют в некотором роде самую сущность томизма, и они, будто бы, дают ему право считаться обоснованной и своеобразной философией, сохраняющей свою ценность для нашего времени, как и для всех времен. Их несомненная и вневременная ценность, будто бы, дана нам внутренне им присущей, даже аподиктической их очевидностью.

Из дальнейшего нашего изложения выяснится достаточно, что мы совсем не намерены ставить под сомнение эти в высшей степени почтенные принципы или преуменьшать их значение для мысли, скорее наоборот. Однако, существует картезианское (вернее – вольфовское) их восприятие, которое на деле сводит на нет своеобразие томизма. Оно заключается в том, что эти принципы формулируются и истолковываются помимо всякой ссылки на конкретную реальность, точнее – помимо всякого значащего экзистенциального опыта, настолько, что в конце концов они выражают уже только абсолютно универсальную логическую структуру мысли, ту структуру, существование и значение которой фактически не отрицается никем, за исключением разве только некоторых древних софистов. Поясним это некоторыми примерами.

Существует такое понимание *принципа тождества и непротиворечивости,* которое уже с давних пор не составляет никакой проблемы. Кто станет еще забавляться, ставя

под сомнение то, что одна и та же вещь, в одно и то же время и в одном и том же отношении, не может утверждаться и отрицаться, – *id quod est non potest simul affirmari et negari*, – иначе говоря, что высший закон утверждения и рассуждения заключается в том, чтобы не противоречить себе самому ? Нам может быть скажут: а ведь были Гегель, Амелен и Бергсон. Но ни Гегель, ни Амелен, ни Бергсон никогда не заявляли, что допустимо противоречить себе самому, утверждать черное и белое одновременно, – иначе их давно уже вычеркнули бы из списка мыслителей. Утверждать, как Гегель, что история мира и человечества не является суммой застывших и разрозненных событий, что через эту историю Мысль постепенно приходит к самосознанию путем имманентного становления, считать, наконец, что всякое становление предполагает двойственность терминов, одновременно противоположных и между собой связанных, настолько, что один другим вызывается по логике тезиса, антитезиса и синтеза: все это может быть слабым истолкованием бытия-в-целом, но это еще не погрешает против логического принципа непротиворечности. То же можно сказать о Амелене, рассматривающем диалектическое соотношение как саму жизнь духа, то же относится и к Бергсону с его утверждением, что единица длительности (т.е. того образа бытия, который характеризует жизнь и, в частности, свободу как самоопределение "я" посредством "я") представляет собой единицу иного порядка, чем числовая единица (1 = 1). Этот способ описания длительности или переживаемого времени может давать повод для критики, но только при полном непонимании мысли Бергсона можно было бы утверждать, будто он допустил такую невероятную глупость как отвержение логического принципа непротиворечивости. Бергсон никогда не объявлял свою концепцию времени истинной на сегодня и ошибочной на завтра, напротив, он сделал ее постоянной темой своего творчества.

Замечания того же рода можно сделать относительно *принципа основания*. Существует понимание этого принципа, общее всем философским системам и даже всякой

умственной деятельности, будь она научной или философской. Как мы уже говорили, ум имеет свойство не ограничиваться одним констатированием, производящимся как попало собиранием данных. Его конечная направленность это – внесение ясности в факты, объяснение и понимание, выявление различных *как* и *почему*, т.е. того, что на более техническом языке называется *соотношениями* и *основаниями*. Всякая наука и всякая философия постулирует, что мир – не простая сумма событий или совершенно замкнутых и самодостаточных сущностей, а глобальное синтетическое единство, где все связано, где части вызывают и поддерживают друг друга и, следовательно, могут быть объяснены и поняты только внутри всего целого. Иначе говоря, "понимать", "объяснять", "искать оснований бытия" и "устанавливать соотношения" являются выражениями почти синонимическими и термин "основание" оказывается таким же расплывчатым и неопределенным как термин "объяснение". Но есть и нечто более значительное. Поскольку единство целого не есть сумма, поскольку форма целого дана в некотором роде до составляющих его частей и внутри их, то из этого следует, что части имеют бытие не только *через* целое, но также и *для* целого, содействуя осуществлению *своеобразия* и *смысла* целого; и это означает, что всякая философия – а может быть и всякая наука – применяет некоторое понятие не только причинности, но и целенаправленности, хотя это понятие и остается, конечно, довольно расплывчатым и неопределенным.

Наконец, то, что мы сейчас изложили относительно принципов непротиворечивости и основания, приложимо в общих чертах *(mutatis mutandis)* также и к *трансцендентальному и аналогическому характеру наиболее основных понятий,* в частности понятий бытия, единства, истины и добра. Всякая философия, в той мере, в какой она стремится быть радикальной и метафизической, утверждает универсальность трансцендентального и использует аналогию. Действительно, общее место метафизики, нечто вроде ее основного постулата, заключается именно в том, что

бытие едино и что это единство – не единство суммы. Без этого первичного убеждения, метафизика даже не могла бы определяться как поиск бытия вообще. Поскольку задача метафизической мысли в том, чтобы "отвоевать назад конкретное", выяснять смысл сущих с точки зрения последнего Объемлющего, т.е. "бытия-в-целом", приходится сказать, что метафизика трансцендентальна по своему существу и прибегает к трансцендентальным и аналогическим понятиям. Строить для одного сектора сущих одну метафизику, а для другого сектора другую (с совершенно иными понятиями) искажает метафизику в том именно, что она представляет наиболее своеобразного и специфического. Таким образом, идея трансцендентального принадлежит не только томизму. [90]

Заметим еще, что это относится не только к понятию бытия, но также и к понятиям единства, истины и добра (или ценности). Эти понятия центральны для всякой философии, а потому и существует такое их истолкование, которое на деле присуще всем философским системам и, следовательно, оставляет в стороне то, что составляет своеобразие томистского учения о единстве и множественности, истине и ценности.

Мысль, что под множественностью сущих и проявлений, их обнаруживающих, имеется *единство* бытия, составляет, как мы уже сказали, сердцевину всякой метафизики как трансцендентальной мысли. После этого задача метафизика в том, чтобы уточнить это единство. Теизм св. Фомы, монизм Спинозы, послекантовский идеалистический пантеизм, волюнтаризм Шопенгауера, учение о "вечном возврате" Ницше, бергсоновская идея творческой эволюции – все это различные способы описать и истолковать единство бытия-в-целом. Принять, что всякое бытие "едино" в той мере, в какой оно "нераздельно в себе и раздельно от других" *(indivisum in se et divisum ab aliis)*, значит выявить определенный концепт, но это еще не затрагивает вопроса о самом бытии. Между тем для метафизики важно решить вопрос, в какой мере и в каком смысле бытие едино и множественно в конечном итоге, какова

глубинная структура бытия-в-целом, рассматриваемого с точки зрения единства и множественности.

Так же обстоит дело с идеей *истины*. Проблема истины стоит в центре всякой философии. Любая философия предполагает некоторую первичную и общую концепцию, скажем – некоторое дофилософское понимание истины, охваченное самим человеческим существованием как открытой к миру субъективностью. Вот почему в глубине всякой философии имеется некоторое общее понятие истины, сводящееся приблизительно к следующему: истина заключается в том, чтобы мыслью постигать бытие. Вопрос же, занимающий метафизика, это вопрос о том, в какой мере истина может быть познана человеком, каковы в конечном итоге структура и смысл бытия, поскольку оно содержит возможность себя открыть или, говоря словами Сартра, поскольку оно охватывает две области – "в-себе" и "для-себя". Как мы уже говорили, теизм св. Фомы, рационализм Спинозы, пантеистический идеализм Фихте или Гегеля, экзистенциальная философия Хайдеггера или Ясперса представляют собой различные ответы на этот вопрос.

То же можно сказать и о понятиях *добра* и *ценности*. Философию ценности легко можно начать с общего определения добра, например, с определения Аристотеля: *"добро есть то, к чему все влекутся"*, и добавить, что привлекать может лишь то, что имеет бытие. Однако, этим мы еще совсем не продвинулись вперед. Вопрос, который важно решить, заключается в следующем: в какой мере и в каком смысле вещи бывают "привлекательны" и достойны любви ? Имеется ли какая-либо иерархия ценностей и на чем она основывается ? И в особенности, каково конечное значение человеческого существования и каков смысл бытия вообще ? На этот вопрос в ходе истории давались весьма различные ответы. По Гегелю, например, конечный смысл бытия, а следовательно и человека в лоне бытия, заключается в том, что Дух, проходя через всемирную историю, постепенно восходит к полноте самосознания, в силу диалектики, составляющей саму жизнь духа. По хри-

стианскому учению, напротив, конечный смысл бытия и всех сущих, составляющих вселенную, заключается в том, что в начале и конце всех вещей есть трансцендентный Бог-Любовь, сотворивший человека по Своему образу. Ницше выдвинул идею "вечного возврата". Для коммунистов и некоторых современных экзистенциалистов конечный смысл человеческой жизни заключается в построении лучшего мира в целях освобождения человека и создания возможности более подлинного признания человека человеком. Все это опять различные ответы на вопрос о структуре и смысле бытия вообще с точки зрения ценности. Само собой разумеется, что даже самое глубокое размышление над аристотелевским определением "добра" лишь в малой степени содействует решению этого важного вопроса, которому подчинена человеческая метафизика.

Этот прием, применяемый для выяснения и обоснования первичных понятий и основных принципов метафизики, мы назвали рационалистическим и вольфовским. Действительно, вольфовская философия отличается тем, что общую метафизику или, по терминологии Вольффа, онтологию, она сводит к априорной науке, оперирующей простыми концептами и имеющей целью установить априорные законы и наиболее универсальные свойства всякого бытия как бытия, независимо от того, идет ли речь о живом или неживом, о материи или духе, о конечном или бесконечном. Приходится, однако, поставить вопрос, не является ли подобная онтология просто набором номинальных определений, или, что то же, представляет ли она собою что-либо кроме плохого философского словаря. Как бы то ни было, этого рода понимание онтологии в корне противостоит духу св. Фомы, согласно которому всякая человеческая истина имеет свое основание в конкретно реальном, объемлющем и несущем нас.

Таким образом, своеобразие томизма заключается как раз не в его приверженности к принципам тождества, основания и трансцендентальности некоторых понятий, прини-

маемых в их сколь возможно более расплывчатом значении, настолько, что в конце концов все сводится просто к некоей совокупности логических аксиом и номинальных определений. В гораздо большей степени своеобразие томизма заключается в том, что он *совершенно особым образом истолковывает, уясняет и обосновывает содержание и смысл этих принципов,* благодаря тому, что он никогда не рассматривает их отдельно, но всегда только в присущей им связи с конкретно реальным (в насыщенном смысле этого выражения), т.е. с первичным означающим данным. Иными словами, св. Фома не проходит мимо вопроса об основах познания и истины. Он признает необходимость некоего «*primum notum quoad nos*». Только у него «*primum notum*», дающий доступ к человеческой истине, есть не совокупность понятий и отвлеченных принципов, самоочевидных и самодостаточных, как у Декарта, а тварная вселенная, в которой мы обитаем и частью которой являемся. Согласно св. Фоме, понятия и принципы имеют смысл только в своей связи с конкретным: они составляют не собственно познания, а *принципы* познания, которые в ходе абстрагирования и рефлексии выделяются из того, что является *для нас первичным и неустранимым,* а именно, из нашей перцепции мира, точнее – из нашей включенности в бытие, нашего человеческого участия в нем.

Дальнейший ход нашей работы позволит нам уточнить эти замечания. Пока запомним, что важно в особенности не впадать в какое-то новое картезианство – притом весьма сомнительного качества – под предлогом критически обосновать томизм и выделить его основные принципы.

После этих предварительных соображений, носящих скорее отрицательный характер, приступим к сути нашей проблемы. Актуальность философии св. Фомы, не словесную, а действительную и обоснованную, можно выявить только после тщательного ее сопоставления с современной мыслью. Может ли томизм помочь нам в выяснении современной проблематики и в выработке такой философии, которая отвечала бы потребностям нашего времени ? Вот вопрос, который мы должны рассмотреть. Ввиду всего

вышеизложенного, мы не можем просто взять томизм каков он есть и присовокупить его к современным системам: речь идет скорее о том, чтобы выделить в лоне томизма то, что может пролить свет на проблемы нашего времени. Этим уже сказано, что наша задача будет двоякой. Надо будет, конечно, сравнить мысль св. Фомы с экзистенциальной феноменологией, но надо будет также произвести и некоторый отсев внутри самого томизма.

Итак, вернемся к нашему диалогу с нашими современниками, в ту самую точку, где мы его оставили в конце предыдущей главы. Вспомним заключение, к которому мы пришли: феноменология, сказали мы, представляющая собой попытку выйти из дилеммы эмпиризма и интеллектуализма, тем самым подчинена старой проблеме опыта и разума: необходимо выяснить, совместимо ли или нет эмпирическое происхождение нашего познания с возможностью трансцендировать опыт в направлении к трансисторической, универсальной, метаэмпирической и метафизической истине. Вокруг этого вопроса, от которого в конечном итоге зависит судьба всякой философии, мы и сосредоточим теперь наши усилия по сопоставлению томизма и современной философии. Ясно, что в первую очередь нам нужно подвести своего рода итог этой философии.

2. Заслуги и пробелы экзистенциальной феноменологии

В предыдущих главах мы не раз имели случай отметить заслуги экзистенциальной феноменологии в отношении занимающей нас проблемы. Напомним их вкратце. Прежде всего, критика эмпиризма и интеллектуализма редко еще велась с такой проницательностью и глубиной. – Но и более того, развивая гуссерлевское понятие интенциональности, новая философия избегает крайних позиций, не теряя при этом частичной истины, имеющейся в каждой из них: от эмпиризма она сохраняет примат перцептивного

опыта, но расширяя понятие опыта; вслед за Декартом она сохраняет своеобразие и несводимость «*Cogito*» и допускает возможность такой рефлексии, которая, не отрываясь от нерефлектируемой жизни, вместе с тем не остается замкнутой в ней.[91] Таким образом, оставленными позади оказываются не только классический эмпиризм и картезианский и идеалистический интеллектуализм, но также и полу-эмпиризм и полу-идеализм Канта, Брюнсвика и Лашьез-Рея: "Мы не можем – пишет Мерло-Понти – применять к перцепции классическое различие между формой и материей (Кант), не можем и представлять себе воспринимающего субъекта как сознание "истолковывающее", "расшифровывающее" или "упорядочивающее" чувственную материю, идеальным законом которой оно будто бы обладает (Брюнсвик, Лашьез-Рей). Материя "беременна" своей формой и это означает, в конечном анализе, что всякая перцепция происходит в пределах некоторого горизонта и наконец внутри "мира"."[92] Значит, классическое противопоставление чувственного восприятия и интеллектуального познания оставляется позади уже на уровне перцептивной или допредикативной жизни сознания: "Перцепция понимается здесь как отнесенность к некоему целому (а именно к вещи и в конечном итоге к миру), которое принципиально уловимо только через некоторые свои части или некоторые свои аспекты".[93] Единство воспринимаемой вещи – что приложимо и к миру – не сумма постериорных данных, а также и не "идеальное единство, обладаемое умом, каковы, напр., геометрические понятия"; оно есть единство целого, которое первично по отношении к частям, "целое, открытое горизонту неопределенного множества перспективных взглядов".[94] – Единство человеческого *Cogito* оказывается таким образом восстановленным: так как нет ноуменального мира, стоящего за миром феноменов, нет и чисто духовного *Cogito*, отделенного от опыта и накладывающего себя на эмпирическое воспринимающее *Cogito*. – Наконец, интерсубъективность вступает опять в свои права: она перестает быть вторичным или производным явлением; благодаря интенциональности мы можем вместе

принадлежать одному и тому же миру: "Если я рассматриваю свои перцепции как просто ощущения, то они – частные, только мои. Если я трактую их как умственные акты, ... общение между ними вполне правомерно", но в таком случае "мир перешел к идеальному существованию".[95] Интенциональности же свойственно то, что "вещь довлеет не в качестве истинной для любого ума, но в качестве реальной для всякого субъекта, разделяющего мою ситуацию".[96]

Бесспорно, этими результатами нельзя пренебрегать. Нельзя тем более, что их ценность не только в психологическом описании, в большей мере считающемся с конкретными условиями человеческого существования, но еще и в том, что они в дальнейшем содержат в себе общую теорию истины, которая, хотя и представляется нам не безупречной, тем не менее во многом заслуживает внимания философов. Прежде всего, пытаясь "включить иррациональное в расширенный разум", она раскрывает поле человеческой истины и вновь вводит в философию осознание парадокса и тайны. – Кроме того, не поддаваясь искушению легкого и ленивого релятивизма, она не стремится также затушевать историческое измерение познавательной жизни. Как мы уже сказали выше, вслед за Де Валенсом, она "направлена на искание среднего положения между традиционным релятивизмом – напр., Дильтея – и универсализмом классического рационализма, не имеющим точки зрения".[97] Для наших современников, "историчность" и "историзм" не синонимы. "Мы не отказываемся от чаяния некой истины, по ту сторону расходящихся установок", пишет Мерло-Понти.[98] И еще: "Есть нечто неоспоримое в познании и в действии, доля истинного и ложного, добра и зла".[99] Действительно, мы вместе имеем в виду один и тот же мир и так как он – не сумма постериорных перспектив, а изначальный ноэматический коррелят, непосредственно объемлющий все возможные перспективы, как мои, так и других, то следует сказать, что в поисках истины общность намерения пронизывает человечество и сообщает ему внутреннюю напряженность. Эта общность намерения с соотносительным ей "миром" составляет наш «*lumen na-*

turale», ею объясняется присущее нам сознание, что мы говорим об одних и тех же вещах, благодаря ей мы можем через неоднозначные речевые знаки "реактивировать" прошлое человечества, воспринимать мысли других, отвергать их или исправлять. Вот почему истина принципиально универсальна. Хотя эта универсальность и такова, прежде всего, что она должна осуществляться в ходе истории, она всегда и непосредственно содержит в себе некоторый универсальный и трансисторический означающий элемент, – то, что Гуссерль называл «*Urdoxa*» или еще «*doxische Seinsglaube*». [100]

Наконец – и это последняя заслуга новой философии, притом не самая малая, – этот показ историчности связан с чрезвычайно категорическим отрицанием всех имманентистских и монистических концепций истины и бытия. Правда, в этой области способ выражения может иногда вводить в заблуждение. Отвергается "кумир абсолютного знания".[1] Говорят, что "метафизическое и нравственное сознание умирает при соприкосновении с абсолютом".[2] На первый взгляд может показаться, что мы возвращаемся к самому традиционному релятивизму и что сама идея истины упраздняется. В действительности же здесь отказ не от всякой истины, а от того интеллектуалистического и идеалистического истолкования истины, которое превращает ее в *мир умопостигаемый в акте* (напр., в связную систему неизменных и необходимых концептов, или в непосредственное тождество сознания и бытия), причем этот мир предполагается *присутствующим в глубинах нашего сознания,* и задачей философии является достижение его в глубине нас самих. В этом смысле можно сказать, что экзистенциальная теория истины, даже у объявляющих себя атеистами, представляет положительное значение для всякой метафизики, стремящейся сохранить живым сознание тайны и подтвердить обоснованность теистического истолкования вещей. Вскрывая несостоятельность имманентистской концепции Абсолюта, она вновь открывает тот путь, который ведет к утверждению трансцендентного Бога.

Теперь следует, однако, признать, что некоторые современные феноменологи не только отмежевываются от рационалистического или идеалистического монизма, но отвергают также и христианское понятие Бога как в свою очередь несовместимое с историчностью человеческой экзистенции. По нашему мнению, при этом смешивают идеалистическое истолкование Абсолюта с традиционным утверждением трансцендентного Бога, – смешение чрезвычайно прискорбное и нисколько не обоснованное. Нам кажется даже, что оно происходит, по крайней мере в значительной части, от того, что новая философия, отталкиваясь от рационализма, не всегда умела полностью уберечься от влияния противника. Мы уже упомянули об этом в качестве гипотезы в конце нашей второй главы. Теперь пришло время обосновать это утверждение и показать более систематически, что именно представляется нам главным пробелом в экзистенциальной феноменологии.

* * *

Само собой разумеется, что мы не ставим себе целью пересмотреть в отдельности каждую из философских доктрин экзистенции. Главное внимание мы склоны уделить мысли Мерло-Понти. Наша задача этим не облегчается. Разработавший лучше всех связное учение о воплощенности, Мерло-Понти среди отрицающих бытие Божие феноменологов бесспорно является тем, который наиболее далек от картезианской и идеалистической традиции. Что касается, напр., Хайдеггера, то Де Валенс решился назвать его доктрину, выраженную в «*Sein und Zeit*» "идеализмом сигнификации, опирающимся на реализм так сказать сырой экзистенции".[3] Относительно Сартра, – хотя его феноменологические описания обыкновенно диаметрально противоположны интеллектуализму, – нельзя отрицать, что в его *онтологии* содержится не мало отзвуков той самой философии, с которой он борется. Его столь резкое противопоставление "в-себе" и "для-себя" сразу же наводит мысль на картезианскую дихотомию протяженности и мышления,[4]

а "в-себе" представляемое как "недифференцированное тождество", "без малейшего зачатка двойственности", "инобытия" или "структуры", несомненно напоминает идеализм сигнификации в «*Sein und Zeit*». Известно, что по Сартру значения появляются на свет единственно через человека: "Принадлежность к миру, пространственность, количественность, инструментность, временность, – говорит он, – привходят в бытие только потому, что я представляю собой отрицание бытия". [5]

Когда мы теперь говорим, что по нашему мнению следы идеализма имеются даже и у Мерло-Понти, то пусть нас поймут правильно. Нам не приходит в голову изображать автора *"феноменологии перцепции"* последователем Беркли, Канта или Брюнсвика. Его философия, действительно, имеет совсем другую окраску. Определяя перцепцию как "особую модальность сознания", он сразу же занимает позицию, обратную позиции идеализма. С идеалистической точки зрения бытие есть лишь постольку, поскольку оно воспринято и известно: *esse est percipi;* по Мерло-Понти, напротив, "естественный мир дается нам как существующий в себе по ту сторону своего существования для меня ... перед нами естество, которое не обязательно должно быть воспринято для того, чтобы существовать".[6] Даже кантовский полу-идеализм отвергается решительно: "Мы не можем применять к перцепции классическое различие между формой и материей ... Материя "беременна" своей формой".[7] И еще: "смысл захватывает и глубоко пронизывает материю".[8] Несмотря на все это, мы не можем избавиться от впечатления, что отношение Мерло-Понти к идеализму не вполне свободно от двусмысленности. Мы отнюдь не намерены упрекать его в отстаивании доли "окончательной истины (содержащейся) в картезианском сведении вещей или идей к моему Я", т.е. в том, что "самый опыт трансцендентных вещей возможен только, если я в самом себе ношу и нахожу их проект".[9] Ведь и св. Фома говорил в этом же смысле, что человеческая душа "есть некоторым образом все". Но нам кажется, что у Мерло-Понти роль человека в выработке сигнификаций не

выяснена до конца и, в общем, делает слишком много уступок идеализму.

Прежде всего, может уже возникнуть вопрос: философия такого рода как в *"феноменологии перцепции"*, заявляющая, что она придерживается исключительно феноменологического метода, – не возвращает ли нас по самой логике вещей к некоторому идеализму сигнификации, если не в области описания, то по меньшей мере в области *онтологического истолкования сознания*, которое *в философии никогда не отсутствует полностью*, поскольку философия стремится быть поиском первооснов.

В самом деле, отождествлять философию как коренную и трансцендентальную мысль с феноменологией можно только, предварительно приписав феномену, т.е. *"бытию-для нас"*, достоинство высшего трансцендентального. Иными словами, свести всю философию к феноменологии – значит уже склониться к более или менее идеалистическому истолкованию вещей, поскольку заявляется, что *"бытие-для-человека"* – это единственный смысл, который слово *"бытие"* может иметь для нас. Правда, сказанное сейчас нами может быть понятно двояко. В первом случае имеет место прямое отождествление "бытия" с "феноменом". Тогда существующее сводится к последовательности его проявлений: за неимением трансфеноменального бытия как основания бесконечной последовательности проявлений, вещи существуют лишь в той мере, в какой они проявляются. Таким образом мы снова приходим к идеалистическим представлениям Беркли: "быть" и "восприниматься" оказываются опять синонимами. Сартр местами дает понять, что такова в конечном итоге точка зрения Гуссерля.[10] Прав он в этом или нет, мы не будем разбирать. В другом случае, например, у Сартра и у Мерло-Понти, – для того именно, чтобы избежать потопления феномена в имманентности сознания, – признается необходимость "трансфеноменального" основания, т.е. бытия, ускользающего от "состояния феномена, т.е. от существования лишь при проявлении".[11] Это трансфеноменальное бытие следует понимать не как некий ноуменальный мир, стоящий

за феноменом, а как *"трансфеноменальное бытие того, что является"*: оно "указано", как при этом говорится, в лоне самого феномена как уже всегда в нем присутствующее, т.е. как "существующее не только поскольку оно проявляется", словом – "как существующее *также* и в себе". "Трансфеноменальное бытие того, *что есть для сознания*, само есть *в себе"*, говорит Сартр.[12] И Мерло-Понти говорит в том же смысле: "Естественный мир дается нам как существующий *в себе* по ту сторону его существования *для меня"*.[13]

Но поскольку феномен (т.е. бытие, поскольку оно является человеческому сознанию) должен рассматриваться как высшее трансцендентальное, или, что то же, как абсолютное мерило всякой сигнификации, из этого следует, что трансфеноменальное бытие феномена как таковое лишено всякого смысла. "Оно есть то, что оно есть" – вот более или менее все, что о нем можно сказать,[14] если сигнификации привходят к вещам через человека. Вспомним текст Сартра, только что нами приведенный: "Принадлежность к миру, пространственность, количественность, инструментность, временность приводят в бытие лишь потому, что я представляю собой отрицание бытия".[15] На этот счет таковы же и взгляды Мерло-Понти: "Я, – говорит он, – представляю собой абсолютный источник, моя экзистенция происходит не от данных, полученных мною от прошлого, не от моего физического и социального окружения (как утверждает материализм), она к ним направляется и их поддерживает, ибо это я вызываю к бытию для меня (а значит *к бытию в том единственном смысле, который это слово может иметь для меня),* ту традицию, которую я решаю продолжить, или тот горизонт, расстояние которого от меня исчезло бы, как не принадлежащее ему в собственном порядке, если бы не было меня, покрывающего это расстояние своим взглядом".[16] И немного дальше: "Через сознание прежде всего некий мир располагается вокруг меня и начинает существовать для меня". Словом, "бытие-для-человека" – это и есть единственный смысл, который слово "бытие" может иметь для нас, по-

скольку именно через человеческое сознание "некий мир начинает существовать для меня". Так ли отличается это от того, что обычно называют "идеализмом сигнификаций" ?

Но вот и другой пережиток идеализма. Он проходит через все творчество и Мерло-Понти и Сартра и также представляет собой следствие исключительного пользования феноменологическим методом в философии. Он непосредственно касается уяснения человеческой субъективности как субъективности воплощенной.

Бесспорно, феноменология много сделала для философии тем, что привлекла внимание мыслителей к первичному и несводимому характеру воплощенной экзистенции и дала нам соответствующий метод для выражения того опыта, которым я испытываю тело как мое тело. Но можно поставить вопрос, достаточно ли феноменологии для философского изучения воплощенности, иначе говоря, нет ли в материализме некоторой истины, которую надлежит удержать, тогда как новая философия теряет ее слишком часто из виду. Поясним это.

Как мы пространно развили выше, феноменологический анализ превосходно показал, что начальную или допредикативную жизнь сознания нельзя мыслить в терминах "причины" и "следствия": отношение к миру, определяющее бытие интенционального сознания, представляется в форме диалога или обмена, развивающегося согласно диалектическому соотношению намерения и побуждения, включенности и ситуации.[17] Но исчерпывается ли этим все то, что мы с достоверностью узнаем через опыт об образе бытия воплощенного "я" и о его включенности в мир ? Очевидно, что нет. Наряду с опытом, переживаемым моим телом, есть опыт внешний и экспериментальное знание объективной науки, или, по терминологии феноменологов, есть тело "поскольку оно представляется другому, представляется свидетелю". Только через объективное изучение мира я могу узнать о том, что для того, чтобы видеть, у меня должна быть особо построенная нервная система, что,

кроме того, луч света должен на самом деле затронуть сетчатку моего глаза и вызвать в ней определенное фотоэлектрическое явление и что, наконец, мое зрительное поле если не обусловлено физическими свойствами моего органа, то по меньшей мере зависит от них. Эти объективные данные, верно отмеченные материализмом, но ошибочно рассматриваемые им как единственно действительные, не являются продолжением переживаемого опыта, уяснение которого феноменология считает своей задачей. Так, напр., в переживаемом опыте моего бытия-в-мире, между мной и воспринимаемыми мною объектами нет расстояния и мой взгляд останавливается как бы на самих вещах. Конечно, объективный опыт не опровергает это первичное данное,[18] но через него я узнаю, что в мое перцептивное отношение к миру входят также отношения физической причинности, процессы в третьем лице: если мой орган зрения не "чувствителен" физически к явлениям внешнего мира, то он также окажется неспособным "чувствовать" в психологическом или феноменологическом смысле слова. Но если эти объективные данные не являются продолжением опыта переживаемого моим телом в качестве именно моего, то из этого следует, что они также не являются ни разъяснением этого переживаемого опыта, ни исходящим из него концептуальным построением. В той же мере, как и результаты феноменологического анализа, они представляют собой *изначальные* данные, извлекаемые из того глобального синтетического единства, которое называется человеком. Иными словами, это означает, что наше целостное уловление человека осуществляется через две, одна к другой несводимые, серии «*Abschattungen*»: внешнего или объективного опыта, с одной стороны, переживаемого или феноменологического опыта, с другой.

В феноменологии Мерло-Понти и Сартра все это не отрицается прямо. Не оспаривается, что "сочетание этих антиномических аспектов в одном и том же существующем составляет трудную проблему", как пишет Де Валенс в своей *"Феноменологии тела"*.[19] Но можно поставить вопрос, достаточно ли это учитывается новой философией.

Нам кажется, что нет, и, по нашему мнению, – это недостаток. Недостаток этот был бы маловажным, если бы утверждалось только, что данные объективного опыта не относятся к области феноменологии. Но в действительности утверждается больше этого: заявляя, что вырабатывается философия человека, т.е. целостное исследование целостной реальности, и устанавливается онтологический статут человеческого «*Dasein*» как первичного синтетического единства, в то же время действуют так, как если бы феноменология была единственным путем, дающим доступ к этому философскому изучению человека, и тем самым попадают в тупик. Ибо если целостное постижение человека возможно только через два ряда раскрытий («*Abschattungen*»), несводимых один к другому, то из этого вытекает с очевидностью, что конечное синтетическое единство, которым является человек как воплощенная субъективность, не может мыслиться ни в терминах физической объективности или имманентистской или идеалистической психологии, ни в терминах одной только чистой феноменологии. Для того, чтобы мыслить человека, требуются категории еще более гибкие и емкие, чем те, которые предоставляются нам современной феноменологией и не выходят за пределы регистра переживаемого опыта, т.е. бытия как "бытия-для-меня". [20]

Существует еще и третье проявление влияния идеализма на экзистенциальную феноменологию, и оно, может быть, наиболее угрожающее, так как прямо касается *онтологического* истолкования "трансцендентности", т.е. открытости-к-миру, образующей интенциональное сознание. Здесь мы подошли к центральному вопросу всякой философии: как понимать соотношение сознания и бытия ? Или, иными словами, какова сущность истины ?

Идеализм представляет собой именно некоторую *онтологию* истины, выработанную под знаком философской "коперниковой революции". В самом деле, Кант утверждал, что в философском истолковании определяющего сознание соотношения между субъектом и объектом, предпочтение следует отдавать субъекту перед объектом, сигнифициру-

ющей спонтанности перед данным. Будучи доведенной до своего логического завершения, "коперникова революция" в конце концов растворяет объект в субъекте. Не-я лишается своей онтологической консистенции, оно существует уже только через "я" и для "я", как простой предел "я", нечто вроде препятствия, которое "я" порождает бессознательно, но которое должно быть преодолено обратным включением "не-я" в сознательную жизнь подлинного "я". Это последнее – не маленькое человеческое "я", но единственное бесконечное "Я", которое в конечном сознании только одно из временных своих проявлений.

Эта крайная форма идеализма – наиболее последовательным представителем которой следует признать Фихте – в действительности встречается довольно редко. Это и не удивительно. В самом деле, конечность человеческого сознания неустранима и даже самой углубленной философской рефлексии никогда не удастся преодолеть внешний характер "не-я" по отношению к "я". Вот почему большинство идеалистов предпочитают рассматривать человеческую субъективность как некую смесь спонтанности и восприимчивости (Кант), или, по выражению Брюнсвика, как "некую смесь внутреннего и внешнего". Однако, это не означает отказа от "коперниковой революции": примат сигнифицирующей спонтаности над данным составляет центральную тему всякого идеализма. Таким образом, перед нами оказывается идеализм рациональности или сигнификации, соединенный с доктриной "экспериментального шока", понимаемого как просто *(simpliciter)* "иное-чем-сознание". Потому именно, что дух "признает себя связанным с чем-то иным, чем он сам", – пишет Брюнсвик, – он говорит о "реальности", и познание представляется "соотношением мысли и бытия".[21] Как мы теперь видим, в умеренном идеализме "дуализм бытия и мысли решительно первичен и неустраним",[22] "бытие означает в нем существование иного, чем духовная деятельность",[23] т.е. "бытие в качестве непроницаемого для духа".[24] Тот факт, что сознание рождается как обращенное на бытие, т.е. на "иное--чем-сознание", – соотношение, которое мыслители нового

времени называют "трансцендентностью", – является последствием и признаком конечности сознания. Сознание чистое и бесконечное было бы чисто внутренним и замкнутым в своей собственной имманентности, без возможности отношения к действительности, отличной от него самого. Это, как известно, спинозистское или монистическое представление об Абсолюте.[25] Не то, чтобы умеренный идеализм принимал спинозово понимание Бога: обыкновенно чистая Мысль представляется ему лишь идеалом, предельной идеей, которая оказывается противоречивой, как только дело доходит до ее перенесения в область реального: "дуализм бытия и мысли первичен" и следовательно "несводим".

Сейчас во всем этом нас интересует не столько субъективизм сигнификации, сколько его неизбежный коррелят, а именно, отождествление *"реального"* с "иным-чем-сознание" просто *(simpliciter)*, с "бытием в качестве непроницаемого для духа". Правда, в этом пункте экзистенциализм Сартра и Мерло-Понти отличается от позиции Брюнсвика, поскольку он, как показано выше, отказывается от эмпирического описания экспериментального шока как чего-то внешнего и бесформенного: "материя беременна своей формой", "иное-чем-сознание" снова приобретает свою экзистенциальную консистенцию: оно называется "в-себе" и непосредственно представляется сознанию как "всегда-уже-здесь". И все же, несмотря на эти различия, налицо и значительные сходные черты. С той и с другой стороны – тот же "несводимый дуализм" сознания и бытия, понимаемого как "иное-чем-сознание" просто *(simpliciter)*, то же спинозистское представление об абсолютной Мысли, полагаемой как предельный идеал, который оказывается противоречивым, когда утверждается его реальное существование.

Относительно концепции Сартра нет никакого сомнения в том, что она именно такова. Противопоставление "в-себе" и "для-себя" у него столь же "несводимо" как и у Брюнсвика. Оттого "противоречивой" оказывается и "идея Бога", т.е. совпадения "в-себе" и "для-себя".[26] Что

касается Мерло-Понти, его установка во всем этом не так уж отличается от сартровой. "Есть, – говорит он, – некоторая окончательная истина в картезианском сведении вещей и идей ко моему я. Самый опыт трансцендентных вещей возможен только, если я ношу и в себе самом нахожу их проект. Когда я говорю о вещах, что они трансцендентны, это означает, что я не обладаю ими, не обозреваю их, *они трансцендентны в той мере, в какой я не ведаю, что они такое и слепо утверждаю их голое существование*".[27] И еще: "Есть в перцепции некоторый парадокс имманентности и трансцендентности. Имманентности – поскольку воспринимаемое не может быть чуждым тому, кто воспринимает; *трансцендентности – поскольку в него всегда входит нечто сверх того, что в этот момент дано*".[28] Правда, познание, как имманентная операция, содержит в себе нечто вроде процесса интериоризации познанного; но у Мерло-Понти получается, что эта интериоризация как бы упраздняет существование вещей в себе, – они теряют свою трансцендентность в той мере, в какой я их включаю в познание: "если бы постигнута была сама вещь, она отныне была бы распростертой перед нами без тайны. Она перестала бы существовать как вещь в тот самый момент, когда мы сочли бы, что обладаем ею. *Значит, вещь оказывается реальной благодаря именно тому, что отклоняет ее от обладания мною*".[29] Как видим, "быть познанным" и "быть реальным" образуют взаимно несводимые сферы. Мы имеем уже не просто "парадокс имманентности и трансцендентности", а два взаимно исключающих движения: в той мере, в какой познание интериоризирует реальное, дает мне как бы духовное или интенциональное обладание им, оно – так сказать "разъедает" его существование-в-себе. Ведь это то самое, что идеализм утверждал всегда, хотя верно как раз обратное. Конечно, как говорит св. Фома, познание в качестве совершенствования субъекта представляет собой имманентную операцию, благодаря которой я в некотором роде овладеваю познаваемым объектом, духовно усваиваю его, но только это обладание не имеет ничего общего с физическим или материальным усвоением,

оно состоит именно в том, что *уважает* реальное, "утверждает другое как другое" по выражению схоластиков, или, по выражению Хайдеггера, "оставляет быть сущее". Чем лучше я познаю и понимаю реальное – будь оно вещью или другой личностью, – тем больше я его уважаю во всем, что оно есть, и вот почему познание порождает любовь, которой свойственно желать другому блага ради него самого. В конечном итоге, как говорит Форэ, познание это "согласие на бытие".[30]

Но если "быть познанным" и "быть реально" взаимно несводимы, то очевидно, что идея совершенной Мысли, способной к исчерпывающему пониманию вещей, становится противоречивой. "Я думаю, – пишет Мерло-Понти, – что человеку свойственно мыслить Бога, но это не значит, что Бог существует".[31]

В сущности, все сказанное нами сейчас уже было намечено в формуле, так широко применяемой тем экзистенциализмом, который нас теперь занимает: *"Сигнификации приводят в мир через человека"*. Эта формула двусмысленна, как была двусмысленна прежняя идеалистическая аксиома: "что-либо потустороннее мысли немыслимо". Конечно, немыслимо то, что абсолютно ускользает от мысли, то, что ей чуждо во всех отношениях, но это не дает права заключать, что мысль может познавать лишь свои имманентные состояния, или, что "мыслить" и "творить" – синонимы. Подобно этому, есть и истинный смысл, и ложный в утверждении, что "сигнификации приводят в мир человека"; потребовался бы даже долгий труд, чтобы их различить со всей той точностью, которая требуется в тонком и важном вопросе.

Начнем с *истинных смыслов*. Прежде всего, само собой разумеется, что в мире мертвой материи, лишенном сознания, не могла бы даже возникнуть сама идея рациональности и сигнификации. Чтобы бытие могло быть познаваемо и понимаемо, требуется очевидно присутствие какого-то сознания. – Кроме того, это сознание, улавливая свой объект, никогда не может быть чисто пассивным.

Чтобы раскрыть смысл какого-либо объекта, необходима раскрывающая операция, необходимо, как мы покажем дальше, приведение в действие некоего «*lumen naturale*», некоего "основного сигнифицирующего намерения", которое актуализируется только в жизненном сношении с миром: чтобы обнаружить число нужно считать, чтобы раскрыть структуру физического мира нужно идти к миру с математическими гипотезами, воплощенными в лабораторных инструментах, и вообще можно сказать вслед за Хайдеггером, что "оставить быть сущее" это – самое изначальное проявление нашей свободы: познавать значит "соглашаться" на бытие. – Наконец, и это третий истинный смысл, существуют сигнификации, о которых можно сказать, что они только через человека привходят в мир: это то, что в древности называлось «res artificiatae», все то, что возникает благодаря человеческой свободе, поскольку она преобразует мир природы в произведения цивилизации или культуры: перо, лабораторный инструмент, напечатанная книга имеют смысл только через человека. Далее, верно, что в наше знание природных вещей почти всегда входит некоторая доля творческого культурного действия; из этого следует, что вещи, которые мы обычно называем природными, «res naturales», обыкновенно носят некоторый культурный отпечаток: в этом смысле, Мерло-Понти не совсем неправ, считая "туманность Лапласа" объектом, находящимся "не позади нас, у нашего возникновения", а в некотором смысле "впереди нас, в мире культуры". [32]

Все же – и здесь причина того, что изучаемая нами сейчас формула остается у Мерло-Понти двусмысленной и регулярно соскальзывает к определенно *неприемлемому* смыслу, – соотношение "природного" и "культурного" внутри познаваемого объекта рассмотрено им недостаточно глубоко. По нашему мнению, зона "природного" не есть просто то, что ускользает от "культурного", не просто *(simpliciter)* иное-чем-культурное, она, совсем нередко, также и то, что *должно быть достигнуто через культурное,* и как раз поэтому различие между научным разумом и

разумом производящим всегда сохранит значение для человека. физика и физиология как таковые направлены не на постройку завода или клиники, а на *раскрытие природы*, на то, чтобы дать нам более современное понимание о мире. В этом смысле и туманность Лапласа, и ледниковые периоды, и кроманьонский человек находятся отнюдь не "впереди нас в мире культуры", а несомненно "позади нас, у нашего возникновения". Имеются все основания думать, что по мере успехов науки, находящейся еще "впереди нас", наше знание действительного строения вселенной будет становиться более подлинным и наши сведения о прошлом более точными. – Но есть и нечто более важное. За значениями, привходящими в мир через человека или раскрываемыми человеком по мере научного прогресса, имеется некое *несомненное первичное (Urdoxa)*, не от нас исходящее, но и не лишенное смысла: то, что я ощущаю свое существование как я-с-другим-в-мире, образует определенный смысл, которым я пользуюсь при своих сношениях с миром, осуществляя некоторую просвещающую "интенцию", которую я реализую, но которая, однако, происходит не от меня. Можно сказать, что это основное и всеобъемлющее значение (сигнификация), входящее одним из составных элементов во все частные значения, привходит в мир *с* человеком, но нет никакого смысла в утверждении, что оно привходит в мир *через* человека. [33]

Изложенные нами сейчас критические замечания могут показаться, по крайней мере на первый взгляд, трудно совместимыми с тем, что мы писали в конце предыдущей главы: действительно, мы там говорили, что экзистенциальная феноменология, "утверждая примат перцепции, подвергается опасности впасть в новый эмпиризм". На самом деле, никакого противоречия здесь нет. Очень возможно, что экзистенциальная феноменология лишилась возможности окончательно победить эмпиризм именно потому, что она слишком много уступок сделала идеализму. Действительно, преодоление идеализма и эмпиризма предполагает, как мы уже говорили, наличие категорий достаточно гибких

и емких для того, чтобы сохранить долю истины, имеющуюся в том и в другом, иначе говоря, для того, чтобы, не искажая ее, мыслить человеческую тайну, свойство которой – образовывать изначальное экзистенциальное единство, целостно постигаемое лишь через два взаимно несводимые ряда раскрываний «*Abschattungen*». Феноменология же, которую мы сейчас изучаем, не располагает такими категориями. Поэтому можно ожидать, что и ее победа над эмпиризмом не окажется полной.

Снова просим понять нас правильно. Эмпиризм Мерло-Понти, конечно, есть эмпиризм расширенный и более высокий. В некотором смысле он противоположен классическому эмпиризму экспериментального шока или чистого разнообразия чувственных качеств: "Материя беременна своей формой". Мы не скажем и вместе с Ф. Алькье, что имеем дело с "своего рода телесной метафизикой, не научным и не механистическим материализмом".[34] Мерло-Понти утверждает все время, что есть "некоторая окончательная истина в картезианском сведении вещей или идей к моему я".[35] Кто говорит о "я", говорит о проекте, активной включенности, свободе, а все это несводимо к тому, что обычно называют материей. Но и более того: утверждение примата перцепции "как того, что обосновывает навсегда нашу идею истины",[36] не означает желания "запереть сознание в констатирование естественно данного".[37] В силу именно ее интенциональной структуры, к самой сути перцепции относится то, что она делает возможной рефлексию или даже в некотором роде дает ей начало.[38] Эта рефлексия, несомненно, никогда не оторвется вполне от дорефлективной жизни, но она и не остается в ней замкнутой: по своей природе она осуществляет некоторый отход от перцепции и от воспринимаемого мира, вследствие чего может порождать настоящее «*Cogito*», т.е. некоторое "я мыслю".

Вопрос, однако, в том, каковы природа и значение этого *Cogito* и той рефлексии, которая делает его возможным, каково соотношение, связывающее рефлексию с ее дорефлективным подножием ?

Отметим сначала, что слово "рефлексия" не однозначно, равно как и термин «*Cogito*». Простой возврат к воспринятому для того, чтобы подробнее ознакомиться с его содержанием, представляет собой новую перцепцию. То же, или приблизительно то же, можно сказать о психологической рефлексии, которая представляет собой нечто вроде внутренней перцепции: "я себя воспринимаю как воспринимающего". Это еще не дает мне подлинного "я мыслю", т.е. возможности глубже вникнуть в экзистенцию, выяснить ее основные и, следовательно, универсальные структуры, словом – *"мыслить"* экзистенцию и выработать некоторую экзистенциальную философию. Таким образом, настоящее "я мыслю" неотделимо от рефлексии в строгом и философском значении этого слова, т.е. от рефлексии-для-лучшего-понимания. Только этот смысл мы сейчас и имеем в виду. Эту собственно рефлексию не следует понимать как простой уход "я" в себя самого, она – акт по преимуществу интенциональный: стремление вновь овладеть конкретным, усилие, прилагаемое для выяснения обоснований бытия, всевозможных *как* и *почему*, общих структур реальности. Таким образом, рефлексия представляет как ноэтический аспект, так и ноэматический. Каково, по Мерло-Понти, содержание этих *ноэзис* и *ноэма* ? Каким образом это двойное содержание раскрывается в рефлексии, остающейся связанной с нерефлектируемой жизнью ?

Рассматриваемое сначала с точки зрения ноэтической, *Cogito* есть сознание себя самого: "Всякая мысль о чем-либо есть в то же время сознание себя самого".[39] "Сознание себя самого есть само существо ума, находящегося в действии".[40] Это "я" в "я мыслю" представляет собой "я" личное и связанное с телом. Нет речи о том, чтобы сделать из него "универсального мыслящего", внемирного и раздельного от истории, как "я" в "я мыслю" кантовском, или как трансцендентальное "Я" идеалистической философии. Здесь – это "некое «ego», выражающееся через тело, не отделяясь от него и не растворяясь в нем".[41] Бесспорно, нельзя не отдать должное Мерло-Понти за то, что, занимаясь выяснением наивысших функций человека,

он остался верен теме воплощенности. Но встает вопрос, каким образом это высшее и личное Cogito, раскрывающееся в рефлексии, укореняется в дорефлективной или перцептивной экзистенции. Ведь, эта последняя носит до-личный и анонимный характер: это одна из постоянных тем *"феноменологии перцепции"*. "Перцепция, – читаем мы, – всегда имеет безличный модус. Она не есть личный акт, которым я сам даю некий новый смысл моей жизни. Тот, кто при чувственном обследовании сообщает настоящему прошлое и направляет его к будущему, это не я в качестве автономного субъекта, это я поскольку я имею тело и умею "смотреть". Перцепция не столько является подлинной историей, сколько свидетельствует о некоторой "предыстории" и возобновляет ее в нас".[42] "Несомненно, – говорит Де Валенс в своем комментарии к Мерло-Понти, – есть некоторое собственное *"я"*, как есть решения *мои*. Но они могут появиться и конкретизироваться только на фоне до-личного существования".[43] Между тем, это соотношение между личным и автономным *Cogito*, с одной стороны, и до-личной и почти анонимной субъективностью перцепции, с другой, Мерло-Понти не уточнил никогда и в этом нет ничего удивительного, если учесть все, что изложено выше. В самом деле, утверждая примат перцепции как это делает Мерло-Понти, иными словами, считая "экзистенцию" (в понимании Мерло-Понти, т.е. в качестве "бытия в мире через тело") изначальным значущим фактом,"первичной функцией", посредством которой мы вызываем мир к "существованию для нас", приходят к одной из двух возможностей: *или* в то же самое время удерживают своеобразие личного и свободного Cogito, – но тогда непонятно, каким образом оно может порождать это высшее "я", раз перцептивная экзистенция осуществляется по "безличному модусу" и охватывает еще только до-личную и анонимную субъективность, что возвращает нас как будто к доктрине двойной субъективности; *или же* высшее *Cogito*, вместе с рефлексией, которая делает его возможным, рассматривается как эпифеномен анонимной перцептивной жизни, – но тогда мы не выходим из эмпиризма и нет решения для

той трудности, которая присуща всякому эмпиризму: каким образом эмпиристическое утверждение может быть развито в философию эмпиризма ? Чтобы выйти из этой дилеммы, мы должны были бы иметь право расширить изначальный экзистенциальный факт с помощью содержащегося в нем *lumen naturale* и иметь возможность, для выработки онтологии воплощенной субъективности, привлечь категории более емкие, чем те, которые дает нам феноменология Мерло-Понти. Еще раз мы приходим к тем же критическим замечаниям, которые уже высказаны выше.

Сказанное сейчас о "я" в "я мыслю" приложимо тем более и к его объекту. Вопрос в том, чтобы выяснить, как и в каком смысле перцептивная жизнь, "навсегда основывающая", как нам говорят, "нашу идею истины", может обосновать возможность философской истины, будь она феноменологической или метафизической. Здесь мы встречаемся с основным возражением, высказанным критиками Мерло-Понти.[44] "Это возражение, – пишет Де Валенс, – оспаривает возможность определять перцепцию так, как это делает Мерло-Понти, и в то же время описывать ее феноменологию".[45] Де Валенс не скрывает, что в этом пункте позиция автора *"Феноменологии перцепции"* неясна, даже недостаточна и должна быть оставлена позади. Вместе с тем он указывает исход из этой трудности, не сходя с пути, намеченного экзистенциальной феноменологией.[46]

Вот этот исход: надо было бы глубже рассмотреть тот «*doxischer Seinsglaube*», который появляется в завершение всякой последовательной феноменологической редукции, и выявить содержащиеся в ней следствия. Этот «*doxischer Seinsglaube*» не отсутствует у Мерло-Понти: существует некоторая несокрушимая трансисторическая достоверность, представляющая собой как бы предельный *lumen naturale*, в лоне которого развертывается перцептивная жизнь и затем все человеческое знание в своей совокупности: это двойная очевидность, что есть мир и что я в мире. У Мерло-Понти, как и у Сартра, эта первичная достоверность до крайности бедна, и иначе быть не может, поскольку значения привходят в мир через человека. Если же

придать ей определенное содержание, говоря более конкретно, в уточнении того, что такое мир и каким образом он есть, "нас отсылают к перцепции в ее становлении и к истории человеческих диалогов".[47] Снова вспомним текст, уже столько раз цитированный в нашей второй главе: "Есть абсолютная уверенность относительно мира вообще, но ни в чем в частности".[48] Человеческие категории, даже самые общие, применимы лишь внутри мира для определения сущих в мире. Сам этот мир, "как горизонт горизонтов", находится по ту сторону этих категорий: "Мир есть реальное, а необходимое и возможное, не более как его области".[49] Чтобы выразить, что эта первичная достоверность мира ускользает сама от знания в собственном смысле этого слова, – хотя она и составляет "основу всякого знания" и "колыбель всех значений, – Мерло-Понти говорит об "онтологической контингентности" мира,[50] а Сартр пишет в том же смысле: "Бытие-в-себе *есть*. Это значит, что бытие не может быть ни выведено из возможного, ни сведено к необходимому ... Это мы и называем *контингентностью* бытия-в-себе ... Несотворенное, не имеющее ни основания быть, ни какого бы то ни было отношения к другому бытию, бытие-в-себе излишне для вечности".[51] Итак, мы скажем, применяя слово "метафизический" в его традиционном смысле, что имеем дело со своего рода метафизическим агностицизмом. Если вспомнить все вышесказанное, в этом нет ничего удивительного: феноменология Сартра и Мерло-Понти, как нам кажется, дальше этого повести не может.

Чтобы стало возможным пойти дальше чем она, нужно было бы опять, чтобы человеческий опыт, верно описанный, дал нам право расширить значущее содержание того несомненного первичного, обосновывающего в конечном итоге истину, которым является *doxischer Seinsglaube*. Следовательно, нужна была бы возможность показать, во-первых, что изначальная достоверность мира не так лишена смысла, как утверждает Мерло-Понти, и затем, что этот смысл соучаствует в образовании значений, извлекаемых нами из мира, – без чего мы вернулись бы к теории

двойного *Cogito*, так как перед нами оказался бы мир бытия скрытый за миром феноменов, наподобие ноуменального мира Канта. Иными словами, требовалось бы прежде всего продумать заново соотношение бытия и сущего, или, если угодно, бытия и сущности, а следовательно и соотношение "в-себе" и "для-себя", т.е. бытия и раскрывающего его сознания. Короче говоря, следовало бы оставить позади не только абсолютный идеализм, но и все формы умеренного идеализма значения, не впадая при этом в материалистический реализм эмпиризма.

Постараемся же осуществить это дальнейшее движение вперед, которое должно помочь нам выйти решительным образом из дилеммы эмпиризма и интеллектуализма. Если нам удастся показать действительную помощь, которую мы можем для этого найти у св. Фомы, то тем самым мы установим и актуальность томизма.

3. Актуальность томизма

Конфликт между интеллектуализмом и эмпиризмом, по крайней мере в его теперешней форме, начался с Декарта и Юма. Поэтому нам не приходится ожидать от св. Фомы готовых ответов на те многочисленные проблемы, о которых мы говорили выше. Однако, можно надеяться, что мы найдем у него некоторые принципы и взгляды, которые могут пролить свет на эти прения. На это есть две причины. Во-первых, его творчество предшествует разветвлению философии на два занимающих нас течения. Разветвление это возникло вследствие одностороннего взгляда на вещи, следовательно, из-за недостаточного соблюдения конкретности. Мы не утверждаем, что средневековая схоластика с ее манией различий и под-различий никогда не грешила излишней "отвлеченностью", но все же нельзя отрицать, что она развертывается на фоне здравого смысла, лишенного сходства с тем, что у наших современников

называется "простодушным восприятием" вещей. Но и не только это. Хотя схоластика и предшествует современной альтернативе эмпиризма и интеллектуалистической априорности, ей все же не осталась совсем неизвестной суть этого спора, т.е. поставленная им проблема согласования опыта и идеи, нерефлектируемой жизни сознания и рефлексии. Это в особенности верно в отношении св. Фомы, постоянно старавшегося заново продумать Аристотеля в связи с христианством и для этого осуществить синтез аристотелизма и августинского платонизма.

На первый взгляд можно даже подумать, что и св. Фоме не удалось осуществить вполне связный синтез обоих течений, лежащих в основе его творчества.

Как известно, согласно св. Фоме, человеческое знание представляет собой результат сопряженной деятельности двух способностей: чувственной и умственной. В той мере, в какой области каждой из этих двух функций могут быть определены раздельно одна от другой, можно сказать, что через чувства нам доступны только "чувственные внешние качества" *(qualitates sensibiles exteriores)*, тогда как ум позволяет нам вникнуть во внутреннюю сущность реального, ту, которую мы выражаем в определениях, говоря о вещи "то, что есть" *(quod quid est)*. Послушаем св. Фому: "Слово интеллект (в смысле ум) подразумевает некоторое познание изнутри; сказать «*intelligere*» (понимать) почти то же самое, что сказать «*intus legere*» (читать внутри). Это становится очевидным тому, кто рассматривает различие между интеллектом и чувством: чувственное познание занимается чувственными внешними качествами, умственное же познание проникает до сущности вещей. Действительно, объект интеллекта есть то, что есть" (Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim *intelligere* quasi *intus legere*. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est). [52]

Не то, чтобы мы имели дело с двумя раздельными по-

знаниями: познает человек, посредством двух своих способностей, которые при осуществлении своих функций оказываются одна к другой в отношении взаимной подчиненности. Ум просвещает, направляет чувство*, руководит им при его соприкосновении с реальным. При чувственном восприятии мы разумно исследуем мир, благодаря тому, что чувство служит уму: "Силы души, имеющие первенство в порядке совершенства и природы, являются началами остальных, на подобие конечной причины и активного принципа. Мы видим, таким образом, что чувство существует для ума, но обратное не верно. Чувство есть, действительно, как бы неполное участие ума" (Potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sunt principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus).[53] Но и обратно, и по той же причине, чувство необходимо для умственного познания, принося ему то, что надлежит понять, и в некотором роде кладя основу того познания, которое мы получим о вещах: "В уме нет ничего, чего раньше не было бы в чувстве" (nihil in intellectu quod non fuerit in sensu). У человеческого ума нет врожденных идей, можно сказать, что свои понятия он *абстрагирует*, исходя из чувственного, точнее – из его преломления в воображении, которое представляет собой своего рода схематический образ, сохраняемый воображением и уже представляющий некоторую степень обобщенности: "Наш ум познает материальное посредством отвлечения (исходя из) воображаемых образов" (Intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus).[54]

Это объяснение происхождения понятий путем отвлечения прямо противоположно ассоциационистскому учению о понятии. Наши понятия являются результатом не сложения, а анализа, проливающего свет на воспринятое данное, которое виртуально, "потенциально" умопостигаемо

* *Под чувством (sensus) надо понимать одно из пяти чувств, а не чувства-эмоции. (Прим. пер.).*

(intelligibile in potentia), содержа в себе структуры, общности, аспекты присущие одновременно многим, словом – "форму". Введя понятие формы, воплощенной в материи, Аристотель, как говорит св. Фома, вернул платоновские идеи на землю: "Аристотель не допускал, что формы природных вещей могут существовать без материи ... Следовательно, природа или форма чувственных вещей, нами познаваемых, не умопостигаемы в действительности" (Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia ... sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu).[55] В человеке, таким образом, есть не априорное знание мира, но некоторый "природный свет" *(lumen naturale)*, который может освещать чувственное восприятие. Эта сила, проливающая свет и являющаяся как бы отражением в нас божественного Разума, получает название "активного интеллекта": "Активный интеллект необходим для понимания, подобно тому как свет необходим для того, чтобы видеть" (Requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum propter quod lumen ad videndum).[56] "Активный интеллект, как бы освещая образы, делает их умопостигаемыми действительно (т.е. не только в потенции, а в акте познания – прим. пер.)" (Intellectus agens, quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu).[57] Наконец, так как "единичное материальное", "здесь и сейчас" *(hic et nunc)* чувственного опыта как таковое ускользает от человеческого ума, которому свойственно "понимать", т.е. обнаруживать соотношения – хотя бы только соотношения сходства, проистекающие из наличия у нескольких единичных вещей одного и того же аспекта, – освещающее действие активного интеллекта приводит к тому, что воспринятое нами конкретное теряет в некотором роде свои индивидуальные черты и таким образом порождает универсальные или отвлеченные понятия. Активный интеллект "путем некоего отвлечения делает действительно умопостигаемыми образы, воспринятые чувствами" (Intellectus agens, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia actu per modum abstractionis cujusdam).[58] "Интеллект абстрагирует специ-

фическую форму предмета от материи индивидуальной, а не от общей чувственной материи" (Intellectus abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi).[59] Эти понятия – не цель познания, предмет которого – существующее конкретное, но конкретное мы понимаем только через отвлеченные понятия.

В силу всего этого, у человеческого знания оказывается как бы двойственное происхождение и важно уточнить, что в нем возникает благодаря тому или другому. На этот вопрос у св. Фомы нельзя найти четкого и ясного ответа. Как будто его мысль шла двумя тропами, из которых одна восходит больше к Аристотелю, другая к св. Августину. В зависимости от того, которую из них принимают, приходят к довольно различным представлениям о происхождении и основе наших познаний.

Если следовать абстракционистской линии, то получается впечатление, что наши понятия в конце концов вытекают из чувственного. Роль ума в том, чтобы раскрывать умопостигаемые элементы, содержащиеся в чувственном, путем процесса отвлечения, который в первую очередь устраняет единичные характерные черты. "Абстрагировать общее, исходя из единичного, или умопостигаемый род, исходя из образа, т.е. рассматривать природу рода, не рассматривая индивидуальные начала, представляемые образами" – таков кажется на первый взгляд вклад ума (Abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur).[60] Абстракционистская перспектива конечно позволяет нам, более или менее, понять, каким образом мы обнаруживаем общие аспекты, универсальные элементы, но только можем ли мы этим путем пройти дальше "внешних чувственных качеств" и проникнуть во "внутреннюю сущность вещей" ? Если умственное отвлечение представляет собой всего только анализ чувственно воспринятого, то как может оно служить основой для тех познаний, которые, по выражению Канта в *Диссер-*

тации 1770 г., оказываются "мета-чувственными" не только "по своей логической форме" (как, напр., универсальные концепты красноты, твердости, тепла), но и "по своему содержанию" (каковы аксиологические суждения, утверждение онтологической контингентности мира и его зависимости от Бога Творца) ? Не оказываемся ли мы в области чистого эмпиризма ? Декарт удивлялся тому, что "в школах" в одно и то же время думают доказать бытие Божие и принимают утверждение, согласно которому в рассудке нет ничего, чего сначала не было бы в чувстве, – в котором однако без сомнения никогда не было представлений о Боге и о душе".[61]

Декарт был бы прав в том случае, если бы утверждение, что "в уме нет ничего, чего раньше не было в чувстве", принималось буквально. Но св. Фома этого не делал никогда. Есть, ведь, еще и его доктрина о "естественном свете", об "активном интеллекте". Этот последний представляет собой не только способность отвлечения или анализа, но и свет, могущий в некотором роде внести положительное умопостигаемое содержание, а именно, "первые умопостигаемые" – "сущее, единое, истинное, благое" – вместе с соответствующими им принципами. Правда, согласно св. Фоме, этот "естественный свет" не должен пониматься как познание в собственном смысле слова и не дает основания говорить о "врожденных идеях": речь идет скорее о "виртуальном присутствии идеи бытия" и тех идей, которые с ней необходимо связаны,[62] и это присутствие пробуждается для себя самого и перерастает в собственно познание только при соприкосновении с чувственным. Но как бы то ни было, оказывается, что познание трансцендентальных концептов и первых принципов – значение которых для философского знания столь велико – проистекает не от чувственного: "Познавать первые умопостигаемые есть действие присущее роду человеческому ... Способность, являющаяся началом этого действия, ... есть способность действующего разума" (Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam ... Virtus quae est principium hujus actionis ... est virtus intel-

lectus agentis).[63] Эти "первые умопостигаемые" *(prima intelligibilia)* представляют собой отпечаток божественного Разума на нашей познавательной способности: "В нашем уме мы имеем некоторые врожденные модусы понимания, известные всем, как сущее, единое, благое и т.д. ... А так как естественное познание есть в некотором роде отблеск божественной истины, запечатленной в нас ... Августин говорит, что свойства этого рода познаются в первой истине" (In intellectu insunt nobis naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae ut entis, unius, boni et hujusmodi ... Et quia naturalis cognitio est quaedam similitudo divinae veritatis menti nostrae impressa ... ideo dicit Augustinus quod hujusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate).[64] Тем самым, – благодаря этим "первым умопостигаемым", абсолютная и универсальная ценность которых очевидна непосредственно, – в нас отражается, как в зеркале, сама трансцендентность первой Истины: "О всех вещах душа судит не по какой-нибудь истине, но по первой истине, поскольку эта первая истина отражается в ней как бы в зеркале, т.е. по первым умопостигаемым" (Anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia).[65] Теперь мы уже полярно далеки от эмпиризма, но зато не имеем ли мы дело с интеллектуалистическим априоризмом ? Так ли далеки мы от Декарта, считавшего нам от природы присущую "идею совершенного бытия" "отпечатком Бога на Его творении" ?

В действительности, мы далеко от Декарта. В самом деле, надо отметить прежде всего, что согласно св. Фоме трансцендентальная идея бытия не представляет, как декартовский концепт "совершенного", настолько адекватное понятие о Боге, чтоб из нее можно было путем простого анализа вывести бытие Божие. Вот почему св. Фома всегда противился онтологическому доказательству св. Ансельма: наша идея бытия не позволяет нам постигать сущность Божества, она помогает нам понять мир и уже только познание мира заставляет нас утверждать бытие Твор-

ца. Если, – говорит он, – понимать под «esse» сущность Божества, самое бытие Бога, то нужно сказать, что "бытие" Бога нам не известно: "мы не можем знать бытия Бога или Его сущности", знаем мы только, что "истинно предложение, высказываемое нами, когда мы говорим 'Бог есть', и знаем мы это по (проистекающим от Бога) творениям".[66] Но и не только это. Отказ св. Фомы рассматривать идею бытия и связанные с ней трансцендентальы как "врожденные идеи" и признание за ними только "виртуального присутствия" не есть всего лишь словесная тонкость. Действительно, утверждение, что "естественный свет" пробуждается для себя самого и перерастает в собственно познание лишь в жизненном общении с миром, означает, что в конечном анализе томистское учение о познании не может быть сведено к какой-либо теории представлений, но должно быть в конце концов формулировано в терминах существования и действия, или, говоря схоластическим языком, в терминах бытия и участия. Наконец, следует отметить, что представленное нами сейчас изложение томистской ноэтики не является ее последним словом. В связи с общей схоластической систематизацией философского мышления, она представляет собой некоторую *психологию* познания, т.е. теорию способностей знать и условий возможности знания, а не выяснение оснований истины "по отношению к нам". Картезианство же – как, впрочем, и эмпиризм Юма, и экзистенциальная феноменология – представляет собой прежде всего *учение об основах человеческой истины*. Поэтому было бы в корне ошибочным, для выхода из дилеммы "эмпиризм-интеллектуализм", а в случае надобности и для преодоления экзистенциализма, ограничиваться – как это делается слишком часто – одним только противопоставлением им томистской психологии познания. Высшее правило диалога состоит в том, что собеседники должны дать себе труд найти некоторую общую почву, чтобы говорить об одних и тех же вещах. Постараемся же выделить в лоне томизма то, что, согласно св. Фоме, составляет "первое по отношению к нам", первично несомненное, "обосновывающее навсегда

наше понятие истины". Притом, как уже сказано выше, только этим путем мы можем надеяться пролить свет на своеобразие мысли св. Фомы и установить его актуальность для нашего времени.

То, что, согласно св. Фоме, составляет "первое по отношению к нам", – а на языке современных мыслителей определяется "для нас как доступ к истине",[67] – и что служит в конечном итоге основой всего нашего знания, это не идея Бога (как уже сказано выше) и даже не трансцендентальная идея бытия (она есть лишь "средство", через которое мы интенционально стараемся постичь конкретное существующее). Это и не отделенное от мира *Cogito*, и не мир вне своего отношения к *Cogito*, даже и не совокупность бытия, смутно усматриваемая сквозь трансцендентальное понятие бытия. Это – ***конкретный порядок сотворенного, окружающий нас и частью которого мы сами являемся.*** Вот почему св. Фома всегда отклонял онтологический аргумент, т.е. всякое доказательство бытия Божия, исходящее либо из идеи Божества, либо из отвлеченной идеи бытия. Доказательства бытия Божия исходят все "из этих чувственных вещей" и принимают форму "доказательства ***потому что,*** т.е. доказательства через то, что есть первое по отношению к нам".[68]

Этот тварный мир, являющийся "первым для нас", не есть какое-либо безобразное и недифференцированное единство. Он несомненно представляет разнообразие качеств, которые не являются попросту результатом нашего жизненного общения с миром. Хотя это общение и необходимо для того, чтобы мир обнаружил перед нами свое строение, и хотя образ явления нам мира и зависит также от нашего биологического включения в него – о чем мы будем еще говорить, – все же, в целом, нельзя утверждать, что благодаря нам мир имеет свое устроение, животный мир выделяется на фоне пространственно-временной материальности, а в лоне животного мира выдвигается человеческая община, интерсубъективность сознаний, связанных материей и ею же разделенных. – Но если мир не

является безобразным и недифференцированным единством, то он не есть и набор разрозненных и самодостаточных сущих. Согласно св. Фоме, единство бытия в некотором смысле более существенно и изначально, чем многообразие сущих и глубоко его пронизывает. Как дифференциация, необходимая для появления качественности и определений, не является чем-то снаружи нанесенным на недифференцированный общий фон, который мог бы быть назван бытием, так и бытие, как всеобъемлющее единство, стоящее по ту сторону определений, не есть какая-либо ноуменальная реальность, некий "задний мир", отличный от многообразия сущих. Бытие есть бытие сущих, то, благодаря чему сущие суть. Утверждение Хайдеггера, что сущие, рассматриваемые в своей качественности, "и проявляют тайну бытия, и заслоняют ее", нисколько не противоречит духу томизма. Св. Фома всегда возражал тем, кто, – чтобы превознести совершенство и вездесущность Бога – старались умалить экзистенциальную консистенцию тварного и для этого отрицали его собственное бытие (esse proprium). "То, что я называю бытием", – говорил он, – "есть актуальность актов и, тем самым, совершенство совершенств" (Hoc quod dico esse, est actualitas actuum et propter hoc est perfectio perfectionum).[69] "Бытие присуще каждой вещи более внутренним образом, чем то, что определяет бытие" (Esse est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur). [70]

Таково, согласно св. Фоме, то первично несомненное, уяснением, уточнением и изучением которого человеческое знание никогда не перестанет заниматься, но за пределы которого оно никогда и не выйдет в этой нашей жизни. Говоря современным языком, можно сказать, что это несомненное есть не что иное как само испытание нашей экзистенции, поскольку она неотделима от нашей экзистенциальной орбиты, т.е. испытание нашей экзистенции в качестве "я-с-другими-в-мире". Мы говорим здесь *"испытание"* для того, чтобы выразить, что мы имеем дело с *первичным, постоянным* и *конечным* опытом, который *подразумевается* во всех наших частных опытах и во всех по-

ступках нашей жизни. Эти последние, кстати, оттого и называют *проявлениями* нашей экзистенции, что они ее *проявляют,* в то же время *содействуя ее свершению,* ее актуализации и нашему утверждению в ней: они являются как бы беспрестанно обновляющимся ее подтверждением, откуда идея "доказательства" и "испытания" («preuve» et «épreuve»). Этот экзистенциальный опыт, позволяющий нам осуществлять себя и проявлять себя как я-с-другими-в-мире, составляет наше участие в бытии, объемлющем и несущем нас, в смысле *иметь* участие и *принимать* участие. Одновременно он представляет собой опыт нашего присутствия бытия. Он – не застывший и замкнутый факт, а также и не совершенное и законченное обладание нами самими и бытием, но некая возможность быть, призыв осуществить себя, осуществляя полнее наше присутствие в бытии, прежде всего благодаря более подлинному познанию и пониманию бытия. Это значит, что уяснение того, что по св. Фоме составляет первично несомненное, в конце концов содержит в себе некоторую теорию познания, которой нам и следует теперь заняться подробнее. Эта теория представляет значительные аналогии с современными учениями, так как она также исходит из интенциональной концепции сознания.[71] Она имеет даже то ценнейшее преимущество, что содержит в высшей степени емкие категории, могущие снять, но не упраздняя их попросту, те противоположности, которые мы встречали столько раз: противоположность опыта и идеи, нерефлектируемой жизни и рефлексии, опыта переживания моего тела как моего и как бытия-для-другого, "для себя" и "в себе", феномена и бытия феномена.

I. *Изначальная интенциональность познания.* – Познавательная жизнь представляет собой одно из самых характерных проявлений человеческого существования – вот тема общая всем философским системам: благодаря познанию, человек осуществляет себя самого и тем самым раскрывает себя самому себе и другим как человека, т.е. как я-с-другими-в-мире.

А вот другая тема, не менее очевидная и также общая всем философским системам; в лоне живого и органического единства человеческое познание представляет неисчерпаемое разнообразие моментов, аспектов, функций, подходов, результатов. Отсюда сложность эпистемологического словаря и аналогический характер составляющих его терминов. Истина едина, но существует множественность истин и областей истины: существуют истины различных наук, феноменологии, метафизики, и каждая из них определяется ей свойственным типом умопостигаемости и рациональности. Так же обстоит дело с различными формами раскрывающей деятельности: термины "констатирование", "опыт", "объяснение", "понимание" и т.д. являются аналогическими терминами и обозначают различные аспекты или подходы познавательной жизни, рассматриваемой с ноэтической стороны.

Это разнообразие не разрушает единства познания, а, наоборот, обуславливает его. Само это единство не есть единство суммы; оно не вытекает и из того простого факта, что бесконечный ряд моментов располагается в лоне одной и той же субъективности, так как некоторые проявления той же субъективности, как таковые, не образуют познания, напр., волевой акт или практическая активность. Единство познавательной жизни может проистекать только из следующего: составляющие его различные моменты каждый по-своему, *принимают участие* в этой жизни, т.е. они проистекают из одной и той же изначальной интенции и направлены на ее актуализацию. Оттого именно, что каждый из них свойственным ему образом *участвует* в жизни и в осуществлении этой единой интенции, все они имеют некоторый *смысл,* а это очевидно предполагает *наличие некоего смысла и направленности в самой изначальной познавательной интенции.*

Вот почему первой задачей всякой уважающей себя ноэтики является выяснение *изначальной познавательной интенции и присущего ей смысла,* или, по терминологии Гуссерля, "действующей интенциональности" *(fungierende Intentionalität).*[72] Так как эта первичная интенциональность

составляет в некотором роде саму сущность сознания как «*appetitus naturalis veri*» (по современному выражению как "первичный проект"), то ясно, что человек, как только он пробуждается к познавательной жизни, уже обладает непосредственно некоторым ее пониманием: каждый человек знает, что значит "знать", и он от природы способен понимать смысл слов "это верно". Философу не приходится изобретать это дофилософское понимание познавательной жизни как "изначальной интенции", но его дело прежде всего – признать это понимание и считаться с ним. В этом отношении главная опасность, угрожающая нам все время, очевидно заключается в том, что за изначальную интенцию, как первичную и объемлющую функцию, мы можем принять то, что в действительности является только определенной частной функцией. Оттого именно, что со времени Декарта ноэтика свела познавательную жизнь к одной из этих частных функций, она впала в различные крайности, уже не раз нами отмеченные. С философией истины дело обстоит так же, как с метафизикой бытия: по верному замечанию Э. Жильсона: "в метафизике все неудачи происходят от того, что бытие как первый принцип их науки метафизики подменили одним из частных аспектов бытия, изучаемых различными естественными науками".[73] В том же порядке можно сказать, что в ноэтике все неудачи происходят от подмены изначальной и всеобъемлющей познавательной интенции одним из частных ее проявлений, напр., опытом констатирующим факт, отвлеченной идеей, суждением, рассуждением, априорным тождеством «*Ich denke*».

Своеобразие и плодотворность томистской теории познания заключается в том, как св. Фома понимает изначальную познавательную интенцию, и суть этого своеобразия именно в том, что она ничуть не претендует на оригинальность в обычном и пошлом значении этого слова. Она стремится только остаться верной тому *изначальному смыслу*, который представляет наша познавательная жизнь как устремленность к истине, т.е. как старание узнать *то, что есть*, познать реальное таким, каково оно есть, не искажая его, словом, по выражению Хайдеггера, –

"предоставить быть сущему".

Нельзя, в самом деле, отрицать, что таков именно смысл интенции, которой человек следует изначально и до конца в своей познавательной жизни: знать то, что есть, достигать все более верного, все более подлинного, все более адекватного представления о реальном. "Истинно то, что есть", – говорилось в древности. Предмет, на который неизменно направлена познавательная жизнь, – хотя слово "предмет" и слишком бедно здесь и должно пониматься в возможно более широком смысле, – это *то, что есть, реальное, каково оно есть* и *каким бы оно ни было,* включая все его аспекты, все его возможности, все, что заложено в нем: то реальное, которым являюсь я, но и то, которым я не являюсь, "я" в той же мере как и "не-я"; разнообразие сущих, рассматриваемых в их особенности и единичности (в силу чего они такие, а не иные, то, а не другое), но также и то, что есть у них общего, соотношения, связывающие их между собой и включающие их в единство бытия; далее, неисчерпаемый ряд проявлений, свойственных каждому сущему, но также и то, что эти проявления чередуются в определенном порядке, образующем как бы "закон" всего ряда, тот закон, который мы имеем в виду, когда мыслим "сущность" сущего; наконец, то, что фактически есть или было, но также и возможность-быть, заключенную в лоне вещей, в частности, ту возможность--быть, которой являемся мы сами, а следовательно и то, "чем нам быть надлежит", смысл нашего существования и мир ценностей. Короче говоря, то, к чему человечество стремится, что оно старается уловить как можно лучше и познать как можно глубже, в силу порыва, поддерживающего всякое познавательное усилие, это есть то самое, что мы назвали выше "конкретным во всей его конкретности", "экзистенцией с неотделимой от нее экзистенциальной орбитой" или же "разнообразием сущих в бытии и бытием в сущих".

Все это и выражает св. Фома, говоря, что собственно предмет понимания – это *бытие,* причем "понимание" следует понимать здесь не столько как отдельную способ-

ность, сколько как самую цель познавательной жизни, как то, что движет ею в конечном итоге и, следовательно, изначально. Для св. Фомы бытие представляет собою то, что современные мыслители называют "последним объемлющим", "горизонтом горизонтов", т.е. "ноэматическим коррелятом", "материальным априори", определяющим с точки зрения ноэматической изначальную познавательную интенцию или, по выражению Мерло-Понти, "телеологию сознания",[74] рассматриваемого как "действующая интенциональность". Значит, можно сказать, что бытие играет в томистской ноэтике ту же роль, которая приписана "миру" в феноменологии Мерло-Понти. Конечно, аналогия здесь немалая: с той и с другой стороны, первичное и объемлющее ноэматический коррелят познавательной жизни не есть ни какая-либо идея, ни какой-либо факт или сумма фактов, ни ноуменальный мир, сокрытый за фактами, а экзистенциальная орбита, являющаяся нашей орбитой и образующая конкретное целое, предшествующее частям и находящееся в некотором роде внутри их, – что и дало возможность некоторым авторам говорить по этому поводу о "материальном априори". Но если аналогия и велика, то не менее значительно и различие между обеими ноэтиками, и оно не сводится к простому вопросу терминологии. Ибо если "мир" считают ноэматическим коррелятом действующей интенциональности и определяют его как "совокупность *воспринимаемых* вещей и вещь всех вещей",[75] то отсюда уже один только шаг до сведения изначальной познавательной интенции к одной из ее функций: перцепция становится особым модусом сознания, а рефлексия легко может оказаться всего только психологическим возвратом к перцепции: я себя воспринимаю воспринимающим. Конечно, мир является объемлющим, но не *последним* объемлющим, он, так сказать, только один из его внутренних секторов: действительно, существуют сознания, которые находятся в мире и вместе с тем возможны только благодаря им присущей соотнесенности с миром, так же, как сам мир возможен лишь как мир-для-человека, потому что он в самом своем бытии связан с бытием человека.

Следовательно, не мир, а *бытие* надо принять как общую основу, из которой мы извлекаем в конечном итоге все частные сигнификации, или, по выражению Мерло-Понти, как "колыбель значений". А это важно не только для соблюдения своеобразия и единства познавательной жизни, проходящих через все ее различные проявления, но и для того, чтобы отстоять своеобразие и единство бытия как того, что стоит по ту сторону определений: если *бытие* есть ноэматический коррелят изначальной интенциональности, объединяющей и объемлющей многообразие познавательной операции, то это значит, что подлинное усмотрение бытия невозможно ни через одну из разновидностей такой операции, взятых в отдельности, так же как и не через взятый в отдельности перцептивный опыт, не через отвлеченную идею как таковую, и не через рассуждение, отделенное от опыта; отсюда следует, что правильно мыслить бытие невозможно в терминах, заимствованных у той или другой из разновидностей такой операции: бытие не есть какой-либо факт, или какая-либо идея, или некая логическая диалектика, оно *по ту сторону* всего этого, но не на подобие некоего "заднего мира", скрытого за миром фактов, идей или рассуждения, ибо мы подходим к бытию и говорим о нем также *через* перцептивный опыт, *с помощью* отвлеченного понятия и *при посредстве* рассуждения. Это означает также, что изложенное нами сейчас позволяет нам соблюсти не только единство познавательной жизни, но и разнообразие, составляющих ее операций и присущее каждой из них своеобразие.

II. *Структура познавательной жизни: нерефлектируемая жизнь и рефлексия.* – Никем не отрицается, что познавательная жизнь человека имеет некоторую структуру, т.е. развертывается через многообразие функций и операций. Вопрос однако в том, чтобы уточнить роль этих функций и операций в отдельности и выяснить, каким образом они вместе образуют единство познания и дают возможность единства истины. В этой области нас подстерегает выше-

указанная опасность. Если изначальная познавательная интенция подменяется одним из ее частных проявлений, то этим дается предпочтение одному из них в ущерб другим, которые рассматриваются тогда как производные и лишаются присущего им своеобразия. Эмпиризм заключается в превозношении перцепции в ущерб идее, так же как интеллектуализм заключается в утверждении примата идеи в ущерб перцептивному опыту, тогда как *истинный примат должен быть признан за изначальной познавательной интенцией, которая поддерживает и объемлет одновременно ту и другую.* Кроме того, если перцептивная или дорефлексивная жизнь, с одной стороны, и рефлексивная, с другой, поддерживаются одной и той же изначальной интенцией, то из этого следует, что эта интенция не исчерпывается ни перцептивным опытом, ни рефлексией: они, тем самым, взаимно отсылают одно к другому, в силу внутренней диалектики, как к своему необходимому дополнению. Как и можно было ожидать, признание *бытия* (а не мира и не самосознания) ноэматическим коррелятом изначальной интенциональности (по схоластической терминологии – собственно объектом понимания) представляет собой единственный способ выйти из альтернативы эмпиризма и интеллектуализма, сохраняя при этом ту долю истины, которая содержится в том и в другом. Это мы и должны теперь вкратце показать.

Речь здесь идет, конечно, о той рефлексии, которую мы назвали рефлексией в собственном смысле, т.е. о возврате к воспринятому данному для того, чтобы глубже в него вникнуть и лучше его *понять*. Верно, что "понять" (франц. comprendre) означает всегда "брать одновременно", как говорил Брюнсвик, устанавливать соотношения, сводить многообразие данных к единству некоторой идеи или некоторой связной системы идей.[76] Вот почему понимание охватывает как бы двойной процесс интериоризации, направленный на то, чтобы снять двойной внешний характер констатирования апостериори. В этом последнем факты остаются как бы *внешними в отношении одних к другим* и предстают как бы *извне*. В понимании, напротив, они

улавливаются как в некотором роде *внутренние* в отношении одних к другим, как друг друга вызывающие, тем самым, что они усматриваются как находящиеся внутри некоего *целого,* смысл которого в том, что оно *предшествует* частям: мы понимаем треугольник в той мере, в какой разнообразие определений, которые могут быть высказаны о нем (напр., что сумма его углов равна двум прямым), улавливается нами как составляющее свойства треугольника, т.е. как содержащееся в своей совокупности в "том, что есть треугольник", а именно площадь, заключенная между тремя, попарно пересекающимися прямыми; кроме того, эти определения утверждаются уже не потому, что они мне предстают извне, а потому, что я их улавливаю *с точки зрения синтетизирующего единства,* которое я представляю себе благодаря *идее* треугольника, возникшей у меня из того факта, что я *строю* треугольник. В понимании все происходит так, как если бы я со спонтанностью ума шел навстречу вещам. Идеалисты заключили из этого, что понимание, развертывающееся в рефлективном возврате возникает из образующей творческой спонтанности (формы "внутреннего"), в отношении которой реальность (разнообразие ощутимых содержаний или экспериментальных шоков) уже не является нормативной: в понимании рассудок некоторым образом отвращается от вещей, он осуществляет лишь свои собственные возможности (свои рациональные априори) и выявляет себя самого; благодаря понимающему усилию сознание понимает само себя, но это понимание не распространяется на реальность, которая остается абсолютно "иным-чем-сознание", "непроницаемым для ума".

Между тем, усилием рефлексии в собственном смысле человек стремится не к тому, чтобы раскрыть структуру рассудка, а к тому, чтобы *лучше понять реальность,* проследить заключенные в ней соотношения, различные *как* и *почему* фактов, реальное единство, которое поддерживает многообразие и охватывает его. Короче говоря, рефлексия представляет собой "обратное овладение конкретным": она не только не уводит нас от реального, но стремится про-

должить и утвердить наше присутствие в бытии, ту нашу близость к вещам, которую нам дает перцептивная жизнь. Это значит, что рефлексия отсылает к нерефлектируемой жизни, так же, как нерефлектируемая жизнь стремится найти свое продолжение в рефлексии.

Эта дорефлективная или перцептивная жизнь сознания представляет сама весьма сложную структуру тем, что в ней я участвую в изначальной познавательной интенции как воплощенный дух, т.е. как сознание, присутствующее в мире через структурированное и организованное тело. Мое сношение с миром происходит при посредстве различных чувств и, как сказано выше, раскрытие реального происходит обыкновенно двумя сериями *Abschattungen* (раскрываний), в некотором роде несводимыми друг к другу. В древности по этому поводу говорили о внешнем опыте и об опыте внутреннем. Можно сказать, что ни один опыт не бывает чисто внешним или чисто внутренним, однако, мое воспринимающее внимание может сосредоточиться больше на мире природы (к которому принадлежит мое тело) или же на переживаемом опыте *моего* бытия как бытие-в-мире и *моего* тела как именно *моего*. Все это нуждается еще во многих уточнениях. Но как бы то ни было, из того, что перцептивная жизнь поддерживается изначальной познавательной интенцией, следует вывод, что каждое *Abschattung* (раскрывание) уносит меня по ту сторону ее самой и дорефлективная жизнь, являясь крайне подвижным и неисчерпаемым потоком этих раскрываний *(Abschattungen)*, требует рефлексии как своего необходимого дополнения. Действительно, единство мира как "горизонта горизонтов", точнее, единство бытия как "последнего объемлющего" является не суммой получаемой сложением, а ноэматическим коррелятом изначальной интенции и, следовательно, конечным смыслом частных и перспективных *Abschattungen*. Вот почему воспринимающий человек сознает, что своим восприятием он не исчерпывает реального, – перцепция сама побуждает его вернуться к ней и к воспринятому данному не только для более подробного усмотрения воспринятого или для того, чтобы

воспринять себя самого как воспринимающее сознание, но прежде всего для того, чтобы *глубже вникнуть* во все это и лучше *понять* реальное. Эта рефлексия может даже протекать на различных уровнях: мы можем направить ее больше на сущих и на различные категории сущих (физическую природу, живые существа, человеческое существование, различные области мира культуры) в целях выяснения смысла каждого из них и их структуру, – но мы можем также рассматривать сущих с точки зрения их включения в бытие и изыскивать бытие сущих, смысл бытия-вообще, конечную сущность истины и ценностей.

III. *Субъект познавательной жизни.* – Всякая ноэтика содержит в себе некоторую теорию субъекта. В этом отношении томизм также представляет немалые аналогии с современными представлениями. Как и современные мыслители, св. Фома считает познание, образующим субъективность. Познание объекта служит субъекту одним из способов осуществления себя самого, своего развития как субъективности, нахождения себя самого. Прежде это выражали, говоря, что познание есть "имманентная операция", что вовсе не означает имманентистского представления о сознании: "имманентная операция есть та, которая исходит от действующего и остается в действующем как его совершенствование". Кроме того, как у современных мыслителей, так и у св. Фомы, из интенционального характера сознания следует, что человеческая субъективность пробуждается для себя самой, лишь раскрывая объект, она – "раскрывающе-раскрываемая": «sensibile in actu est ipse sensus in actu» и так же «intellectum in actu est ipse intellectus in actu». Из этого вытекает, что ноэзис и ноэма соотносительны и для определения образа бытия познающего субъекта нужно рассмотреть образ бытия познавательной жизни и в конце концов познаваемого объекта, не как существующего в себе, конечно, но поскольку он, через познание, становится объектом-для-нас и содействует усвоению нами себя самих, нашей актуализации в

качестве субъекта. Наконец, – и это последнее сходство очень разительно, – этот субъект есть субъект индивидуальный, связанный с телом и открытый к бытию в интерсубъективности.[77] Но так как мы достигаем до познающего субъекта лишь через проявления познавательной жизни, нас еще раз подстерегает та опасность, которая отмечена выше. Когда изначальную познавательную интенцию сводят к одному из ее проявлений, то проходят мимо подлинного *Cogito*. Вот почему эмпиризм представляет собой не только определенное учение об истине и бытии, но также и определенную теорию субъекта: этот последний оказывается уже всего лишь местом встречи ряда "процессов в третьем лице". В свою очередь, идеалистический интеллектуализм также представляет собой определенное понимание субъективности: "я" в *Cogito* становится "сознанием вообще" *(Bewustsein überhaupt)*, внемирным универсальным мыслящим. Кантовская ноэтика, являющаяся не столько синтезом, сколько механическим соединением эмпиризма и рационализма, приводит к теории двойного *Cogito*. Что же касается экзистенциальной феноменологии, мы уже показали выше, что несмотря на господство в ней идеи воплощенного бытия и несмотря на то, что ее феноменологические описания переживаемого опыта оставляют далеко позади все, что в этом отношении делалось раньше, она тем не менее остается на полпути как только касается *онтологии* субъекта, по той простой причине, что она склонна отожествлять философию, как целостное познание целостной реальности, с феноменологией.

Хотя раскрытие нами целостной реальности осуществляется лишь через множественность операций, в том числе через два ряда раскрываний *(Abschattungen)*, которые один к другому несводимы и тем не менее осуществляют единую изначальную интенцию, но все же надо сказать, что *конечное синтетическое единство*, которым *создается* и *обосновывается* проявление человека в качестве воплощенной субъективности, нельзя мыслить ни в терминах физической объективности, ни в терминах описательной психологии, будь она имманентистской или феноменоло-

гической. Обосновывающее различные проявления нашего существования, но не раздельное от них, это конечное синтетическое единство – трансфеноменального порядка. Поэтому подлинно мыслить его можно только посредством понятий еще более емких, чем те, которые дает нам феноменология. Так, для этого требовалось бы понятие об экзистенции более широкое, чем то, которое дает нам Мерло-Понти, согласно которому "экзистенция" означает "активное отношение субъекта к тому, во что он себя проецирует".[78] Это более широкое понятие, приложимое и к "трансфеноменальному бытию феномена",[79] составляет самый стержень томистской мысли: как отметил Э. Жильсон, св. Фома понимает под "существованием" "экзистенциальный акт, из которого, согласно той или другой сущности, но с возрастающей свободой по мере восхождения по лестнице существ, возникают те плодотворные операции, благодаря которым каждый субъект постепенно отвоевывает себя у ничто".[80] Подобно этому требуется и более содержательное понятие *субъекта,* применимое также и к трансфеноменальному. Томизм обладает и таким понятием субъекта: это идея "субстанции". Правда, эта идея была так неудачно истолкована Декартом и Кантом, что чувствуешь некоторую неловкость, продолжая применять ее. Она поневоле наводит мысль на картезианские «*res extensa*», «*res cogitans*» или на «*substantia phenomenon*» Канта или на застывший и скрытый за феноменами мир ноуменальных реальностей. Но не требуется даже особо глубокого ознакомления с историей философии, чтобы знать, что св. Фома никогда не понимал это так. По его мысли, субстанция есть не что иное как конечное трансфеноменальное единство, основывающее, в лоне самого существующего, весь ряд проявлений этого существующего; оно находится не за этими проявлениями и не под ними, но пронизывает, основывает и объемлет их и, следовательно, оно в них как бы "указано". Вот почему у св. Фомы понятия существования и субстанции неотделимы одно от другого: акт присущий субстанции это – "существовать" (в смысле, указанном выше), так же как существованию присуще то,

что благодаря ей существующий имеет субстанцию в себе и может проявляться.[81]

IV. «*Lumen naturale*» и «*prima intellegibilia*». – Отметим прежде всего, что у св. Фомы – как впрочем и у современных мыслителей – идея «*lumen naturale*» (букв. естественный свет) не вполне равнозначна тому, что мы назвали выше "первичным несомненным", "первичным значимым данным", "навсегда основывающим нашу идею истины". Приступая к проблеме «*lumen naturale*», мы находимся в области "аналитики, человеческого *Dasein*, иначе говоря, мы стоим на пути того, что прежде называли психологией познания.

Во все времена философы пользовались образом света, чтобы описывать и разъяснять познавательную жизнь человека: в этом они не расходятся и с обычной речью, согласно которой цель всякой науки и всякого размышления заключается в том, чтобы "пролить свет" на что-либо. Но хотя "познание" и не чисто пассивно, хотя истина не является результатом физических воздействий мира на меня, хотя, наконец, все наше познавательное поведение в целях раскрытия реальности и проистекает из "действующей интенциональности", все же надо сказать, что познавательная жизнь представляет собой как бы введение в действие некоего "раскрытия-к-бытию", которое нам дано с самой нашей "природой". Это открытие к бытию, эта возможность *ясно* воспринимать, *раскрывать* себе самого себя, *раскрывая реальность*, – не является нашим изобретением, это – как бы *природный дар*, который нам остается использовать, актуализировать в нашем сношении с миром. Отсюда идея «*lumen naturale*». Этим сказано также, что только эмпиризм игнорирует эту идею.

В системе интеллектуализма «lumen naturale» превращается или в мир врожденных идей, или в некую совокупность "рациональных априори", или в "априорное тождество самосознания". Выше мы уже сказали, что св. Фома пользуется идеей *lumen naturale* – заимствованной им,

кстати, у Аристотеля – именно потому, что он отрицает наличие в нас врожденных идей, – в чем он очень близок к современным мыслителям. Так как изначальная познавательная интенция, с определяющим ее открытием к бытию, пробуждается для себя самой только в нашем живом общении с миром, мы ее познаем лишь в образованном познании: познавательная жизнь со всем, что в нее входит, открывается нам, лишь открывая мир. Следовательно, говорить о пребывающей в нас действенной интенциональности и об охватываемом ею «lumen naturale» мы можем только, исходя из образованного познания, благодаря некоторому аналитическому процессу, или, говоря по-старому, благодаря некоторому процессу *отвлечения*.

Из этого вытекают многие и значительные выводы, отлично замеченные св. Фомой.

Прежде всего, из наличия в нас действующей интенциональности, объемлющей и оживляющей все наши познавательные операции, следует то, что *смысл* этой интенциональности глубоко пронизывает и поддерживает все частные сигнификации. Поэтому мы имеем возможность найти его снова посредством процесса отвлечения, мыслить его в некотором роде отдельно. Именно это мы и делаем, формулируя наиболее общие понятия, те, которые прежде назывались трансценденталами или же "первыми умопостигаемыми": "бытие, единство, истина, добро и подобие". Человек не может не иметь некоторого понимания того смысла, который указывается терминами "бытие", "истина", "ценность", равно как и соответствующих им ноэтических актов. Так как эти "первые умопостигаемые" происходят в конечном итоге от присутствия в нас изначальной интенции, то следует также сказать, что на уровне выраженного сознания они передают смысл этой же самой интенции. Как говорит св. Фома: «Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam ... Virtus quae est principium hujus actionis ... est virtus intellectus agentis».[82]

По той же причине св. Фома был прав, утверждая, что даже и эти "первые умопостигаемые" или "природные по-

знания" не являются врожденными. Если бы они были врожденными, мы имели бы дело с познаниями в собственном смысле слова, с чем-то вроде замкнутых и самодостаточных монад истины, и мы были бы пленниками такой концепции, которая отожествляет его с представлением. Доказательство же того, что они не являются врожденными, заключается именно в том, что мы можем их выражать только в отвлеченных терминах, т.е. в терминах, смысл которых предполагает внутренне присущую им отнесенность к ощутимо конкретному.[83]

Вот теперь третий вывод. Из сказанного сейчас нами следует, что серьезное *выяснение смысла* этих первых умопостигаемых возможно только в перспективе экзистенциального описания человека как бытия-в-мире, словом, в свете того, что мы назвали "экзистенциально несомненным". Их рассмотрение в отдельности грозило бы их превращением в почти пустые утверждения, в формально логические аксиомы, и мы прошли бы мимо их истинного смысла, того именно, на котором основывается их плодотворность для мысли. Действительно, этот смысл они получают благодаря тому, что проявляют и выражают изначальную познавательную интенцию, которая движет нашей познавательной жизнью и приводит к тому, что мы представляемся самим себе как я-с-другими-в-мире. Здесь мы снова встречаемся с тем, что уже сказано выше о своеобразии томизма.

Мы сказали, что своеобразие св. Фомы заключается не в его приверженности к небольшому числу первичных принципов, взятых в их сколь возможно более неопределенном понимании, но в том, что он совсем особым образом истолковывает, выясняет и обосновывает содержание и смысл этих принципов, тем самым, что он никогда не рассматривает их в отдельности, но только в их связи с первичным сигнификативным данным.[84]

Так это обстоит с понятием бытия. Бытие есть действительно "то, что первым нисходит в ум", и понятие бытия есть первое из всех понятий: "то, что ум прежде всего представляет себе как бы самым известным и во

что он сводит все представления, есть бытие".[85] Оно – не псевдо-идея, как сказал бы Жан Валь. Таковой оно было бы, если бы я рассматривал его в отдельности, так как тогда оно оказалось бы самым пустым из понятий, из которого невозможно извлечь ничего: сказать, что понятие бытия, будучи наиболее универсальным из всех, может применяться ко всему, что есть, и что вне бытия нет ничего, – тавтология, лишенная вразумляющей силы и неспособная проливать свет. Это и не удивительно, потому что, если понятие бытия рассматривать вне конкретного экзистенциального опыта, оно оказывается оторванным от своего *смысла*, т.е. от оживляющей его *интенции*. Но когда его рассматривают внутри этого опыта, оно отражает и выражает мою экзистенциальную открытость, и даже оно одно только и может ее выразить. Вот почему оно представляет собой первое умопостигаемое по преимуществу: в интерсубъективности мы через идею бытия устремляем умственный взор на "целое" как предшествующее частям и содержащееся внутри их, – что и является душой всякого понимания, раз "понимать" значит согласно латинской этимологии "объять вместе", рассматривать части с точки зрения целого, постигать их в их конкретной структуре. Устремляя умственный взор на "целое" через идею бытия, мы утверждаем, что истинное "целое", истинно последнее объемлющее не есть ни мир, предстоящий сознанию, ни сознание, находящееся как бы вне мира, ни *мое* индивидуальное сознание как направленность на мир, но *бытие как то, что включает в себя интерсубъективность индивидуальных сознаний, вместе открытых к миру*. Таким образом, "целое" уже не разорвано на-двое и опасность двойного *cogito* оказывается решительно устраненной. "Для себя" не поглощает в конце концов мир (как в идеализме), мир также не поглощает это "для себя" (как в эмпиризме), то и другое сохраняют свое своеобразие и однако пропасти между умопостигаемым и бытием (как, напр., в идеализме сигнификации) больше нет. Согласно томизму, не только "*форма* глубоко влияет на материю", но и *сущность* на *существование:* сущность это то, бла-

годаря чему явления существующего следуют определенным образом одни за другими, поскольку эссенция представляет собой, по прекрасному выражению Сартра, "*смысл-направленность* объекта, *причину* ряда раскрывающих его явлений";[86] что касается существования, оно образует конечный экзистенциальный акт, т.е. то, благодаря чему сущие имеют бытие и проявляются, и что их обосновывает.[87] Вот почему особое свойство томистского экзистенциализма заключается в том, что он не отделяет сущность от существования, также не превращает существование в ненужный двойник сущности, но признает первенство за ней, – и этим он и преодолевает все формы идеализма сигнификации.[88] Именно на все это указывает томизм, рассматривая трансцендентальное понятие "бытия" как первое умопостигаемое. В этом смысле можно сказать, что для томизма прежде всего характерно внимание, уделяемое им трансцендентальному, т.е. его чрезвычайное старание сохранить за трансцендентальным понятием "бытия" его первоначальное значение, то, которое в конечном итоге есть не что иное как *требование верности конкретному,* рассматриваемому во всей его конкретности и, следовательно, с проявляемым им многообразием и с пронизывающим его единством.[89]

Ту же верность конкретному мы находим и в томистском истолковании принципа непротиворечивости, который св. Фома называет "твердейшим или же достовернейшим принципом", который определяет всю нашу рефлективную жизнь и непосредственно вытекает из нашего восприятия смысла слова "бытие": "потому что этот принцип невозможности в одно и то же время быть и не быть зависит от ума сущего ... отчего этот принцип есть даже естественно первый во вторичной умственной деятельности, а именно в составлении и разделении".[90]

Если его рассматривать в отрыве от конкретного человеческого существования и от изначальной познавательной интенции ее оживляющей, то принцип непротиворечивости – "что нельзя утверждать и вместе с тем отрицать" – становится высшим правилом формальной логики, но при

этом он теряет свою способность проливать свет. Сказать, что если Петр сидит, то он не может в то же самое время стоять, это – тавтология, ненужная, а потому и практически лишенная смысла. Это и не удивительно, раз формальная логика отвлекается как раз от экзистенциального смысла живой мысли. Опять таки, чтобы вернуть принципу принципов его просвещающую мышление силу, необходимо вернуть его в его экзистенциальный контекст и заметить, что он отражает и выражает изначальную познавательную интенцию с ноэматическим коррелятом. Когда мы говорим: "Петр в настоящее время сидит и, следовательно, навсегда останется истинным, что он сидел в этот момент", мы заявляем теперь же, что ни мы и никто после нас не смогут никогда отрицать, что Петр некогда сидел, иначе говоря, что этот факт придется принять на учет всякому, кто впредь решит дать синтетическую картину мира. Бытие как "целое" должно быть таким, чтобы в нем было место для этого факта. Как видим, то, что обычно называют "применением" принципа тождества, в действительности представляет собой первое и спонтанное "объяснение" изначальной познавательной интенции как направленности на бытие-в-целом. Этим объяснением я не выхожу за пределы времени, но я совершаю, в настоящий момент, синтез времени, как моего, так и времени других.

Соответственно этому, как мы уже говорили во второй главе,[91] тот вечный характер, который приписывается "предикативной" истине, еще не есть вечность Бога, но он и не просто "невременность": таковой он является с точки зрения формальной логики, но если его вернуть в его экзистенциальный контекст, он отражает и означает то, что *я участвую в бытии* по образу воплощенного "я", которое продолжает во времени и в интерсубъективности свою направленность на бытие. В этом смысле можно сказать как Мерло-Понти: "Вневременное это то, что уже достигнуто ... Сказать, что такое-то событие *имеет место,* то же, что сказать, что всегда будет истинным, что оно имело место".[92] Все же следует добавить, что при таком

утверждении я не ограничиваюсь *фиксированием прошлого*, признавая за ним "неотъемлемое место" в последовательности времен,[93] – дело в том, что, фиксируя прошлое, я вместе с тем *включаю его в свою направленность к будущему* и уже в настоящем осуществляю синтез времени в бытии.[94] Вот почему предикативное суждение не является ненужным двойником перцепции, оно даже нечто большее, чем выражение перцептивной жизни в целях ее сообщения другим. Суждению свойственно определять место воспринятого данного внутри бытия как горизонта горизонтов и в этом смысле оно образует первичную и основную форму понимания или, по выражению св. Фомы, "рефлексии". Прежние мыслители не ошибались, рассматривая суждение как место истины[95] и видя в нем некую «conceptio mentis», некий "глагол", т.е. не застывшее и законченное представление, а *"умственную интенцию", интенциональную* реальность.[96] – Нам теперь остается сказать несколько слов о последнем вопросе, много раз нам встречавшемся: о согласовании утверждения бытия Божия с историчностью человека.

V. *Бог как первая истина и историчность.* – Прежде всего, очевидно, что в рамках изложенного выше идея Бога как тождества бытия и мысли перестает быть противоречивой или пустой. Она представляется такой только в том случае, если бытие предварительно раскалывают на-двое, по примеру Брюнсвика и Сартра, заявляя, что "дуализм бытия и мысли решительно первичен и несводим",[97] поскольку бытие определено как "непроницаемое для ума", просто "иное-чем-сознание". Также очевидно, что это совершенное совпадение бытия и сознания, совпадение "в-себе" и "для себя" лежит за пределами человеческих возможностей. Утверждение Сартра, что человек склонен губить себя "как человека, чтобы родился Бог", имеет смысл только в системе идеализма, рассматривающего тотальную рефлексию, осуществление которой является именно задачей философии, как пробуждение спящего в нас божествен-

ного сознания. Но "мы губим себя напрасно, – говорит Сартр, – человек – это страсть бесполезная".[99] Правильнее было бы сказать, что этой страсти не существует. Когда св. Фома говорит, что мы имеем в себе "естественное желание Бога", он не утверждает, что мы желаем *стать* Богом – что было бы равносильно отрицанию присущей нам особой консистенции, нашего неотчуждаемого "собственного бытия", – но он указывает, что экзистенциальная открытость, нас определяющая, может быть полностью удовлетворена только встречею с Богом. Он добавляет даже, что эту встречу мы не можем осуществить своими собственными силами, – так как Бог несоизмерим с человеческими возможностями: она может быть плодом лишь Божиего почина, или, говоря богословским языком, сверхприродной благодати.

В наши намерения не входит излагать некую метафизику, формулировать какое-либо доказательство бытия Божия или обосновывать веру в Бога. Сказанное нами сейчас имеет единственной целью ответить на столь распространенное у современных философов представление, что утверждение бытия Божиего, принимаемого как первая истина и как основание истины, будто бы несовместимо с незаконченным и историческим характером человеческого знания.[100]

Эти современные мыслители были бы правы, если бы идеалистическое истолкование бытия было единственно верным, но их возражение отпадает, когда утверждение бытия Божия делается в пределах такой ноэтики, как та, о которой мы говорили выше. Действительно, утверждение божественного *Бытия* не отменяет наличия в нас нашего "собственного бытия", нашей консистенции как тварей; иными словами, Бог томистской философии может быть только трансцендентным Богом-Творцом, благодаря которому существует мир. Ведь согласно св. Фоме, утверждение, что Бог в онтологическом порядке или "по отношению к Себе" есть первоисточник бытия и истины, не означает, что Бог является "по отношению к нам" фактической нормой наших частных и несовершенных истин. Что

физика Эйнштейна более верна, чем физика Ньютона, или что томизм ближе к истине чем идеализм Фихте, мы полагаем не потому, что сравнили свои человеческие мысли с тем знанием вещей, которым обладает Бог.[1] За пределами гипотезы божественного откровения, вхождения Бога в историю, человеческим основанием истины всегда останется наше восприятие мира, опыт нашего существования как участвующего в мире, и нормой нашей истины может быть только верность этому основанию. Отличительное свойство картезианского и идеалистического интеллектуализма в том именно и заключается, что он упустил это ценнейшее различие между "первым по отношению к нам" и "первым по отношению к себе". Вот почему интеллектуализм как теория истины приводит к идеализму, т.е. к отождествлению бытия и феномена, так же как в метафизике он всегда сводится к той или другой форме монизма. Но если основание и норма "по отношению к нам" человеческой истины есть не Бог, а наше собственное существование с неотделимой от него экзистенциальной орбитой, то ясно, что ни утверждая бытие Божие, ни размышляя над Его тайной, ни прибегая к идее Божества мы никоим образом не нарушаем это "первое по отношению к нам" ни в его консистенции, ни в его историчности. Что касается сверхприродного откровения, то и оно не запутывает ничего в нашем историческом существовании, ибо Бог в области благодати и веры не соревнуется с учеными и философами. Величие сверхприродного в том, что Бог становится Богом-для-нас, конечным смыслом существования. Чтобы это показать, нам придется заняться вопросами уже не собственно философскими или, по меньшей мере, не только философскими. Им мы и посвятим следующую главу.

* * *

Итак, мы полагаем, что нам удалось показать, что со стороны современной философии ошибочно игнорировать Средневековье, так же, как современный томизм изменил

бы духу св. Фомы, если бы счел возможным обходиться без вклада современной мысли. Томизм застывший и замкнувшийся в себе самом не мог бы быть живой и актуальной философией, способной отвечать "потребностям современной культуры" (47). Проблема актуальности томизма представляется проблемой главным образом практической: прошлое становится снова актуальным для нас, когда мы его "реактивируем". "Проблема актуальности томизма" существует главным образом в этом смысле: живой и актуальный томизм не есть нечто уже готовое, его надо еще создавать.

Глава пятая

ЖИЗНЬ В ВЕРЕ И УМСТВЕННОЕ ИСКАНИЕ

До сих пор мы главным образом сопоставляли доктрины, теоретические истолкования существования и его связи с миром. Но христианская вера не есть какая-либо доктрина, она есть жизнь, т.е. особый род осуществления существования. Вера придает человеческой жизни божественный смысл, и задача христианина – освоить этот смысл, осуществить его в своей конкретной жизни, как в личной, так и семейной, профессиональной или общественной. Что касается той действительности, которая обычно обозначается выражением "современный мир", то и она представляет собой не совокупность умозрительных взглядов на мир, но переживание существования по-современному, подчеркивание некоторых ценностей, более решительное, чем прежде, их выдвижение. Выражение "современный мир" означает на деле то же что "современный гуманизм". Тем самым неизбежно встает вопрос: совместима ли с теперешним гуманизмом, и, в частности, с характерным для нашей эпохи требованием свободы исследования, христианская вера с присущим ей представлением об Откровении ? Многие в настоящее время отрицают эту совместимость. Они без труда соглашаются с тем, что евангельская мудрость сыграла первостепенную роль в выработке западного гуманизма, что она может еще принести немало плодов на благо человечества, но тут же они добавляют, что христианство как догмат и как Церковь принадлежит прошлому и не подходит современному миру, в котором господ-

ствуют чувство историчности и независимость исследования.

Такова проблема, которая составит предмет этой нашей последней главы. Она касается одновременно и богословия, и философии культуры.

Энциклика Humani generis не разрабатывает ее систематически, но затрагивает ее несколько раз, в частности, когда говорит о вопросах отношения веры и положительной науки (53-57). Во всяком случае, эта проблема первостепенно важна для диалога между христианством и современным миром: от нее зависит, какой оборот этот диалог в конечном итоге примет. Здесь уместно нам вспомнить обращение Папы Пия XII к сьезду интеллигенции в Амстердаме в августе 1950 г.: "Будьте всюду на передовом посту в борьбе ума, в час когда этот последний стремится рассматривать проблемы человека и природы в тех новых измерениях, в которых они ставятся отныне".[2] Действительно, проблемы, которыми нам нужно заняться теперь, хотя и восходят к первым векам христианства, но представляются теперь в таких измерениях, которые прежде не были известны. Краткий исторический обзор нам это покажет.

1. Исторический обзор проблемы

Встреча веры и гуманизма, или, если угодно, благодати и естества, впервые представилась христианскому сознанию во втором веке христианской эры в виде проблемы, т.е. задачи, требующей разрешения. В апостольские времена евангельское благовествование было еще подобно "сокровищу, сокрытому на поле", о котором Христос сказал, что "человек, найдя его, утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то" (Мф. 13,14). Первые христиане поступали именно так: образуя маленькие замкнутые общины, они жили скорее за околи-

цей сложившегося общества. Но пришел день, когда христианство стало представляться крупнейшим историческим событием. "Зерно горчичное меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его" (Мф. 13, 31-32). Птицы эти слетались более или менее отовсюду. Некоторые, как св. Иустин, явились из языческого мира, где они жили в чрезвычайно образованной среде. Христианство больше не могло оставлять этот мир как бы в стороне. По мере того как возрастало число новообращенных, получивших серьезное философское образование, приходилось все больше принимать во внимание "мудрость мира сего", т.е. философские течения, пользовавшиеся успехом в то время. Встал вопрос о том, чтобы различить в лоне эллинистической мудрости то, что было совместимо с христианской верой и могло быть признано вехой на пути, приводящем ко Христу. Так началась эра "Апологетов". Их главной заботой было осуществление синтеза христианской веры и того, что представлялось лучшим, наиболее божественным в принятых в то время философских учениях. Нужно отметить прежде всего, что этот синтез не был сопряжен с особыми трудностями: в сущности дело сводилось к сопоставлению двух "мудростей", двух концепций существования, из которых одна признавалась единственно подлинной и мерилом другой.

В Средние века проблема уже осложняется тем, что к противопоставлению греха и благодати, под знаком которого стояла святоотеческая антропология, добавляется другое противопоставление – природы и сверхприродного.[3] Таким образом, слово "философия" имеет в Средние века уже не совсем то же звучание, что в диалогах св. Иустина. У него "философия" означала фактически то же, что "мудрость", т.е. дело, совершаемое в нас *Логосом*. В Средние же века философская истина рассматривается прежде всего как дело природного разума и в этом качестве ее отличают от той истины, которая нисходит непосредственно с неба и передается нам через веру. В самом деле, нельзя

отрицать, что в XII и XIII веках в увлечении творениями Аристотеля есть не просто радость, вызванная огромным открытием, но и первое осознание независимости философского разума. Поэтому дело уже не в том, чтобы сопоставить просто две мудрости, два деяния Логоса, но в сопоставлении мудрости, нисходящей свыше, с философией, рассматриваемой как дело природного разума. Можно сказать, что именно в Средние века проблема согласования веры и разума была впервые поставлена четко и ясно.

Представителем этого естественного разума был по преимуществу Аристотель. Его авторитет был непререкаем до такой степени, что некоторые комментаторы, как Ибн-Рошд, говорят о двойственной истине. Другие не идут так далеко и ограничиваются признанием, что конфликты между верой и философией неизбежны, и что в таких случаях решает вера. По словам новейших историков, к числу этих последних следует отнести Сигера Брабантского. Он не был в строгом смысле слов сторонником теории "двойной истины" и признавал только одну окончательную истину, а именно истину богооткровенную. Что касается философской истины, ему представлялось не исключенным, что она может иногда оказаться в противоречии с верой. Тем, кто мог соблазниться утверждениями этого рода, Сигерий отвечал, что "философствовать значит просто разыскивать то, что думали философы и в особенности Аристотель".[4] Это может быть изящным способом выйти из затруднения, но никакого решения это во всяком случае не дает.

Против этой установки наименьшего усилия, св. Фома выдвинул свое знаменитое учение о необходимой совместимости веры и разума. В той перспективе, которая изложена выше, это учение означает решающий этап в развитии данной проблемы. Действительно, оно признает особую консистенцию, присущую природному разуму. Мы имеем в себе некий *lumen naturale*, позволяющий нам нашими собственными силами постигать хотя и не всю истину, но некоторое число достоверных и неопровержимых истин. Среди этих последних есть такие, которые подтверждаются и уточняются верой, другие ею предполагаются. Сама же

вера есть принятие истин, исходящих свыше, благодаря прямому воздействию Бога на историю. Но каково бы ни было их происхождение, эти различные истины не могут быть противоречивыми, ибо, хотя есть много путей к истине, она сама едина по существу.Последнее основание этого единства заключается в том, что всякая истина исходит в конечном итоге от Бога, либо прямым сверхприродным откровением, либо через посредство тварей, которые созданы Богом и поэтому косвенно проявляют Его. Тварный мир образует как бы природное откровение Бога.

Известно, что это учение св. Фомы стало классическим в католической Церкви и осталось таковым до наших дней. Притом, не без основания: оно отличается, действительно, неисчерпаемой плодотворностью. Как мы говорили в предыдущей главе, никто никогда не проявил по отношению к разуму столько доверия как св. Фома, оставаясь при этом столь далеким от рационализма. Сохранение единства истины и разума при наличии сверхприродного Откровения означает, что вера есть светоч для разума и что, следовательно, разум сохраняет свою роль и в присутствии веры: вера сама требует от разума разработки оправдания веры и продолжения его синтетического дела с учетом всех истин, каково бы ни было их содержание и происхождение. Короче говоря, этим обосновывается возможность богословского рассуждения.

Но если эту установку св. Фомы можно признать окончательным приобретением, в котором нет надобности опускать что бы то ни было, это не значит, что она дает нам последнее слово по этому вопросу. Она скорее представляет лишь *принципиальное* решение, в том смысле, что она формулирует высшее правило синтеза, но не его *методологию,* т.е. совокупность норм, способных окончательно пролить свет на те трудности, которые могут возникать в действительности. Средневековье не могло дать нам метод этого рода, потому что в те времена *фактических* трудностей почти не было, в силу отсутствия положительной науки. Природный разум отождествлялся по существу с философией Платона и Аристотеля. В Средние века, как

и во времена св. Иустина или св. Августина, не составляло особой трудности внести в мысль обоих учителей древности поправки, необходимые для ее согласования с Откровением.

С появлением современной науки, т.е. с Галилея и Декарта, положение меняется и проблема согласования веры и разума вступает в новую фазу. В деле Галилея важно не то, что итальянский ученый был осужден инквизицией, а то, что уже очень скоро богословы стали считать это осуждение лишенным значения: впервые в истории христианства, не вера, конечно, но то, что ошибочно считалось относящимся к области веры, должно было склониться перед природным разумом.[5] Этот последний имел уже оправдания куда более твердые, чем авторитет Аристотеля. Зародилась эмпирическая наука: за Галилея были факты, а против фактов не может устоять никакое рассуждение, даже если оно считается основанным на Откровении. Дело Галилея было, конечно, победой разума, но вместе с тем и великим благом для веры и для богословия: богословам пришлось заново продумывать свой синтез и это принесло огромную пользу вере, ее чистоте и величию. Ведь в самом деле, для освящения рода человеческого и для его вечного спасения совершенно безразлично, вращается ли земла вокруг солнца или солнце вокруг земли. Папа Лев XIII впоследствии выразил это следующими словами: "В намерения священных писателей, или точнее – по слову св. Августина – Духа Божиего, говорившего их устами, не входило учить людей тем вещам, которые не служат для спасения, а именно внутреннему строению видимых сущесть (intimam adspectabilium rerum constitutionem)".[6] Когда Откровение превращают в соперника физики или астрономии, этим не только стесняют свободу выражения светских наук, но в некотором роде унижают само Откровение и Даровавшего его.

Буря, поднятая тем, что произошло с Галилеем, была скоро забыта, по крайней мере в христианской среде. Конфликт между нарождавшейся наукой и верой был лишь мимолетным кризисом, пользу из которого извлекло в первую

очередь богословие. Правда, к концу XIX века был момент, когда угрожала новая вспышка конфликта, именно тогда, когда Дарвин выдвинул свою теорию эволюции видов, и в особенности, когда история, обновив свои методы,вступила в ряд собственно научных дисциплин. Правду говоря, относительно теории *"трансформизма"* здравый смысл восторжествовал довольно скоро, как со стороны ученых, так и со стороны богословов. Стали различать научный эволюционизм и эволюционизм как философскую теорию, т.е. как конечное объяснение происхождения вещей и человека.[7] Что касается *истории,* то применение новых исторических и литературно-критических методов к изучению Священного Писания подняло немало сложных проблем, и богословам лишь постепенно удалось уточнить взаимоотношения между Откровением и историей. Этому существенно помогла научная честность историков и католических экзегетов, и богословие, как наука об Откровении, снова выиграло чрезвычайно от контакта с серьезной исторической наукой, сознающей независимость своих методов, а также и свои пределы.[8] В настоящее время лишь немногие, плохо осведомленные неверующие могут еще утверждать, что вера составляет препятствие свободному развитию объективной науки.

Но если напряженность между наукой и верой и принадлежит теперь более или менее прошлому, то дело обстоит не совсем так же в том, что касается отношений между *верой и цивилизацией,* понимаемой как поиск ценностей. Как мы уже говорили,[9] современный атеизм во имя исторического гуманизма, сознающего необходимость постоянно создавать мир ценностей заново, нападает на христианство и ставит ему в упрек именно то, что оно выступает в качестве богооткровенной и сверхприродной религии. "Религия – опиум народа", говорил Маркс. "Христианская мораль" – ибо речь идет именно о ней – "это усталость", – говорит Ницше, а его французский последователь Жорж Батай комментирует: "Эта мораль – не столько ответ на наши жгучие стремления к вершинам, сколько противопоставленный этим стремлениям заслон".[10] По

Сартру, утверждение Бога как конечной основы добра равносильно вере в мир вечных и неизменных ценностей и превращению человека в застывшее и подчиненное посторонним целям существо, – иначе говоря, равносильно упразднению свободы человека, который приравнивается к предмету, изготовленному технически определенным способом ради определенной цели.[11] Величие человека, по мнению Сартра, в том, что он свободно творит себя самого и принимает ответственность за это творчество: "Жизнь не имеет априорного смысла ... дать ей смысл – ваше дело, и ценность есть не что иное, как тот смысл, который выбираете вы".[12] Напомним в последний раз уже многократно нами приведенный текст Мерло-Понти: "Метафизическое и нравственное сознание умирает при соприкосновении с абсолютом".[13] Словом, христианин представляется здесь консерватором и реакционером по призванию. Получается, что христианство, побуждая нас искать горнего и предлагая нам богооткровенную и неизменную мораль, ущербляет нашу способность делать свое человеческое дело. Таков упрек, который современное неверие делает христианской религии и, в частности, католической морали.

Этот упрек более распространен, чем иногда думают. Он встречается не только у тех, которые открыто борются с верой, но даже и у людей, относящихся к христианству с большим уважением, а пожалуй и у немалого числа представителей христианской интеллигенции. Несомненно, что мораль главным образом отрицательная, представляющаяся сводом сложных запретов, извне наложенных внешним авторитетом, не производит впечатления на современного человека. Он желает "открытой" и творческой морали, исходящей из самых требований жизни, такой морали, которую можно ощущать не как умаление или отрицание жизни, но как утверждение существования, направленного на победную полноту своего развития. Между тем, многие думают, конечно по ошибке, что христианская мораль, в силу своего богооткровенного, догматического и незыблемого характера, является моралью "замкнутой" и в первую оче-

редь отрицательной.[14] Из этого заключают, что католики находятся в состоянии, так сказать, неполноценности: они будто бы свободны менее других, менее вооружены перед проблемами современной жизни и как бы обречены на всегдашнее запоздание.

Таким образом мы снова встречаемся с вопросом, поставленным в начале нашей второй главы: "Верно ли, что вера в Бога и в потустороннее заглушает в нас сознание смысла человека и истории ?"[15] Теперь нам пора искать окончательный ответ на этот вопрос. Начнем с рассмотрения обоих понятий, подлежащих сопоставлению: жизни в вере, с одной стороны, и цивилизации как поиска ценностей, с другой.

2. Сверхприродное и вера

Приступая к проблемам сверхприродного, важно различать – в то же время их объединяя – две вещи, не вполне друг друга покрывающие, но одна другую предполагающие, а именно сверхприродный *порядок* или тайну веры, с одной стороны, и сверхприродную *жизнь* или жизнь в вере, с другой. Сверхприродная жизнь постижима только внутри сверхприродного порядка, так же, как природная экзистенция, человеческая жизнь постижима только внутри некоторого экзистенциального человеческого порядка, который несет и объемлет единичных индивидуумов, позволяя им осуществлять самих себя как "я-с-другими-в-мире". Иначе говоря, определить и описать жизнь в вере невозможно, если обойти молчанием тайну веры, которая составляет предмет веры и к которой мы верою становимся причастны. Основной закон интенциональности, согласно которому *ноэзис* и *ноэма* соотносительны, действуют во всех областях сознания, в том числе и в области жизни в вере. Когда об этом забывают, неизбежно впадают в отвлеченности, сводят в конце концов предмет веры к отвле-

ченным истинам и воображают, что эти истины могут быть все равно какими, если только их высказывает Бог. Может быть, это и так в отвлеченном порядке: можно мечтать о таком мире, в котором Бог учил бы нас физике, астрономии и народному хозяйству, но приходится задать себе вопрос, был ли бы такой мир еще миром человеческим. Так или иначе, это уже не был бы наш мир, мир конкретного человеческого существования, возведенного Христом в сверхприродное качество. Так часто случавшееся смешение светского и религиозного оттого именно и происходило, что этот закон соотносительности ноэзиса и ноэмы учитывался недостаточно.

Что же такое христианская вера ?

Св. апостол Иоанн выразил это незабвенными и бесконечно насыщенными словами: "И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог" (1 Ин. 4,16). Мы, христиане – и в этом наше отличие от неверующих, – *узнали* тайну Бога-Любви, явленную в Сыне Его и в излиянии Духа, и "доверились ей".

Для христианина, вера это – обоснованное и доверчивое приятие тайны Бога и Его искупительной любви. Следовательно, только это и есть предмет христианской веры, – не вещь, не совокупность каких-либо вещей и не система понятий или отвлеченных истин, а Некто: именно, Сам Бог, *каков Он есть в Себе Самом, каков Он есть и что Он делает для человека.* Это приятие Бога и Его спасительного смотрения относительно человека мы и выражаем в *Символе Веры* и о нем свидетельствуем. Чтобы знать, в Кого и во что мы веруем, словом, чтобы постигнуть *смысл* веры, лучше всего обратиться к Символу Веры.

Согласно ему, тайна веры – это прежде всего и в самом основном – тайна Самого Бога и Его милосердия по отношению к человеку: *"Верую в Бога Отца"*. Бог есть любовь, и эта тайна любви проявляется благодаря Его почину: отсюда возникает идея благодати и безвозмездного милосердия: "В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас", говорит св. Иоанн (1 Ин. 4,10). Но Бог же стоит и в завершении этого почина. Цель спаси-

тельного явления милосердия Божия заключается в том, чтобы родить нас в божественную жизнь и приобщить нас к Его славе, словом, в том, чтобы Ему стать "Богом-для--нас-и-с-нами" – нашей конечной целью, нашей высшей ценностью, нашей предельной возможностью: благодать, говорит св. Августин, имеет то действие, что она делает нас "богоспособными" (*«capaces Dei»*). Движение искупительной любви происходит как бы по кругу: оно идет от Бога и к Нему возвращается, чтобы Бог был "все во всем" (1 Кор. 15,28). Вот почему Бог упоминается и в начале, и в конце *Символа Веры:* "Верую в Бога", "и жизнь будущего века". Жизнь будущего века и есть Бог.

В тайну любви Божией входит затем двойная тайна – Воплощенного Слова и посланничества Духа. Бог через Воплощенное Слово и через дарование освящающего Духа проявляет Себя, сообщает Себя человеку, становится Эммануилом, "Богом-с-нами", нашим Спасителем и Освятителем. В порядке благодати назначение Слова в том, чтобы быть Словом Божиим для нас, быть Тем, Который говорит нам о Боге и являет Его нам, – "Сущий в недре Отчем, Он явил" (Ин. 1,18); назначение же Духа – быть Духом Божиим в нас, быть Тем, Который делает нас способными любить Божией любовью Бога и ближнего: "Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам" (Рим. 5,5).

В религиозную тайну входят также Церковь и общение святых. Церковь составляет часть этой тайны. Вот почему в Символе Веры она упомянута в составе той тайны, в которую мы веруем: "Верую во святую Церковь". Церковь не только община верующих, исторически происшедшая от Христова благовествования, как буддийская община произошла от Будды; она также – учреждение, которое Христос основал на апостолах; в ней продолжает присутствовать воскресший Христос: "Я с вами во все дни до скончания века" (Мф. 28,20); через нее освящающий Дух продолжает и завершает дело Христа. Вот почему Церковь именуется Невестой Слова, Его верной сподвижницей, связанной с Ним узами любви, она – "Скиния Бога с людьми",

новый храм Божий, место святое, где Бог обитает с людьми и люди могут встретить Бога. Церковь это как бы таинство реального присутствия Бога среди Его народа: в ней мы обретаем прощение своих грехов и благодатную жизнь, через которую мы соединимся с Богом навеки.

Приятие Бога в вере, через Христа и по побуждению Духа, есть конструктивный принцип сверхприродного общества, объемлющего не только верующих на земле, но и тех, которые скончались во Господе и участвуют в Его славе: "верую в общение святых". Узы любви, на земле соединявшие их с Богом и со всеми Божиими, не порываются смертью. Святые, утвержденные окончательно в любви Божией, продолжают трудиться на дело спасения, быть нашими заступниками перед Богом. Под углом зрения этой тайны общения святых следует понимать и веру католической Церкви в тайну Девы Марии. Она – первая среди святых, Царица Небесная. И в природном порядке материнство нельзя понимать как простое биологическое явление, но следует воспринимать его в зависимости от экзистенциального человеческого порядка, из которого оно черпает свой смысл; тем более это относится к материнству в лоне тайны Воплощения и происшедшего от него сверхприродного экзистенциального порядка. Избранная Богом быть матерью воплощенного Слова, Мария была поставлена в особую и единственную близость с Богом, соединена с Богом, со Христом и со Святым Духом такими узами благодати, которые дают Ей особое место в домостроительстве спасения. Эта особая, ради спасения рода человеческого, близость Ее к Богу не могла прекратиться с Ее кончиной. Вот почему католическая Церковь верит, что Мария и ныне находится в общении с Богом и с нами, участвуя особым и окончательным образом в славе воскресшего Христа и в Его царственной власти, полнотою которой Он обладает ради освящения Церкви и спасения мира.

Если таковы смысл и содержание религиозной тайны, которую мы принимаем верою, то следует сказать, что она

есть в одно и то же время тайна *откровения, искупления* и *освящения*. Это искупительное откровение божественно вдвойне: оно исходит от Бога и имеет Его же своим предметом, ибо это – тайна *Бога, открывающего Себя*. Оттого это и тайна религиозная по самому своему существу: допущение возможности какого-либо светского откровения, которое превращало бы Бога в соперника ученых, – есть нонсенс.

Эта тайна милосердия Божия превосходит время и объемлет его. В своей глубокой сущности порядок благодати представляет собой невидимую и трансисторическую реальность, но у него есть также и видимый исторический аспект, ибо милосердие Божие по отношению к человечеству проявляется и осуществляется через ряд исторических и видимых событий, тянущийся от сотворения мира до окончательного установления царства Божия вторым и славным пришествием Господа. В центре этой "священной истории" стоит явление Христа, а на вершине жизни Христа – Крест и Воскресение. Все эти события имеют два назначения в искупительном домостроительстве: *открывать* (они являют Бога и Его искупительную волю) и *осуществлять* (они содействуют выполнению спасительной воли Бога и установлению постоянного порядка спасения – сверхприродного экзистенциального порядка).

Наконец, из того, что это сверхприродное домостроительство представляет собой прежде всего дело Бога и осуществляется соизволением Его милосердия, вовсе не следует, что совсем не остается места для человека и его сотрудничества в деле спасения. Но участие человека в спасении мира должно принять совсем особую форму, ни в какой мере не ставшую под вопрос принцип Божиего всемогущества и спасения по Его соизволению: это сотрудничество осуществляется путем нашего согласования с Богом и с Его спасительной волей и нашей покорности перед премудростью Слова и действием Духа. Почин всегда принадлежит Богу, Бог – первый везде, – откуда категория "благоизволения", или "предопределения", и категории "посредничества" и "служения", с которыми мы встреча-

емся всюду, где человек призван сотрудничать с Богом в деле спасения. Эта наша согласованность с Богом и с Его Воплощенным Словом, Иисусом Христом, нашим Спасителем, как раз и называется *верой*. Слово "вера" выражает *ноэтический* акт, *ноэму* которого мы сейчас описали.

Крещением и верой мы вступаем в этот сверхприродный экзистенциальный порядок. Мы рождаемся к новой жизни и одновременно с этим мы призываемся ко все большему участию в тайне жизни Бога и Его искупительной любви. Это сверхприродное возрастание в свою очередь является плодом веры, т.е. нашей все более полной согласованности с Богом и с Его спасительной волей, через нашу самоотдачу премудрости Слова и освящающему Духу.

Вот почему жизнь в вере есть жизнь *богословски добродетельная,* иначе говоря – *личное* общение с Богом *лично,* через Слово и Святого Духа. Но эта "личная структура" выявления веры не только не замыкает нас в самих себе, но напротив раскрывает нас Богу и Его спасительной воле, которая есть универсальная воля всегда и изначально. Этим сказано, что вера, хотя она и затрагивает человека в самых глубинах его личности, вполне развивается лишь в *интерсубъективности* и является конститутивным принципом общины.

Вера есть *сверхприродный дар,* во-первых потому, что она вводит нас полностью в сверхприродный экзистенциальный порядок, именно в порядок Божией спасительной любви, именуемый по этой причине порядком благодати; далее, потому, что вера, как приятие Бога и Его Слова, возможна только, если Бог делает нас внутренне способными к ней. Слово Божие всегда действенно: когда Бог говорит к нам, Он в это же самое время создает в нас возможность слышать Его, так что и в этом смысле вера есть благодать сверхприродная. Этот дарственный и сверхприродный характер веры не исключает того, что она требует от нас *личного* и *свободного* согласия. Жизнь в вере есть как бы диалог с Богом, при котором Бог является

первым и последним собеседником, и вот почему вера зовет к молитве, она только в молитве приобретает свое полное выражение. Эта свобода, содержащаяся в вере, является, как и всякая человеческая свобода, свободой ситуированной и, следовательно, свободой действенной, освобождающейся. То, что большинство христиан были крещены без своего ведома и получили христианское воспитание почти помимо своей воли, не дает основания отрицать этот свободный характер веры. С приятием Бога верою дело обстоит так же, как со всеми нашими аксиологическими суждениями: каждое из них представляет собой призыв свободно открыться к некой ценности, принять ее в наше конкретное существование, возвеличить ее для нас самих и для других.

Поскольку она есть живое отношение к Богу, вера создает установку *доверия* и *верности*. Таков и смысл глагола "веровать в" (*credere in*), сопровождаемого винительным падежом: *"верую в Бога"* (*credo in Deum*). Веровать в кого-либо значит ему доверять, полагаться на него, вникать в его намерения. Как мы недавно сказали, верою мы приемлем Бога и Его любовь к человеку: "Мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее". Вот почему в жизни вера неотделима от любви, любовь же единым порывом приводит к Богу и к ближнему.

Но вера есть также *свет* и содержит в себе *некое познание*. Конечно, тайна Божия ускользает от ясных и точных понятий, и мы не можем полностью представить ее себе. Как говорит св. Фома, мы не можем *"понять"* Бога. Откровение, давая нам Бога к нам грядущего, не упраздняет Его трансцендентности, но еще более подчеркивает ее: в лоне веры Бог остается Совсем-Иным, Всевышним, Несказуемым, Единственным, и приятие Бога верою заключается прежде всего в приятии "путей Божиих, которые не суть пути человеческие". Но равным образом верно и то, что понятие об Откровении разрушилось бы и проповедь благовествования стала бы немыслимой, если бы ему не соответствовало внутри нас никакое познание, выразимое в понятиях и суждениях. Здесь и находится про-

блема выражения тайны веры, иначе говоря – ее догматической формулировки.

Что такое догмат ?

Отметим прежде всего, что слово "догмат" имеет два смысла, которые необходимо тщательно различать. В *светском* и *философском* смысле, оно означает неоправданное и не поддающееся оправданию мнение или утверждение. Его психологическим коррелятом (говоря же феноменологическим языком – коррелятом ноэтическим) является догматизм. Как очень верно говорит Г. Марсель, "догматизм представляет собой скорее установку ума, чем учение; бывает и догматизм критики, склонность догматическим образом исключать догматизм".[16]

Неверующие знают обычно только этот первый смысл слова "догмат". Так, например, Жан Жорес однажды заявил во французском парламенте, в речи, которая осталась знаменитой: "То, что надо охранять прежде всего, что составляет бесценное благо, завоеванное человеком сквозь все предрассудки, страдания и схватки, это – идея, что нет священной истины, т.е. такой истины, полное исследование которой было бы запрещено человеку. Ибо самое великое, что есть в мире, это – свобода духа, недопустимость какой бы то ни было внутренней или внешней силой, каким бы то ни было догматом ограничивать непрестанное усилие и непрестанное искание рода человеческого".[17] Жорес был бы прав, если бы отождествлялись понятия "догмата" и "предрассудка", "священной истины" и истины-табу, "запретной для исследования человеком". Но таков только философский смысл слова "догмат", а не его богословский смысл.[18]

В своем религиозном и богословском значении слово "догмат" обозначает религиозную тайну, составляющую предмет веры, точнее, то познание, которое мы имеем об этой тайне благодаря Откровению, а также *предложение*, выражающее это познание. Ноэтический коррелят его есть не догматизм, а вера. Как мы уже говорили, вера не есть приятие вслепую и она вовсе не воспрещает в дальнейшем

размышлять о реальности, которую она представляет. Наоборот, она этого требует. Сверх того, как отмечает св. Фома, догматическое предложение, служащее выражению тайны веры и интенционально направленное на нее, не является конечным завершением веры; ибо вера есть приобщение к Самому Богу и к Премудрости Слова через догматическое предложение: "Акт веры завершается не в выражаемом, а в самой вещи" *(Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem)*.[19] Таким образом, чтобы веровать в Бога необходимо, конечно, подлинное представление о Нем, но вера не останавливается на этом представлении: через него она приходит к Богу лично. Равно и вера во Христа как воплощенное Слово и Спасителя мира невозможна без некоторого подлинного и достоверного познания той тайны существования и жизни, которую Иисус Назарянин нес в Себе. Именно это познание и выражается в догматических предложениях, через которые мы веруем в Иисуса Христа. То же самое можно сказать и обо всех тайнах христианства.

Говорить, что через догматическую формулировку вера в конце концов приходит к Самому Богу и к Его искупительной любви, значит утверждать еще раз интенциональность свойственной вере установки. Ею подтверждается то, что можно назвать вторым законом интенциональности (считая первым законом соотношение ноэзис – ноэма). Согласно Гуссерлю, интенциональному сознанию свойственно трансцендироваться в имманентность, достигать в конце концов до объекта, через некую материю, «hylè», т.е. через некое имманентное и связанное с представлением "содержание сознания" (каковы, напр., чувственное впечатление, понятие, суждение). С верой дело обстоит так же: догматические формулировки не составляют ее конечный предмет, они в некотором роде оживляются ее интенциональностью и через них душа открывается Самому Богу и таким образом – говоря по-старинному – вера есть *богословская добродетель*.

Но и более того. Что действительно в приложении ко всякой познавательной «hylè», ко всякому предикативному

высказыванию, оказывается действительным и относительно веры. В составе нашего предикативного познания тайн веры необходимо различать в дальнейшем две вещи: с одной стороны, существенное и неизменное ядро, без которого не могло бы быть ни подлинной направленности к религиозной тайне, ни ее правильного выражения: как мы уже говорили, вера в Бога невозможна без подлинного представления о Боге и творении. Но с другой стороны, наш человеческий способ обращаться к тайнам веры всегда содержит в себе некоторую совокупность вторичных и несущественных образных и аффективных элементов, которые могут меняться в зависимости от степени культуры или от культурной среды отдельных верующих. Рассматриваемое в своем существенном сигнификативном ядре представление о Боге в основном одно и то же как у ребенка или у обращенного в христианство примитивного человека, так и у взрослого или даже у богослова: с той и с другой стороны речь идет подлинно об одном и том же Боге, о Боге Иисуса Христа; но не менее очевидно, что вторичные элементы, будь они образного или аффективного порядка, различны с той и с другой стороны. Если ребенок представляет себе Бога с бородой, а негр мыслит славу Божию по образу величия негритянского вождя, то это не затрагивает ни сущности их веры, ни *существенного смысла* того высказывания, посредством которого они свою веру в Бога выражают. Вполне ясно, что в семитской среде, где возникло повествование Бытия, происхождение мира представляли себе в соответствии с теми космогоническими представлениями, которые в этой среде были приняты, но это нисколько не исключает наличия в Библии истинного представления о творении и подлинной веры в Бога Творца.[20] Задача богослова в том именно и заключается, чтобы очистить наше познание религиозной тайны, различая в его составе существенное и случайное.

После этих соображений относительно веры, рассматриваемой с точек зрения ноэматической и ноэтической, перейдем ко второму члену отношения: к цивилизации как поиску ценностей.

3. Смысл и структура цивилизации

Экзистенциальные философские системы показали – и в этом их большая заслуга, – что человек становится человеком, только делая мир человечным, творит себя, только создавая вокруг себя мир цивилизации и культуры, и что, следовательно, человеку присуще ставить вопросы и искать.

Таково, действительно, парадоксальное положение человека как существа воплощенного.

С одной стороны, он постоянно ощущает в себе самом неисчерпаемое желание свободы и освобождения. Он стремится ко все более полному развитию всех своих возможностей и ощущает это развитие как упразднение того состояния зависимости, в котором он как бы замкнут материальным миром (так, первобытный человек не столько владыка материальной природы, сколько ее раб).

Но, с другой стороны, это освобождение может осуществляться только с помощью той же материи. Для человека она представляет собой в одно и то же время и препятствие и опору, – и тюрьму, в которой он находится пленником, и орудие, позволяющее ему освободиться. Даже наименее "материальные", наиболее "внутренние" стороны своей деятельности человек не может развивать без помощи материи: нет науки без лабораторий, нет эстетической жизни без произведений искусства, нет мысли без языка, нет нравственности без нравственного поведения, выражающегося вовне в конкретных поступках, а что касается признания человека человеком, то оно было бы только чувством, лишенным всякой действенности, если бы не объективировалось в достойном человека экономическом, социальном и политическом строе. Словом, чтобы освободиться, мы должны привлечь мир к участию в нашем собственном освобождении. Так, напр., должны привлечь

Так, при научном исследовании мы обращаемся к миру с вопросами, чтобы раскрыть содержащиеся в нем внутренние структуры и возможности; техникой и художественным творчеством мы преобразуем его в местожительство достойное человека; цель экономической, социальной и политической жизни – в улучшении отношений между людьми и в создании ради этого условий существования, более благоприятных для осуществления свобод.

Как видим, понятие цивилизации и культуры переносит нас в ту область, которую Гегель называл миром объективированного духа. Однако, "объективный" дух неотделим от духа "субъективного", т.е. от самой жизни духа, поскольку она есть принцип субъективности. Вот почему в обиходной речи слова "цивилизация" и "культура" – которые мы здесь применяем как синонимы – обозначают то *культуру субъекта,* развитие его различных способностей (в этом смысле говорят о физкультуре, о культуре ума, сердца, эстетического чувства), то *культуру объективную,* т.е. совокупность объективных результатов творчества, которые преобразовывают природу в мир цивилизации и культуры (техника, произведения искусства, письменность и живая речь, законодательство, общественные учреждения и т.д.).

В действительности субъективная культура (культура субъекта) неотделима от культуры объективной (так же как мыслящая мысль неотделима от мысли объективированной). Устанавливающееся между ними соотношение не является суммой слагаемых, это – соотношение диалектическое, при котором одно требует другого и одно на другое влияет. Опять таки, это соотношение – скорее порядка диалога. Чтобы освободиться, человек преобразует мир в мир цивилизации и культуры, а этот последний в свою очередь накладывает на человека свой отпечаток и располагает его освобождаться еще больше или же освобождаться по новым измерениям. Не то, чтобы объективная культура влекла за собой культуру субъективную по причинной сцепленности "в третьем лице", – конечно, нет.

Музеи не создают чувства красоты, и наилучшие трактаты по философии не создают философов автоматически. Так же обстоит дело в социальной и политической жизни. "Что такое законы без нравов ?" – говорит латинская пословица. Никакому строю никогда не удалось вырвать из человеческого сердца эгоизм, и хотя признание человека человеком и предполагает более человечный экономический порядок, оно требует и более сознательно переживаемой любви. Везде, где человек проявляет и осуществляет себя как бытие-в-мире, на первом месте стоит свобода.

Вот почему – и это важно для дальнейшего хода нашего исследования – подлинное раскрепощение человека и человечества предполагает одновременно три основных условия. Прогресс положительной науки и промышленной техники составляет, конечно, основоположное условие, но, как таковое, еще недостаточное. – Необходимо сверх этого более подлинное признание человека человеком: мы понимаем под этим больше уважения к другим, возрастание духа справедливости и братства, объективирующегося в достойных человека установлениях. Без такого уважения к человеческой личности, какою бы она ни была, говоря христианским языком – без любви к ближнему, в силу которой мы любим его ради его самого, власть науки и техники над материей легко можеть стать орудием используемым для порабощения человека человеком. Современные диктатуры не что иное как наука и техника, обернувшиеся против человека и освобождения рода человеческого. – И вот третье условие: воспитание человека. Цель воспитания именно в том, чтобы освободить, гармонически развить и довести до полного расцвета все содержащиеся в человеке возможности, и в особенности то, что есть в нем наиболее высокого и лучшего: его открытость наивысшим и наиболее универсальным ценностям. Без такого воспитания, человек будет оставаться рабом своих страстей, инстинктов, материального комфорта. Повышение заработков рабочего ни к чему не ведет, если он не воспитан так, чтобы хорошо ими пользоваться.

Так как человек завершает себя,только завершая вселенную, – что позволяет называть его "существом трудящимся" по существу, – он является также "существом историческим" и эта историчность неотделима от истории цивилизации.[21] Как говорит Мерло-Понти, "история зиждится на труде", ибо труд не "просто производство богатств, но, в более общем порядке, та деятельность, посредством которой человек проецирует вокруг себя некоторую человеческую среду и подымается за пределы природных данных своей жизни".[22]

Конечно, в истории цивилизации нет строгости диалектической логики концептов, порождающих одни другие, но она и не беспорядочное извержение событий без последовательности, без линий и векторов. Отсюда проблема *смысла истории*. Верно, что путь, которым она идет, совсем не похож на прямую и единую столбовую дорогу. При огромном разнообразии личностей и народов и при многочисленности ценностей, на которые способен человек, история цивилизации представляет бесконечную сложность: существуют цивилизации во *множественном* числе и у каждой из них своя история, причем одна и та же цивилизация может прогрессировать в каком-нибудь одном смысле и регрессировать в другом, смотря по тому, какие ценности в ней выдвигаются вперед и какие оставляются без внимание. Несмотря на все это, есть основание говорить о всемирной истории в единственном числе. И она – не просто сумма историй личностей и народов. Благодаря возрастающему пониманию законов природы и беспрерывному техническому прогрессу мир объединяется все больше, человеческий кругозор постепенно расширяется, отношения между людьми принимают все более и более планетарный характер. Расстояния, прежде разделявшие народы географически и культурно, понемногу сужаются. Уже сейчас мысль о том, что народные массы и обездоленные народы могут со временем приобщиться к благам современной цивилизации, вышла из области утопии и отныне представляется человеческому сознанию как программа, подлежащая осуществлению в сравнительно близком будущем. Ко-

роче говоря, с каждым днем становится, как будто, болѐе близким идеал более подлинного признания человека человеком, благодаря более справедливому распределению земных благ и более действенному участию всех народов в устройстве мирового порядка. По всем этим причинам, можно сказать, что при ее рассмотрении в мировом масштабе история человеческой цивилизации представляет некий смысл.

Само собой разумеется, что историчность, о которой мы сейчас говорили, следует тщательно отличать от священной истории, о которой была речь в предыдущем параграфе. Поэтому и неправильно без дальнейших рассуждений противопоставлять христианское понимание истории ее марксистскому истолкованию, склонность к чему широко распространена в настоящее время. Марксистское понимание истории располагается на светской плоскости, точнее, на плоскости феноменальной экзистенции. А на этой плоскости трудно говорить о христианском понимании вещей: не существует специфически христианского представления о развитии физики, медицины, народного хозяйства или политических режимов. Но для христианина, кроме всего этого,существует еще и "священная история". Правда, она как бы объемлет мирскую историю или, как говорит Ж. Даниэлу: "светская история воспринимается в священную историю".[23] Но это не дает основания говорить, что "всемирная история в истинном смысле этого слова является по существу священной историей"[24] и что "настоящую историю творит христианство".[25] Это – игра на слове "история", о которой говорится так, точно светская история – не настоящая, тогда как термин "история" относится в первую очередь к области мирской жизни и цивилизации.

Для выяснения проблемы, составляющей предмет этой главы – а именно встречи христианства с цивилизацией – особенно важно отметить, что человеческая цивилизация имеет некоторую *структуру* и даже некоторую *иерархию различных секторов ценностей*. Это вызвано тем, что чело-

веческое существование, понимаемое как открытость к ценностям, объемлет, в лоне глобального синтетического единства, разнообразные ценности, порождающие некую иерархию их различных сфер. Конечно, мы здесь не имеем намерения излагать какую-либо философию ценностей или разрабатывать какую-либо их аксиоматику. Ограничимся наиболее существенным. [26]

Первая задача всякой цивилизации – сделать мир более пригодным для жизни в нем, приспособить его к биологическим потребностям человека. Отсюда первая сфера культуры – сфера *жизненных ценностей и жизненных благ*, как жилище, одежда, гигиена, комфорт и т.д. Очевидно, что разнообразная техника порождаемая "фабрикующим разумом" играет первостепенную роль в выработке этих жизненных ценностей.

За этим идет то, что за неимением более удачного термина можно назвать сферой *частных духовных ценностей* или *культурных ценностей* в узком и обычном смысле этого слова. К их числу следует отнести чистую науку, различные проявления искусства и, по крайней мере в некоторой степени и с некоторой точки зрения, экономические и социальные установления, имеющие целью улучшить отношения между людьми, водворить в обществе порядок и мир. [27]

Эта вторая сфера культуры не касается непосредственно биологической жизни человека: в этом смысле, она менее "утилитарна", более "бескорыстна" и этим отличается от предыдущей сферы. Но и от сферы моральных ценностей, к которой мы сейчас перейдем, она отличается тем, что в нее входят только *частные* ценности, относящиеся к *частным* проявлениям духовного существования, тогда как моральное суждение касается ценности личности как *целого*. [28]

Теперь рассмотрим поближе третью сферу – сферу *моральных ценностей*. Не легко дать точное определение того, что с точки зрения феноменологической составляет своеобразие морального поведения. Но все же в общем можно сказать, что с моральной точки зрения наше пове-

дение должно признаваться хорошим или дурным в зависимости от того, насколько оно представляется *конкретным и действенным признанием достоинства человеческой личности,*[29] или, если угодно, *ценности личности как целого.* Человека и называют "личностью" оттого, что он себе самому представляется неким "для-себя", некоторой *самоцелью,* существующей ради себя.[30] Вот почему есть вечная истина в кантовском утверждении примата человеческой личности. Как известно, Кант считал это утверждение высшей аксиомой всякой этики: "Поступай так, чтобы обращаться с человечеством, и в твоем лице, и в лице другого не как со средством, а как с целью".

В это конкретное и действенное признание ценности личности как неотчуждаемого достоинства, как цели-в-себе, входит далее признание и укрепление некоторого числа *ценностей, до такой степени связанных с развитием человеческой личности, что их судьба неотделима от судьбы этой последней.* Это и не удивительно: они в некотором роде участвуют в образовании личности. Оттого именно, что человек способен ценить их, испытывать их и к этим ценностям стремиться, он и представляется себе самому человеком, т.е. существом возвышающимся над животным миром и ощущающим свое существование как содействующее образованию некоторого "для-себя" или некоторого "я". Следовательно, поддержание и развитие чувства этих ценностей равносильно поддержанию и развитию уважения к личности, и, напротив, пренебрежение этими ценностями равносильно старанию угасить смысл человека в мире. Этим объясняется, что внимание, уделяемое этим ценностям, обычно и спонтанно считается признаком морального уровня данной цивилизации.

Среди этих ценностей надо указать прежде всего *уважение к жизни и смерти* – что и разумеется само собой. Оттого, что человек есть личность, он ощущает свою жизнь именно *своей* и в нем спонтанно встает вопрос: чего стоит *моя* жизнь *в конечном итоге* ? что должен я сделать *в конечном итоге* с *моей* жизнью ? Этого вопроса животное

неспособно себе ставить, потому что у него нет ощущения существования как *своего*, т.е. как глобального синтетического единства, содействующего образованию "*я*": животное живет в чувственном опыте настоящего момента, оно неспособно охватывать свое существование как нечто целое и задавать себе вопрос о смысле этого целого. По этой же причине смерть ничего не означает для животного, тогда как для человека она спонтанно приобретает смысл, причем этот смысл близок к священному. Как мы писали выше: "в страхе перед лицом смерти, я чувствую себя поставленным перед моей собственной ответственностью и внезапно отдаю себе отчет в том, что вопрос о смысле моей жизни решат в конечном итоге не события в мире, не мои удачи или неудачи, а то, что со своею жизнью сделал или сделаю *я*: перед лицом смерти я как бы наедине с самим собой, и в этом одиночестве я воспринимаю себя как целое".[31]

Отсюда явствует для гуманизма, поскольку он считается с человеческой личностью, значение уважения к жизни и смерти. Это настолько элементарно, что может показаться излишним это подчеркивать. Однако, даже и уважение к жизни и ощущение смерти могут атрофироваться. Невыразимые зверства, массовые убийства и самоубийства, все эти ужасы, которые мы видели во время последней войны, могут, правда, казаться результатом войны как таковой, – но они указывают и на ослабление самого чувства жизни, элементарнейшего уважения к человеческой личности.

Другая ценность, неотделимая от уважения к личности, это – *любовь к истине*, одной из особых форм которой является искренность. Над животным миром человек возвышается, помимо прочего, и потому, что он способен отличать истинное от ложного, знание от невежества, рассудительное личное суждение от того, что Хайдеггер вполне справедливо называет "повседневной болтовней" анонимного «*Man*» ("говорят, что..."). Вот почему истина и искренность спонтанно представляются человеческому сознанию в ореоле чего-то священного. Наша природа возмущается, когда мы узнаем, что истина попрана или обре-

чена оставаться под спудом, словно покушение на истину равносильно преступлению, оскорбляющему само достоинстве человеческой личности. Есть немалая истина в приведенных выше словах Жореса: "Самое великое, что есть в мире, это – свобода духа, недопустимость какой бы то ни было внутренней или внешней силой, каким бы то ни было догматом ограничивать непрестанное усилие и непрестанное искание рода человеческого".[32] Еще раз, это столь очевидно, что прямо не отрицается никем, – настолько чувство истины считается всеми первым элементом нравственности. И все же, нельзя отрицать, что в нашем современном мире уважение к истине подвергается большим опасностям. То, что называется демагогией и диктатурой, и есть в действительности царство лжи, клеветы и обмана. Вот почему демагогия и диктатура так близки друг другу и всегда в истории выступают союзницами: загипнотизировать массы – лучший способ подчинить их себе и обратить в рабство.

Третья моральная ценность – это *любовь*, в смысле, который этому слову давали средневековые философы. Любовь в высоком значении слова – это тот подход человека к другому, при котором он с другим обращается как с личностью, как с другим "я", как с целью-в-себе. Прежние мыслители совершенно правильно называли это «*amor benevolentiae*» (*любовью благоволения*, благожелательства): желать другому блага ради него самого, потому что и он также есть личность, цель-в-себе. Оттого-то настоящая любовь *бескорыстна, безусловна* и *верна*. В зависимости от ситуаций, при которых она воплощается, она может принимать разнообразные формы и получать различные наименования. Но как ни называть ее – дружбой, супружеской верностью, заботой родителей о детях, милосердием и т.д., – ее сущность везде одна и та же: она обращена к личности как таковой, ради нее самой. Между тем, наша цивилизация и в этом отношении тяжко больна. Святость семьи, супружеской верности, полового целомудрия и т.д. настолько осмеяны литературой и кинематографом, что чувство подлинной любви от этого атрофируется. Чувство

любви есть само чувство личности, отказ обращаться с другим – будь он того же пола или нет – как с орудием эгоистического удовольствия, как с вещью, от которой отделываются, когда перестают считать ее полезной. Как превосходно показал Г. Марсель, верность и любовь – нераздельные чувства. Цивилизация, проявляющая свою неспособность поддерживать их живыми в человеческих сердцах, свидетельствует об упадке гуманизма.

Чувство *свободы* и уважение к ней также связаны с признанием личности, ибо свобода составляет сущность человека. Однако, понимание истинной свободы и подлинного освобождения – вещь весьма хрупкая и, опять таки, современный мир нередко производит впечатление, что он больше не понимает значения слов, когда говорит о свободе и раскрепощении. Свободу смешивают с произволом, раскрепощение с распущенностью. Подлинная свобода – та, которая раскрепощает действительно, потому что освобождает то, что есть лучшего в человеке, – заключается не в том, чтобы делать что угодно, слепо следовать своим страстям и слагать с себя бремя всех забот и всякой ответственности, неотделимых от подлинной экзистенции. Действовать свободно значит – действовать зная, что делаешь и почему делаешь, значит – вносить смысл в свою жизнь и отвечать за него. Наши поступки приобретают смысл тем, что они воплощают некоторые ценности и содействуют установлению царства ценностей в мире. Свобода всегда сочетается с ценностью. Тем самым истинная свобода не только не противоречит понятию долга, но, напротив, находит в нем свое высшее выражение.

Образование *общества подлинно человечного* и достойного человека также необходимо для полного развития человеческой личности. Действительно, человек есть существо общественное, и не только потому, что он биологически связан со всем человечеством узами плоти и крови, но и потому, что он есть дух. Его открытость к наиболее высоким, наиболее духовным ценностям дает ему направленность к другим и обязывает его жить в обществе. Самые высокие ценности являются вместе с тем и самыми

универсальными, они трансиндивидуальны по самому своему существу. Как говорил Ле Сенн, ценность "заразительна", она требует быть сообщенной: ученый, приберегающий свою науку для себя одного, не любит науки и погрешает против истины, так же, как художник, занимающийся своим искусством только в эгоистических целях, не знает подлинной эстетической радости.[33] Рожденный открытым к универсальным и трансиндивидуальным ценностям, человек поэтому создан для того, чтобы жить с другими и составлять с ними общество. Теперь ясно, что человеческое общество, чтобы быть достойным человека и осуществлять подлинное признание человека человеком, должно отражать в своих учреждениях и в своем законодательстве заботу о человеческой личности и уважение ко всем тем ценностям, которые необходимы для ее полного развития. Иначе говоря, оно может быть подлинно человечным только, если оно опирается на нравственную основу, т.е., по выражению Папы Пия XII, на "истину, справедливость и любовь".[34]

Это краткое описание моральной сферы, которую мы назвали третьей сферой культуры, не претендует на полноту. Запомним только, что моральная сфера отличается от предыдущих тем, что она направлена непосредственно на признание достоинства личности, которая является ценностью особого рода, несоизмеримой ни с какими частными ценностями, биологического ли они или даже духовного порядка. Заметим теперь, что моральная сфера отличается также и от сферы *религиозной,* которую, для удобства нашего изложения, мы назовем четвертой сферой, хотя она в некотором смысле и выводит нас за пределы мира цивилизации, так как раскрывает нас к трансцендентному, к тому, что по ту сторону мира.

Точно провести границы, разделяющие религиозное и моральное, конечно, не легко, в виду влияния, которое религиозные представления оказывают на моральную жизнь. Все же ошибочно смешивать эти две области и думать, что моральное чувство возможно только, исходя из сознательно

выраженной веры в Бога. Существуют искренние неверующие, наделенные высокой моральной честностью и движимые чрезвычайно живой любовью к человечеству. В этом нет впрочем ничего удивительного. Понятие долга, чувство достоинства личности, а равно и ощущение ценностей, содействующих ее образованию, включены в самый опыт нашего существования как целого, как "я", и вот почему они, можно сказать, у нас врождены. Хотя многие и считают их показателями бытия Божия и принимают их за исходную точку доказательства этого бытия, их все же нельзя смешивать с *прямым* утверждением бытия Божия или с верой в Бога.[35]

Для религии характерно то, что она ищет общения с Абсолютом, с предельным и трансцендентным началом всего сущего. Как говорит Ле Сенн, религия это тот "подход, которому присуще искать в самых глубинах души все большего участия в первичной энергии вещей, испрашивать у любви нашего отождествления с глубинным великодушием Духа, словом – побуждать нас к творчеству, беспрестанно возобновляя и развивая наше единение с изначальным динамизмом всего сущего".[36] Это определение высочайшим образом соответствует религии Христа, ибо христианская вера позволяет нам участвовать (в обоих смыслах: *"иметь участие"* и *"принимать участие"*) в любви Самого Бога, утверждаемой как трансцендентное и имманентное начало всего сотворенного: "Мы уверовали в любовь, которую имеет к нам Бог". Жизнь по благодати, как мы уже говорили, есть дело Духа Божия в нас, она делает нас способными любить Бога любовью Божией и побуждает нас в Боге любить ближнего.

Но этим же самым религия, как открытость к Трансцендентному, в известном смысле выводит нас за пределы мира цивилизации и культуры: этот мир относится непосредственно к нашей экзистенции как бытию-в-мире, он вытекает из присущей нам необходимости "подняться выше пределов природных данных жизни" и проецировать вокруг нас некую "человеческую среду".[37] Правда, религия может выражаться и действиями и произведениями внешнего

творчества (книгами, памятниками, произведениями искусства). Более того, она не представляется какой-то реальностью, наложенной извне на наше бытие-в-мире, но именно она позволяет нам общение с "изначальным динамизмом всего сущего" и дает предельный и конечный смысл нашему существованию, окончательный ответ на вопрос: чего стоит жизнь в конечном итоге ? Вот почему религия, как будет сказано ниже, имеет свое естественное продолжение в определенной морали. По всем этим причинам религия не может не отражаться в цивилизации, и в этом смысле она образует одну из сфер культуры, наряду с другими, и над ними, объемля их все. Но, рассматриваемая в своей глубинной сущности и в своей особой направленности, она возвышается над цивилизацией, потому что ее цель не в том, чтобы *приблизить к нам мир и освоить его нам,* но в том, чтобы нас *приблизить к Богу и освоить нас с Ним,* стоящим вне мира. Здесь и коренится столь спонтанное – и притом столь важное для занимающей нас темы – различие между *мирским* и *религиозным.* Различие это – не пустое слово, оно представляет собою неустранимое последствие постоянного наличия в человеческом существовании двух основных и изначальных интенций, сообщающих ему два расходящихся направления: экзистенции как *бытия-в-мире,* с одной стороны, и, с другой стороны, той же экзистенции как *открытости к Трансцендентному,* как *бытия-для-Бога.* Следует признать также одной из заслуг феноменологии, что она показала, что расходящимся интенциям соответствуют по необходимости миры различных значений и ценностей.

Прежде чем закончить это рассмотрение понятия цивилизации, остается сказать несколько слов о взаимоотношениях, действующих между вкратце нами рассмотренными различными сферами смысла и ценностей.

Эти взаимоотношения совсем не просты. Прежде всего, каждая из указанных сфер проявляет некоторую *автономность* по отношению к другим, обладает своей особой жизнью, развивается в ей присущих ритмах. Одна из основных

характеристик ценности и есть именно то, что она имеет свою особую консистенцию и до известной степени представляется абсолютной: всякой ценности свойственно цениться как таковой, быть благом в себе. Если в дальнейшем она и может быть использована как средство для какой-либо цели, то прежде всего потому, что она есть ценность в себе. Этот автономный характер приводит к тому, что различные сферы культуры развиваются, по крайней мере до некоторой степени, независимо одни от других. Можно быть превосходным врачом и не проявлять никакого вкуса в вопросах искусства. Эйнштейн был неверующим,а де-Брой – католик: научная ценность того и другого не меняется от этого нисколько. Существуют цивилизации, обладающие еще только зачатками техники, но наделенные чрезвычайно развитым моральным и художественным чувством. Бывает и наоборот.

Но хотя различные сферы культуры и автономны, они тем не менее не представляются мирами лишь соседствующими и разделенными на подобие островов. Автономность ценностей не означает того, что человеческая экзистенция, открытая к ценностям, должна рассматриваться как некая сумма беспорядочных и бессвязных аксиологических суждений или опытов. С ценностью дело обстоит так же как с истиной: все разнообразие нашего поведения, вызываемого нашими влечениями, образует органическое единство, оно *проявляет* единство человека как существующего *для-себя*, ради себя самого, а это значит, что в одно и то же время оно и раскрывает это единство и содействует его осуществлению и развитию. Вот почему различные проявления влечений, направленные на достижение ценностей и служащие человеку к осуществлению себя самого с помощью мира, выявляют также некоторую *взаимозависимость* и нуждаются одни в других для своего развития. Хотя искусство и отличается от техники по самому своему существу, оно все же не может обходиться без некоторой техники, и улучшенная техника может даже порождать новые формы художественного творчества. Нравственность не зависит от прогресса науки и промышленности,

но наука и промышленная техника могут и должны ей служить: так, более подлинное признание человека человеком, осуществляемое благодаря большей справедливости и большему всемирному братству между людьми и народами, предполагает цветущее народное хозяйство, и следовательно, чрезвычайно развитую технику.

Эта взаимозависимость различных сфер ценностей крайне сложна. В особенности важно отметить, что она действует не в одном единственном направлении, в силу необходимости согласоваться с автономностью отдельных ценностей. Данная ценность может играть в отношении другой ценности роль и *препятствия* и *орудия*. Технический прогресс может быть поставлен на служение нравственности и религии, но он может и вредить развитию нравственной и религиозной жизни. Пауперизм всегда считался источником многих пороков, но слишком много комфорта и слишком легкая жизнь, обеспечиваемые успехами машинизации, порождают лень и грозят усыпить наиболее отличительные человеческие способности. Некоторая техника необходима для художественного творчества, но художник может стать и рабом своей техники. Для философской жизни необходимы книги, но все мы знаем, что избыток печатных произведений грозит убить личное мышление и привести к умиранию философии. Эти замечания важны для изучения встречи веры с цивилизацией и для того, чтобы уточнить значение аксиомы: "благодать не разрушает естества, но завершает его".

4. Встреча веры и цивилизации

Вернемся теперь к вопросу, составляющему основной предмет этой последней нашей главы. Как мы сказали, у современных мыслителей весьма распространена та мысль, что христианство, по крайней мере как догмат и как Церковь, принадлежит прошлому, что оно не подходит нынеш-

нему миру, в котором господствуют сознание историчности и автономность искания. Христианская вера, предлагая нам богооткровенную и неизменную мораль, будто бы уменьшает нашу способность делать наше человеческое дело. Отсюда вопрос: верно ли, что вера в сверхприродное Откровение ослабляет в нас сознание назначения человека и смысла истории ?

Отметим, что этот вопрос интересен не только потому, что он и поныне является источником бесконечных недоразумений между верующими и неверующими, но и в особенности потому, что для христианина он представляет положительную задачу, значение и важность которой христианин не может умалять безнаказанно. В самом деле, существует земное призвание христианства, поскольку христианская вера есть свет для человека и дает человеческой жизни ее глубинный и конечный смысл. Развоплощенное христианство – это христианство неудавшееся. Более того, если христиане отходят от мира, этот последний легко оказывается препятствием для дела Церкви. Как очень верно сказал кардинал Сюар, "в XX веке величайшей ошибкой христиан было бы оставить мир созидаться и объединяться без них".[38]

Но эта важная задача – воплощение христианской веры в современном мире – представляется вместе с тем и трудной и сложной. Мы уже не в Средневековье и возврат к Средневековью был бы исторической бессмыслицей. Средневековье сложилось под знаком того, что обычно называют "христианским миром", т.е. "социологического согласования светской власти и власти религиозной".[39] "До эпохи возрождения, – говорит Пиренн, – умственная история Европы представляет собой всего лишь главу в истории Церкви (и приблизительно то же самое можно сказать и о социальной и политической истории). Светской мысли так мало, что даже те, кто борется с Церковью, целиком ею доминируются и думают только о ее преобразовании".[40] Современный мир, напротив, – "мир мирской", т.е. такой мир, в котором мирянин осознал себя самого и автономность своей области, – мир организованный "под знаком двойственности".[41]

Итак, осуществить синтез религиозного и светского, который не может быть результатом простого сложения и еще того меньше смешением этих двух областей, есть дело трудное. Не так просто жить, устремив взор к небесам и в то же время сохраняя живое ощущение земного и истории. Как мы сказали выше, существует такой способ ссылаться на Откровение, который равносилен надругательству над ним, потому что смешивает священную мудрость с мирским знанием и словно превращает Бога в соперника ученых; есть также такой способ прибегать к Богу и мечтать о небесах, который может превратить веру в постыдный предлог, позволяющий избегать неприятностей, связанных со строительством лучшего мира, более благоприятного для раскрепощения масс.

Смешение светского и религиозного, и в еще большей степени злоупотребление религиозным в защиту светских интересов есть самое опасное и самое коварное из всех разнообразных искушений, угрожающих христианской жизни. Отсюда и весь соблазн известного социального консерватизма, столько раз уже осуждавшегося Церковью и нанесшего, как всем известно, огромный вред сиянию веры.

Итак, на вопрос, совместима ли сверхприродная вера со свободой умственого искания, недостаточно ответить, что совместимость эта несомненна по причине исхождения всякой истины и всякой ценности в конечном итоге от Бога, Первоисточника всего истинного и благого. Ясно, что в онтологическом порядке Бог есть первооснова истины и ценности. Но только мы не заключены в Боге. Существует план *quoad se* (в отношении себя) и план *quoad nos* (в отношении нас). Проблема, которую нам ставит современный мир, есть прежде всего проблема *практическая* и к *нам* относящаяся: дело в том, чтобы в нас и в нашем мире осуществить синтез истин и гармонию ценностей.

Иначе говоря, с согласованием веры и свободы искания дело обстоит так же как с согласованием науки и философии. Для того, чтобы показать с полной ясностью его

возможность, и еще более для того, чтобы его осуществить, недостаточно сказать, что научное знание и философская истина коренятся оба в конечном итоге в единстве божественной Истины, – надо еще рассмотреть внутреннее содержание как положительной науки, так и философской рефлексии, определить тип рациональности, присущий той и другой, и показать, что та и другая представляют собой проявления одного и того же *Cogito*, будучи не чем иным как различными и необходимо-возможными формами действия изначальной познавательной интенции, движущей этим *Cogito*. Дело обстоит так же с проблемой встречи веры и свободного искания или, если угодно, установления в нас связи между религиозным и мирским – ибо сейчас речь у нас идет именно об этом. Чтобы осветить и осуществить эту связь, нужно прежде всего никогда не терять из виду содержание и смысл относящихся к ней терминов, и вот почему мы посвятили предыдущие параграфы рассмотрению этих терминов. Синтез христианской веры и цивилизации как поиск ценностей предполагает для своего осуществления неустанную верность сущности и изначальному смыслу вещей. Вере нечего бояться ни науки, ни философии, ни развивающейся цивилизации, пока эти последние придерживаются своих собственных границ, и обратно, ни науке, ни философии, ни цивилизации нечего бояться веры, когда она применяется во всей ее подлинности и чистоте. Как сказал однажды Э. Мунье: "чтобы пробить эту стену недоразумений, заглушающую ... христианское благовествование, следовало бы не придумывать какие-либо чудесные новшества, но обрести само христианство – вернуть Слову его пронзающую наготу".[42] Синтез веры и цивилизации должен быть плодом беспрестанного "возврата к истокам" и веры и цивилизации, все время возобновляющегося возврата к их принципам и первоисточникам. Это и остается нам показать на основе предыдущего.

Выше мы показали, что различие между мирским и религиозным – так же как и возможность их объединения –

входят в самую структуру человеческого существования. Это различие, имеющее основоположное значение для занимающей нас проблемы, есть одно из следствий того, что человек существует по образу воплощенного духа, призванного осуществить себя в этом мире, хотя и не ограниченного одним только этим миром.

Как мы говорили, человек завершает себя, лишь завершая вселенную, лишь проецируя вокруг себя некоторую человеческую среду, мир цивилизации и культуры.

Однако, человек не есть попросту и в чистом виде "бытие-в-мире". Для него мир цивилизации и культуры еще не есть все и не исчерпывает всех возможностей, содержащихся в той экзистенциальной открытости, которая определяет его как человека. У человеческого существования есть также религиозное измерение, возможность открыться к Трансцендентному: по очень верному выражению св. Фомы, уже в лоне самой человеческой природы есть желание Бога. Благодать и вера как раз и актуализируют и исполняют это ожидание Бога, превосходящим всякое ожидание образом.

Из сказанного нами сейчас вытекают два вывода, имеющие решающее значение для проблемы встречи веры с цивилизацией.

1) Религиозное измерение нашего существования не является простым продолжением его светского измерения. Мир светских вещей существует, потому что, существуя по образу воплощенного духа, мы, чтобы освободиться, должны приобщить мир к своему освобождению, сделать его более близким нам и более "своим". Бог же не принадлежит к этому миру, он не есть и сумма вещей, составляющих этот мир. Он – Трансцендентный, Потусторонний, Совсем-Иной. Сверхприродный порядок, в который мы вступаем через веру, не упраздняет этой трансцендентности: христианская вера характеризуется именно тем, что это – вера в трансцендентного Бога, Который соизволением Своего милосердия и ничуть не умаляя Своей транс-

цендентности становится Богом-для-нас, нашей конечной целью, конечным смыслом нашего существования. Как мы говорили, сверхприродный порядок или порядок веры это – порядок Бога, Который *Себя* открывает, *Себя* проявляет, *Себя* сообщает грешному человечеству воплощенным Словом и излиянием Святого Духа. Вот почему христианское Откровение *религиозно* по существу: *оно исходит от Бога и имеет Бога своим предметом.* Христианская тайна, к которой мы приобщаемся верою, есть тайна *религиозная* – сама тайна Бога и Его милосердия к человеку. Конечно, эта тайна охватывает также и человека, и сверхприродное Откровение проливает нам свет и на него, – но оно касается человека в его отношениях с Богом, постольку, поскольку его жизнь имеет смысл перед Богом. То, что Папа Лев XIII, в энциклике *Providentissimus*, говорил о Библии, приложимо ко всему домостроительству христианского Откровения: "В намерения священных писателей, или точнее – по слову святого Августина – Духа Божия, говорившего их устами, не входило учить людей тем вещам, которые никому не должны служить для спасения, а именно внутреннему строению видимых вещей *(intimam adspectabilium rerum constitutionem)*". В этом же смысле Папа Пий XII писал в своей энциклике *Divino Afflante Spiritu* от 30 сентября 1943 г.: "Священное Писание научает нас *вещам божественным,* пользуясь обычной человеческой речью".[43]

Между тем, светским науке и цивилизации свойственно, как таковым, *утверждать нас в мире и осваивать нам этот мир,* а не направлять нас к Богу и вводить нас в общение с Ним, что мы и показали выше. Вот почему прогресс науки и цивилизации никогда не будет в состоянии удовлетворить религиозную потребность или устранить ее, и обратно, нет ни малейшей опасности, что религиозная вера, когда она переживается во всей ее чистоте, станет мешать делу человечества, ищущего цивилизации и культуры. Мысль, что настанет день, когда благодаря науке религия станет ненужной, была великим самообманом О. Конта, так же, как ошибкой Маркса было утверждение, что коммунистическая организация общества сама собой при-

ведет к исчезновению религиозной потребности. Религиозное измерение нашего существования находится не в продолжении его мирского измерения, – оно не эпифеномен и не сублимация этого последнего, но исходит из иной интенции, из иного источника и обладает своей особой жизнью.

Вот почему богословская аксиома: "благодать не разрушает естества, но завершает его" требует уточнения во избежание возможных недоразумений. Она не означает, что христианин как таковой в светской области оказывается в особо благоприятном положении, не означает и того, что неверующий непременно должен быть плохим ученым, посредственным врачом или неудачным экономистом. Термин "естество" многозначен, потому что человеческое естество по своей открытости к ценностям представляет разнообразие возможностей и способностей.

Как таковая, христианская вера не просвещает и не совершенствует мирскую жизнь христианина: она делает его способным принять Бога и дает ему любовь к Богу и к ближнему. Тем самым она, как мы сейчас увидим, оздоровляет, очищает и возвышает его моральную жизнь. На светскую историю мира христианство влияет посредством христианской морали.[44]

2) Это различие религиозного и светского не означает наличия двух экзистенций совершенно разделенных, или параллельных, или расположенных одна над другой. В порядке благодати, Бог становится Богом-для-нас, нашей конечной целью, нашей высшей ценностью, конечным смыслом нашей жизни. Тем самым, вера представляется как ответ, не теоретический и отвлеченный, но экзистенциальный и конкретный, на вопрос экзистенциальный по преимуществу: вопрос о конечном значении существования, о его смысле как *целого*, как того, что затрагивает "я", личность. Вот почему жизнь в вере, раскрывая нас к Трансцендентному, тем самым действует на наше "я" в самой глубокой экзистенциальной сфере, наиболее *центральной*

и наиболее *объемлющей*, той, которую мыслители прежних времен называли "центром души, где обитает Бог". Из этого следует, что жизнь в вере снова воспринимает в себя сферу светской и исторической экзистенции. Она воспринимает ее, придавая ей *новый* смысл, *новое* измерение и, следовательно, не ущербляя ни особого содержания уже ранее существовавших светских сфер, ни присущей им особой исторической структуры. Этот синтез веры и мирского в лоне конкретной человеческой экзистенции осуществляется через посредство *христианской морали*.

Жизнь в вере, как мы говорили, есть собственно жизнь что называется богословски добродетельная, она есть общение с Богом, приводящее к Богу лично. И эта богословски добродетельная жизнь не может не порождать определенную мораль (говоря богословским языком: богословские добродетели вера, надежда и любовь по необходимости имеют свое продолжение в нравственных добродетелях, сверхприродно преображенных).

Действительно, возникновение человеческой личности в лоне мироздания не представляется христианам, в отличие от атеистических экзистенциалистов, "событием абсолютным" или "онтологическим", необъяснимым и ничем не оправдываемым.[45] Под углом зрения христианства, человеческая экзистенция оправдана уже в своих самых глубоких корнях, она имеет коренной и неустранимый смысл, который она получает не от нас, а от Бога: тот именно смысл, что *Бог нас любит*. Задача христианина – ибо вера есть личное приятие Бога и Его любви к человеку – заключается в том, чтобы *свободно воспринять этот конечный смысл жизни*, осуществлять его в своем повседневном поведении, развивать его для себя и для других. Иными словами, христианская вера, чтобы быть подлинной и переживаемой, должна раскрываться в определенной морали. Соделанный чадом Божиим, христианин должен жить как чадо Божие, он должен приобщиться к Божиему смотрению о человечестве, любить Бога превыше всего и любить ближнего своего Божией любовью и по примеру Бога, т.е. не взирая на лица. "Будьте совершенны, как совершен

Отец ваш небесный", Который "повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных" (Мф. 5. 48,45). Коротко говоря, христианство не только благовествование о сверхприродном спасении, но и определенная мораль; и эта мораль по самому своему принципу есть *мораль любви* в самом высоком значении этого слова.

Будучи моралью любви, христианство есть мораль *личности*, сосредоточенная на бесконечно высоком представлении о человеке. Под углом зрения евангельского благовествования, достоинство человеческой личности приобретает блеск, ранее небывалый в истории цивилизаций. По христианскому взгляду величие человека происходит от того, что Бог его любит и жизнь его имеет смысл перед Богом. Христианская вера не только не умаляет своеобразия и единственности человеческой личности, а увенчивает ее окончательно, и потому именно, что зовет нас к личному и нерушимому общению с личным и вечным Богом. В этом превосходство христианства над атеистическими идеологиями, которые, что бы ни говорилось, не безопасны для гуманизма. Ибо, если Бога нет и человек не создан для Бога, то чем же оказывается человек *в конечном итоге* ? Частицей вселенной, эфемерным моментом в космической эволюции, горсточкой электронов, которая будет расщеплена смертью. Отсюда один только шаг до того, чтобы обращаться с человеком как с простым скоплением электронов, как с вещью среди вещей, – хотя этот шаг и не неизбежен, ибо у многих чувство человеческого достоинства слишком развито, чтобы когда-либо его совершить. "Если Бога нет, – писал Достоевский, – то все позволено". Слишком правильно, к сожалению, замечание кардинала Сальежа: "материалистические учения развивают вкус к силе, насилию ... Неверие в конце концов ведет к одичанию человека".[46]

Конечно, христианская мораль есть мораль *богооткровенная*, укорененная в *христианском догмате*. Но совсем неправильно истолковывать "христианское Откровение" и

"христианский догмат" с выводом, что это – мораль "замкнутая", статическая и противостоящая прогрессу. Термин "догмат" не синоним "догматизма", он означает в конечном итоге саму тайну любви Божией к человеку. "Мораль, необходимость которой и влечение к которой испытывает (современный человек), это жизненная мораль", пишет М. Ламбилльотт в приведенном выше тексте.[47] Христианская мораль есть мораль в высшей степени жизненная, потому именно, что ее корни – в общении человека с Богом, которое дается нам благодатью и верой, и по своему внутреннему принципу это мораль любви: "возлюби ближнего твоего как самого себя". А разве есть более динамичный, более изобретательный, более творческий этический принцип, чем любовь ? По этой же причине христианская мораль не есть и мораль отрицательная, составленная из одних запретов. Действительно, – можно ли представить себе что-либо менее отрицательное, чем любовь? Христианская этика справедливости, например, не сводится всего только к "не укради", в нее входит обязанность беспрестанно улучшать, а в случае надобности пересоздавать порядок имущественных отношений, постоянно приспособляя его к ходу экономической и культурной жизни. Поэтому христианская мораль, правильно понятая, не имеет ничего общего с каким-нибудь сводом застывших правил, который остается только применять извне подобно эталонам в физике или в геометрии. Ее образует упорядоченная совокупность *аксиологических суждений,* в центре которой стоит призвание неотчуждаемого достоинства человеческой личности. Как всякое конкретное и действенное аксиологическое суждение, нравственная жизнь христианина представляет динамичную установку души, или, говоря по-старинному, органическую совокупность *"добродетелей",* вдохновляющих на действие и создающих те или иные конкретные формы поведения в зависимости от положения, которое человек "здесь и сейчас" занимает в мире. Так как она представляет собою мораль *добродетелей,* можно сказать, что христианская мораль больше всякой иной есть изобретательность, творчество, выбор.[48]

Однако нравственный выбор не может быть произвольным и пустым: это выбор "добродетельный", т.е. вдохновляемый, направляемый, а следовательно и нормируемый добродетелями. В первооснове и в глубине нравственного христианского выбора имеется устойчивое и неизменное ядро, а именно, всегдашнее и действенное признание высокого достоинства каждой человеческой личности, полагаемой не только как цель-в-себе, существующая ради себя самой, но и как чадо Божие, Богом любимое и призванное обладать Богом. Христианство требует от христиан, чтобы это действенное признание, эта *постоянная и активная забота о личности* и *обо всем необходимом для развития личности* были душой их жизни, неиссякаемым вдохновляющим началом их действий, *правилом* всего их поведения всегда и везде. Отсюда *универсальность* и *неизменность* великих принципов христианской морали, выраженных уже в Десяти Заповедях. Однако нелепо было бы утверждать, что наличие в христианской этике универсальных и вневременных принципов превращает христианство в мораль ленивую и замкнутую, не оставляющую никакого места для изобретательности и выбора. Универсальные принципы морали всего только выражают в плане объективированной мысли универсальность, постоянство и бескомпромисность христианской любви, которая и является в конечном итоге душой и нормирующей силой христианской жизни, ее основным требованием, ее начальной, всегдашней и конечной направленностью, словом – *ее смыслом*. Конечно, этот смысл, собственно говоря, не изобретается христианином, ибо исходит от Бога и от Божиих смотрений о человеке. Задача христианина в том, чтобы свободно *воспринять* этот смысл, *воплотить* его в своем повседневном поведении, *выдвигать* его везде и всегда, словом, говоря языком современной философии, "заново изобретать" его каждый момент, "здесь и сейчас", для того, чтобы, в меру возможного, установить в мире царство любви.

Желая показать предполагаемое превосходство экзистенциальной морали (являющейся по его утверждению моралью выбора и изобретательности) над моралью христиан-

ской (которую он считает, как и все остальные морали, "замкнутой", "вписанной" или "априорной"), Сартр, в широко известном тексте, рассказывает, как во время войны один из его учеников пришел к нему за советом. "Этот молодой человек, – пишет он, – стоял в тот момент перед выбором: уехать в Англию и поступить в Свободные Французские Силы ... или остаться при своей матери и помагать ей жить". "У меня, – заявляет Сартр, – мог быть только один ответ: вы свободны, выбирайте, ваше дело – изобретать. Никая общая мораль не может вам указать, что надо делать".[50] Нет надобности говорить, что этот пример не доказывает ровно ничего, только пускает пыль в глаза. В самом деле, не иначе ответил бы и католический моралист. Он сказал бы: "уехать в Англию – дело хорошее и добродетельное, равно как и остаться при вашей матери и помогать ей жить. Ваше дело – выбрать с полной ответственностью и действовать, зная то, что вы делаете, и почему". "Люби, и делай что хочешь", – говорил св. Августин. Но только Сартр забыл добавить, что для этого молодого человека была и третья возможность: перейти к врагу, изменить своей родине, доносить на своих соотечественников за деньги и за легкую эгоистическую жизнь. На этот счет католический моралист сказал бы, что эта третья возможность непозволительна, что она представляет собою злое дело – и, по всей вероятности, ничего другого об этом не сказал бы и Сартр. Моральное поведение проистекает из определенного выбора, но сам этот выбор не произволен и не пуст, он направляется некими ценностями и существует на фоне ценностей. Среди этих ценностей есть прежде всего одна, которую нам никоим образом не приходится изобретать, это – неотчуждаемое достоинство личности, конечный смысл существования человека как личности, как целого. В области практической жизни эта ценность составляет *первое несомненное,* изначальное сигнификативное данное, колыбель всех частных сигнификаций.

Войти в светскую историю мира христианство призвано через христианскую мораль, точнее – через верность христиан морали Христа, и этим путем оно может стать историческим фактором величайшего значения для гуманизма всех времен.

В своем качестве живого общения верующих, христианство не есть только орудие в невидимых руках Божиих, служащее спасению мира в сверхприродном смысле этого слова. Христианство есть также род гуманизма, т.е. своеобразный, напряженно духовный и персоналистический способ не только понимать человеческую экзистенцию, но и воспринимать ее внутренне, осуществлять и развивать ее для себя и для других. В этом смысле христианство, если только оно молодо и крепко, представляет собой в мире силу неисчерпаемого значения, способную влиять на ход истории и направлять его в самом высоком гуманистическом и персоналистическом смысле. А надо ли говорить, что современный мир требует именно такой силы ? Более чем когда-либо, наш мир, находящийся во власти техники и призванный осуществлять грандиозное дело раскрепощения масс, нуждается в "душевном дополнении", о котором Бергсон писал в "Двух источниках".[51] Этим душевным дополнением в современном мире и может быть христианство. Конечно, для этого требуется, чтобы христиане не принимали свою веру в потустороннее за предлог, чтобы отказываться от земного труда для созидания лучшего мира, более достойного человека. Это требует также от христианина – не считать крещение и знание катехизиса дипломом, освобождающим от обязанности искать истины общими силами.

* * *

На поставленный выше вопрос: не убивает ли вера в Бога сознание назначения человека и смысла истории ? Не умирает ли метафизическое и нравственное сознание при соприкосновении с Абсолютом ? – нужно ответить: в принципе, нет; что же касается фактической сто-

роны, то это зависит от нас. Если наше обращение к Абсолюту подлинно, если наша вера действительно является жизнью богословски добродетельной, открытостью к Богу и, через Бога, открытостью к человеку в любви, то христианство не может не развиться в истинный и спасительный гуманизм. Христианство – не в первую очередь и не главным образом гуманизм, но оно также и гуманизм.

Заключение

НЕОБХОДИМОСТЬ ДИАЛОГА

Заканчивая этот долгий диалог с современной мыслью, мы не можем избавиться от впечатления, что мы в общем сделали только набросок введения к диалогу. Действительно, проблемы, поставленные на этих страницах, далеко нами не исчерпаны; кроме того, мы ограничились одним только полем философии, тогда как сопоставление христианской веры и современной мысли для своей полноты должно было бы быть распространено и на такие области, как мораль, общественная мысль, философия религии и даже богословие.

Среди выводов, вытекающих из нашей работы, есть один, который мы хотели бы под конец подчеркнуть: а именно, сама польза диалога. Пользу эту мы отметили уже в начале этого труда, по поводу текста энциклики *Humani generis*, где Папа Пий XII напоминает католическим богословам и мыслителям, что они не имеют права игнорировать современные учения или ими пренебрегать; "более того, – добавил Папа, – они обязаны иметь глубокое знание" этих учений (9). Непосредственно за этими словами в энциклике следует изложение причин этой обязанности. Каждому, кто в них вдумается, будет ясно, что все они утверждают необходимость диалога.

Прежде всего, Святой Отец говорит, что "хорошо лечить больных можно только, хорошо их зная" (9). Что наш мир болен, утверждают не одни христиане, но христианин

уверен в том, что болезнь эта глубже, чем думают некоторые. С христианской точки зрения современное общество больно, в первую очередь, оттого, что болен человек, оттого, что стало меньше уважения к человеческой личности и, наконец, оттого, что понизились понимание Бога и любовь к Нему. Как мы говорили выше, Христово евангелие есть не только благовествование о сверхприродном спасении: будучи по преимуществу евангелием любви, оно представляет собой историческую силу духовного и нравственного порядка, способную оздоровлять земную жизнь человека, вносить в отношения между людьми больше справедливости и любви, тем самым содействуя возникновению все более человеческого общественного порядка, и вообще пропитывать человеческую цивилизацию все более высоким представлением о личности.

Но каковы бы ни были размеры и причины того неблагополучия, которым страдает наш мир, несомненно одно: в земном мире задача каждого человека и в особенности каждого христианина заключается в борьбе со злом во всех его формах, в лечении болезней, всех болезней, как душевных так и телесных, словом, в том, чтобы на всех страждущих смотреть как на "ближних своих" и заботливо врачевать их язвы. Однако, как говорит энциклика, чтобы лечить больных надо сначала их знать – надо установить характер болезни и выяснить ее причины, надо также найти еще наличные здоровые силы, без которых даже лучшие средства не смогут подействовать. Это значит, что в настоящее время христианское апостольство, чтобы быть плодотворным, должно прилагать непрестанное и искреннее усилие для все более глубокого понимания современного мира: обличая ошибки, всевозможные проявления несостоятельности и заблуждения нашего времени, оно должно вместе с тем признавать то, что есть в нем великого, его заслуги и его истины, без чего какое-либо воздействие на современность едва ли окажется возможным. Это важно отметить тем более, что христианство не есть одна из истин наряду с другими или одна из ценностей, накладывающаяся на другие: оно представляется синтезом

всех истин и всех ценностей, осуществляемым с точки зрения конечной истины и конечного смысла вещей. Из этого следует, что если бы христианство проявило неспособность осуществлять синтез веры с частными истинами и подлинными ценностями, с которыми оно встречается в мире, к которому оно обращено, оно с самого начала было бы обречено на неуспех. Отсюда, как мы показали выше, значение живых и актуальных философии и, тем более, богословия, учитывающих стремления современного мира и говорящих языком нашего времени.

Этот богословский синтез, порождаемый диалогом веры с миром, важен и не только для апостольства христиан среди неверующих, но и для развития и расцвета веры в лоне самой Церкви. Это и подсказывается энцикликой: "даже в ложных учениях может таиться элемент истины" и неправильным было бы со стороны христиан пренебрегать им или его не признавать (9). С христианской точки зрения драгоценна всякая истина, даже самая малая, каковы бы ни были ее предмет или ее происхождение. Христианству свойственно верить в единство истины и разума. Но если истина едина и если это единство не есть единство суммы, то из этого следует, что все истины проливают свет друг на друга. Конечно, сверхприродное Откровение раскрывает нас к Трансцендентному, открывает нам тайну Бога и Его искупительной любви, и в этом смысле оно не есть продолжение положительных наук и светских культурных ценностей. Но, как мы это показали подробнее в нашей последней главе, ошибочно делать из этого тот вывод, что христианская тайна составляет отдельный мир,никак не связанный со миром светским. Тайна веры объемлет человека и человечество, ибо содержит в себе домостроительство искупления для каждого человека в отдельности и для человечества в целом. Отсюда огромное значение для богословия не только более глубокого понимания Библии и Святых Отцов, но и более точного знания человека, его природы и его строения, его исторического и доисторического прошлого, его возможностей и стремлений, его пси-

хической жизни и ее биологических предпосылок. Истины, на первый взгляд кажущиеся посторонними вере, могут, в какой-то момент, представить значительный интерес для выработки богословского синтеза. Так, Папа Лев XIII говорил по поводу церковной истории: "Историк Церкви будет в состоянии с тем большею силой показать ее божественное происхождение, чем честнее он не будет скрывать ничего из тех испытаний, которым провинности ее чад и иногда даже ее пастырей подвергали эту Невесту Христову".[52] То же можно сказать и о ветхозаветной истории еврейского народа и вообще о всех отраслях человеческого знания. Так, например, изучение доисторических времен, открывая нам человеческий мир, все более превосходящий своими размерами самое пылкое воображение, не может не будить мысль богослова и в конце концов не может не повести к более грандиозному и более верному представлению о Божией милосердной любви к грешному человечеству. Так же обстоит дело с современной психологией: обнаруживая таинственные связи, соединяющие сознательную жизнь человека с ее инстинктивной субструктурой, она несомненно ставит перед философом и богословом крупные и трудные проблемы, но она неизбежно приносит и новые сведения, ценные для уяснения благодати, свободы и греха. Поскольку истина едина, богословие обязано проявлять честное и восприимчивое отношение ко всем успехам человеческого знания, ко всем частичкам истины, с которыми оно встречается на своем пути, даже если они представляются в смеси с заблуждениями.

Впрочем и заблуждение играет свою роль в раскрытии истины. Человеческое знание продвигается лишь благодаря разнообразным и трудным исканиям ощупью, и это и дало Папе Льву XIII основания говорить, что "нужно дать ученым время думать и заблуждаться".[53] Но и не только это. Еще больше, чем неведение, заблуждение заставляет задумываться и, как говорит энциклика *Humani generis*, "ложные учения побуждают ум к более внимательному рассмотрению и взвешиванию некоторых философских и богослов-

ских истин" (9). Конечно, не легко дать точное определение некоторым нашим современникам, которые, как, напр., Хайдеггер или Ясперс, подошли к этой проблеме более методически, чем это делалось до сих пор. Как бы то ни было, одно представляется несомненным: знание продвигается не благодаря заблуждению как таковому, а благодаря его связи с истиной, которая им заслоняется, но некоторым образом им же и обнаруживается, на подобие того, как оттиск какого-либо образа отсылает к его рельефу. Эта связь заблуждения с истиной может принимать разнообразные формы. Важнейшая из них та, которую Ясперс называет "инверсией" истины в ее противоположное. Бывает, что истина, сначала замеченная с большой проницательностью, "инвертируется" в не-истину и в заблуждение,[54] оттого именно, что в силу самого своего престижа она затмевает всякую другую истину и начинает выступать как бы в роли диктатора. В философии заблуждение часто проистекает отсюда: частная истина объявляется центральной и всеобъемлющей, и то, что в действительности представляет собой лишь один из аспектов бытия, начинает играть роль первого принципа, высшего трансцендентального. Этим и объясняется, что некоторые философские системы, давно уже оставленные позади, как, например, платоновский реализм идей, интеллектуалистический рационализм Декарта и Спинозы или критицизм Канта, продолжают еще сохранять для нас свою актуальность.

Христианину, серьезно относящемуся к своей вере, все это говорит о том, что он не должен никогда прерывать диалог со своим современниками. Эти соображения, сказывавшиеся уже в эпоху св. Иустина, имеют особое значение для нашего времени.

Действительно, одна из главных характерных черт нашего времени это – процесс объединения нашей планеты. Современная техника упразднила географические и культурные расстояния, наша цивилизация стоит под знаком каждодневной встречи самых различных мнений и убеждений, трудящихся и мыслителей всех направлений. Этим

положение современного человека сильно отличается от положения его предков. Средневековый христианин, живший в замкнутом и внутренне однородном обществе, на деле почти не соприкасался с неверием. Напротив, современный мир, еще больше чем во времена св. Павла, есть мир открытый всем "ветрам учения" (Еф. 4.14).

Из этого следует, что современный человек – потому именно, что он находит меньше поддержки в своей среде, – обладает более живым, чем когда-либо раньше, сознанием сложности истины и проблем. Человеку, никогда не выходившему из своей среды, все кажется простым и само собой разумеющимся, – в его сознательной жизни, в том числе и в его религиозных представлениях, преобладает категория "совершенно естественного". В Средние века, христианская вера считалась самой естественной вещью на свете, чтобы верить не как все надо было быть "оригиналом" и обладать революционным темпераментом. У современного человека, тревожный опыт несогласия между людьми по великим проблемам существования является отныне неотъемлемой частью его конкретного каждодневного положения. Оттого он и стал таким требовательным в области религии. Его оставляет равнодушным такое верование или такой религиозный обряд, смысла и значения которых он не понимает. Чтобы исповедовать свою веру среди мира, в котором неверие как будто распространяется все больше с каждым днем, верующий XX века хочет знать, во что он верует и почему. Также и современный неверующий уважает только сознательную и проводимую в жизнь религиозную веру, воспринятую верующим в полной свободе и с должным пониманием. Иначе говоря, одна из характернейших черт современного духа это – чрезвычайно живая потребность в искренности и честности с самим собой и с другими. Как отметил о. Конгар в своем замечательном труде "Истинная и ложная реформа в Церкви", в сердце современного человека есть *"желание подлинности в поступках"*, т.е. таких слов и такого поведения, которые, возвышаясь над рутиной и над безличными обычаями, были бы верным и спонтанным выражением того, что человек

думает и во что верит внутренне и лично. Конечно, это "желание подлинности в поступках, действительно отвечающих тому, что они хотят означать ... всегда было одним из требований христианского характера, но (оно) представляет собой и неустранимую потребность современной искренности". [55]

Призвание христианина-интеллигента, и в частности католического философа и богослова, в том, чтобы идти навстречу этому требованию искренности, характерному для нашего мира, и нести ему живое свидетельство веры, сознательно воспринятой и открытой всем проблемам нашего времени. Конечно, эта вера должна содержать в себе искреннее приятие догматов в религиозном смысле этого слова, но она должна быть и в состоянии освобождаться от всякого вида догматизма. Очевидно, что для выполнения этого призвания, интеллигент должен жить в постоянном соприкосновении с миром. Он должен проявлять свое "присутствие всюду на передовом посту в борьбе ума" и усвоить навык "рассматривать проблемы человека и природы в тех новых измерениях, в которых они ставятся отныне".[56] Если он не способен честно стать на точку зрения неверующего и серьезно относиться к трудностям, которые тот считает своим долгом выдвигать против веры, то он наносит делу веры огромный вред, так как оставляет впечатление, что христианская вера представляет собой догматическую установку, несовместимую с осознанием сложности проблем и с потребностью искренности, которые характеризуют современный дух. Отсюда важность для нашего времени диалога, ведущего с полной искренностью и честностью. Именно в столкновении идей происходит переход человеческой мысли от нерефлектируемого, анонимного и догматического сознания к сознанию рефлектирующему, личному и свободному, и в конце концов сама истина приобретает опять весь свой блеск и свою убедительную силу.

ПРИМЕЧАНИЯ

Примечания*

Введение

1. Энциклика «Humani generis», датированная 12-м августа 1950 г., была обнародована 21 августа того же года. В настоящей работе, цифры приведенные в скобках отсылают к нумерации в ее французском переводе, появившемся в Revue Thomiste, t. 50 (1950), pp. 5-31.

2. Тем самым сказано, что в настоящей работе мы сознательно оставляем в стороне проблемы собственно богословские, как не укладывающиеся в рамки "Философской Библиотеки", в состав которой входит этот труд.

3. М. МЕРЛО-ПОНТИ, "Смысл и Бессмысленность" (M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 125).

4. М. ЛАБУРДЕТТ, "Чему учит Энциклика" (M. LABOURDETTE, O.P., *Les enseignements de l'Encyclique*, Revue Thomiste, t. 50 (1950), n° 1, p. 40).

5. "Послание" Папы Пия XII XXI-му конгрессу Pax Romana, состоявшемуся в Амстердаме в 1950 г.

Глава первая

6. Обращение по радио Папы Пия XII к Рабочей Христианской Молодежи по случаю юбилейного конгресса в Брюсселе 3 сентября 1950 г.

** Проф. А. Дондейн, дойдя до примечания № 100, начинает опять нумерацию примечаний с № 1.*

7. Напр., TH. MOISSON в журнале *Synthèses* за сентябрь 1950 г., стр. 42: "Энциклика Humani generis во всяком случае разочарует навсегда те открытые и великодушные умы, которые еще питали иллюзии относительно жесткости католических позиций".

8. Текст папской грамоты появился в *Recherches et Débats* (изд. Католического Центра французских интеллектуалов), в № за октябрь-ноябрь 1950 г., стр. 5.

8а. Де РЭЙМАКЕР "Введение в философию" (L. de RAYMAEKER, *Introduction à la Philosophie*, Louvain, 1947, p. 28).

9. Г. ФИЛИПС, "Святая Католическая Церковь" (G. PHILIPS, *La sainte Eglise Catholique*, Tournai, Casterman, 1947, p. 297).

10. H. MARROU, *Humani Generis, Du bon usage d'une Encyclique*, *Esprit*, Oct. 1950, p. 565.

11. В самом деле, особое свойство философии в том, что она рассматривает проблемы от их корней, систематически выясняет их исходя из их первооснов, чем отнюдь не имеет в виду заниматься энциклика Humani generis. После этого представлять ее философским произведением значит ее лишать ее истинного смысла и превращать ее в весьма убогий документ.

12. Ж. П. САРТР "Экзистенциализм – род гуманизма" (J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946). Хотя это выражение "нет человеческой природы" и не означает прямой противоположности тому, что имели в виду древние, приписывая человеку универсальную и неизменную природу, поскольку слово "природа" не означает в обоих случаях то же самое, верно тем не менее, что Сартр сильно уменьшает насыщенность бытия универсальной человеческой эссенции и тем самым отвергает возможность универсально применимого нравственного закона.

13. См. в том же смысле R. AUBERT, *L'Encyclique «Humani generis»*, *Revue Nouvelle*, Oct. 1950, p. 304.

14. Ср. МАРРУ, ук. соч.

15. Ср. МЮЛЛЕР, профессор ботаники Лувенского университета: C. MULLER, *L'Encyclique «Humani generis», Synthèses*, Févr. 1951, pp. 300 ss.

16. Г. ВАНДЕРБРУК, профессор сравн. анатомии и антропологии Лувенского университета, "Происхождение человека и новейшие открытия естественных наук" (G. VANDERBROEK в *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, Tournai, Casterman, 1950).

17. Там же, стр. 47.

Глава вторая

18. ЛЕМЭТР, профессор Лувенского университета: "Гипотеза первоначального атома" (G. LEMAITRE, *L'hypothèse de l'atome primitif*, Neuchâtel, éd: du Griffon, 1946, p. 115).

19. Там же, стр. 134.

20. ВАНДЕРБРУК, ук. соч., стр. 74.

21. МЕРЛО-ПОНТИ, "Смысл и Бессмысленность", стр. 215.– Так как образ нашей экзистенции есть образ экзистенции воплощенного духа, материальный мир представляет собой не столько препятствие сколько опору и орудие, в которых мы нуждаемся для своего освобождения. Даже свою наименее материальную деятельность мы не можем выполнять, не прибегая к материи: нет науки без лабораторий, нет подлинного эстетического переживания без воплощения в произведении искусства, нет ни поэзии, ни мысли без языка. Чтобы себя культивировать, мы должны культивировать мир (откуда идеи цивилизации и культуры). В этом смысле, человек – "трудящееся существо".

22. "Смысл и Бессмысленность", стр. 190.

23. Там же, стр. 190 и 191.

24. Конечно, предъявляемые нам упреки в фиксизме и нетерпимости принципиально не обоснованы, поскольку христианство

есть религия любви и нет ничего более динамичного, более изобретательного, чем любовь, – но наше фактическое поведение может давать этим упрекам некоторую видимость обоснованности. Очевидно, что привычка смотреть на вещи «sub specie aeterni», в свете богооткровенных и вечных реальностей, может ослаблять у нас ощущение земного и исторического. Не только неверующие указывают нам на это. Ни для кого не тайна, что у христиан, в особенности интеллигентных, желающих идти в ногу со своей эпохой, иногда возникает такое впечатление, точно они находятся в положении неполноценности, менее свободны, чем другие, менее оснащены перед проблемами современной жизни и как бы обречены на запоздание.

25. Это очевидно, напр., в отношении средневековой философии, в том виде, в каком ее выработали наиболее яркие представители христианского гуманизма: они были интеллектуалами и в то же время святыми. То же и с картезианской философией: она выражает гуманизм Возрождения, характеризуемый безграничным доверием к рассуждающему разуму.

26. Ср. напр., *Quodlibetum VIII*, q. 2, a. 4: «Insunt nobis naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni et hujusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendam quidditatem uniuscujusque rei per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones» (У нас есть по природе некие всем известные понятия, как, напр., бытие, единое, добро и т.п., от которых разум идет, чтобы узнать то, что есть каждая вещь. Он действует таким образом и идет от принципов, известных из самих себя, к познанию заключений). Св. Фома относит их на счет действующего интеллекта: Ia, q. 79, a. 5, ad. 3.

27. Л. ЛАВЕЛЛЬ, "Полнота присутствия" (L. LAVELLE, *La présense totale*, Paris, Aubier, 1934, pp. 25 et 27).

28. Отметим, что термины "значение" и "понимание" соотносительны. Понимать – это в некотором роде охватывать, улавливать множественность как связанную в синтетическое единство. Означать, говорит Сартр, "это указывать на нечто иное и притом указывать так, что развивая значение находят именно означаемое". Каждое проявление нашей жизни *проявляет* (в обоих смыслах раскрытия и выполнения) основное отношение, состав-

ляющее экзистенцию. Из этого следует, что каждое из них "означает *по-своему* совокупность сознания или – если мы становимся на экзистенциальную плоскость – человеческой реальности" (САРТР, "Набросок теории эмоций" – J. P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939, p. 11).

29. МЕРЛО-ПОНТИ, "Феноменология перцепции" (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 180).

30. Там же, стр. 357, в примечании.

31. Г. МАРСЕЛЬ, "От отказа к призыву" (G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 18).

32. МЕРЛО-ПОНТИ, "Смысл и Бессмысленность", стр. 142.

33. Там же, стр. 142.

34. МЕРЛО-ПОНТИ, "Феноменология перцепции", Предисловие, стр. VI.

35. Ср. САРТР, "Воображение" (J. P. SARTRE, *L'Imagination*, Paris, Presses universitaires de France, 1936, pp. 91-113).

36. "Смысл и Бессмысленность", стр. 143.

37. "Феноменология перцепции", Предисловие, стр. XI.

38. Там же, стр. IX.

39. "Смысл и Бессмысленность", стр. 55.

40. Там же, стр. 143-144. Это показывает еще раз, что экзистенциализм, со своей теорией интенционального сознания, является попыткой выйти из дилеммы эмпиризма и интеллектуализма, – что можно было бы выразить также, сказав, что на уровне перцептивной или допредикативной жизни сознания классическое противопоставление ощущения (в эмпирическом и кантовском значении слова) и универсального концепта (понимаемого в духе картезианской психологии как имманентное представление) оказывается оставленным позади.

41. Ср. А. Де ВАЛЕНС, "Философия двойственности, Экзистенциализм Мориса Мерло-Понти" (A. De WAELHENS, *Une Philosophie de l'ambiguïté, L'Existantialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications universitaires de Louvain, 1951, chap. XV, pp. 331-365).

42. "Феноменология перцепции", Предисловие, стр. XI.

43. Мы говорим "скорее", чтобы дать понять, что концепт "диалога" также не адекватен для выражения структуры интенционального сознания, поскольку оно является первичным фактом, диалог же в обычном смысле этого слова представляет собой уже его особую форму.

44. "Бытие и Ничто" (*L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 20).

45. "Смысл и Бессмысленность", стр. 143-144; ср. также Ф. ЖАНСОН, "Нравственная проблема и мысль Сартра" (F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Ed. du Myrte, 1947, p. 54).

46. "Феноменология перцепции", стр. 344.

47. Ук. соч. стр. IX.

48. Необходимо отметить, что термин "имманентность" имеет у схоластиков не то же звучание, что у современных авторов. Эти последние обычно разумеют под ним картезианское или имманентистское понятие сознания, то, что Сартр называет "иллюзией имманентности" ("Воображаемое" – *L'imaginaire*, Париж, Галлимар, 1948, стр. 15). Для схоластиков свойство познания как имманентной операции именно в том, что оно достигает другого, «aliud inquantum aliud».

49. А. Де ВАЛЕНС, "Экзистенция и субъективность" (A. De WAELHENS, *Existence et subjectivité*, в *L'Existence*, Paris, Gallimard, 1945, p. 175).

50. J. G.FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I Teil, I, 9, *Fichtes Werke*, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig, 1908/11 Bd. I, S. 292.

51. DESCARTES, *Lettre à Picot*, Ed. Adam et Tan., t. IX, p. 14.

52. Ср., напр., *Summa Theologica*, Ia Pars, Q. 2, a. 1 a. 2. По св. Фоме, мир, частью которого мы являемся, представляет собой ту почву, из которой мы извлекаем наши познания, он – prius notum quoad nos; из этого мы и исходим для утверждения Бога – первоисточника бытия и истины "в онтологическом порядке (in ordine ontologico) или в том "что касается" (quoad se).

53. Ср. наш очерк *Beschouwingen bij het atheïstisch existentialisme* в *Tijdschrift voor Philosophie*, II/1951, p. 3-41.

54. А. Де ВАЛЕНС, "Феноменология и Метафизика" (A. De WAELHENS, *Phénoménologie et Metaphysique*, в *Revue Philosophique de Louvain*, Août, 1949, p. 336).

55. "Смысл и Бессмысленность", стр. 186. Эта "реактивация" совершается главным образом,исходя из речевых знаков, всегда более или менее многозначных.

56. "Смысл и Бессмысленность", стр. 189.

57. Отметим, что сказанное нами сейчас относится прежде всего к истории, понимаемой как образ бытия конкретного и живого человечества, носителя цивилизации и подвластного истории, – но то же можно сказать и об истории как науке о прошлом человечества.

58. "Смысл и Бессмысленность", стр. 126.

59. Там же, стр. 190-191.

60. "Феноменология перцепции", стр. 344.

61. По св. Фоме, необходимость и вечность Бога, как пребывающей и первой Истины, – иного порядка, чем необходимость и вечность логической истины суждения (ср., напр., Ia, q. 2, a. 1, ad 3; q. 16, a. 7, ad 2,3,4; De veritate, q. 10, a. 12, ad 8.

62. Все это показывает нам также, что для преодоления релятивизма познания недостаточно сказать, как думают, по-видимому, некоторые томисты, что во всяком суждении мое утвер-

ждение истины принимает некоторый характер вечности и необходимости. *Непосредственно* это дает мне лишь следующее: будет вечно истинным, что св. Фома считал бытие полностью умопостигаемым, что Кант, наоборот, был в метафизике агностиком, а В. Джэймс – одним из главных представителей прагматизма. Вопрос же, который нас интересует, это – который из трех был прав *в конечном итоге*.

63. Термин "раскрытие" может поэтому принимать, в зависимости от контекста, два разных оттенка: это или обнаруживающее действие (Verhalten на языке Хайдеггера), или ноэматический результат этого действия (реальное как обнаруженное).

64. К. ЯСПЕРС, "Декарт и Философия", стр. 69, 100, 107, французского перевода (K. JASPERS, *Descartes et la Philosophie*, Paris, Alcan, 1938).

65. "Воображение" (*L'Imagination*, Paris; 1936, p. 107).

66. "Феноменология перцепции", стр. XI.

67. Там же, стр. 344. Надо заметить, что только что приведенный нами текст следует непосредственно за фразой, утверждающей, что абсолютной уверенности нет ни о чем в частности.

68. "Феноменология перцепции", стр, 419, ср. стр. 77. Эта рефлексия первой степени составляет предмет двух первых частей "Феноменологии перцепции", из которых первая озаглавлена "Тело" (воспринимающее), а вторая – "Воспринимаемый мир". Тема рефлексии второй степени развита в третьей части.

69. Ук. соч., стр. 180.

70. Ук. соч., стр. 419. Ср. стр. 77: "Но теперь, когда феноменальное поле достаточно очерчено (во Введении), вступим в эту область двоящихся значений и обеспечим наши первые шаги в ней с помощью психологии, в ожидании того, что самокритика психолога приведет нас посредством рефлексии второй степени к феномену феномена и решительно превратит феноменальное поле в поле трансцендентальное".

71. "Бытие и Ничто", стр. 38.

72. Ук. соч., стр. 34.

73. "Смысл и Бессмысленность", стр. 165.

74. А. Де ВАЛЕНС, "От феноменологии к экзистенциализму" (A. De WAELHENS, *De la phénoménologie à l'existentialisme*, в сборнике *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Paris, Arthaud, 1947, pp. 61-62). Несколько иное толкование «Sein und Zeit», значительно менее идеалистическое, предложил W. BIEMEL в "Концепт мира у Хайдеггера", Louvain, E. Nauwelaerts, 1950.

75. "Бытие и Ничто", стр. 29-33. В конце этого труда, в заканчивающих его "Метафизических очерках", Сартр выдвигает некоторые гипотезы об образе бытия трансфеноменального "в-себе", стр. 713 слл.

76. САРТР, "Экзистенциализм – род гуманизма" (J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 38).

77. "Смысл и Бессмысленность", стр. 55, ср. стр. 195.

78. См. главы II и III в III-й части "Феноменологии перцепции".

79. "Феноменология перцепции", стр. 419. Для дальнейших уточнений установки Мерло-Понти в области метафизики ср. А. Де ВАЛЕНС, "Философия двойственности ...", ук. соч. гл. XVIII, "Феноменология и метафизика", стр. 384 слл.

80. САРТР, "Экзистенциализм – род гуманизма", стр. 55.

81. Ук. соч., стр. 47. Эта антропоцентрическая установка Сартра бесспорно представляет собой одну из форм радикального релятивизма. Отметим, однако, что это не отменяет всего сказанного нами выше, а именно, что экзистенциализм отнюдь не является возвратом к традиционному позитивистскому или прагматическому релятивизму. Утверждая в "Экзистенциализм – род гуманизма", что "человек изобретает человека" (стр. 38), что "жизнь не имеет смысла априори" (стр. 89), что "от вас зависит

дать ей смысл и что ценность не что иное как этот смысл, вами избираемый" (стр. 89), Сартр не имеет в виду утверждать, что все выборы равноценны и ни для какой морали нет больше места. Желать свободы для себя и для других, трудиться на построение мира, отличающегося более подлинным признанием человека человеком – лучше, более достойно человека, более заряжено смыслом и ценностью, чем следовать своему эгоизму и обращать половину человечества в рабство. В этом смысле Сартр говорит: "Я могу высказывать нравственное суждение" или: "Хотя содержание морали переменчиво, известная форма этой морали универсальна" (ук. соч., стр. 82-85). Некоторое различие между подлинным и неподлинным продолжает иметь смысл, даже если подлинное в конце концов должно изобретаться человеком. То же и с искусством: если верно, что искусство изобретает человек, то этим еще не подразумевается равноценность всех произведений искусства (стр. 75). Подлинная свобода – не синоним каприза и фантазии (стр. 73).

82. М. ХАЙДЕГГЕР, "О сущности истины", стр. 19 французского перевода (M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1948).

83. *Brief an Beaufret*, Bern, Franke, 1947, S. 66.

84. Можно было бы даже добавить имя Ле Сенна: не случайно он представляет свою собственную философию как "идео-экзистенциальный" спиритуализм (Ле СЕННН, "Введение в философию" – R. Le SENNE, *Introduction à la Philisophie*, Paris, Alcan, 1938, p. 89).

85. Г. ТИБОН, "Экзистенциализм Габриеля Марселя" (G. THIBON, *L'Existentialisme de Gabriel Marcel*, в сборнике *L'existentialisme (Revue de Philisophie*, 1946, Paris, p. 155).

86. МУРУ, "Христианский смысл человека" (J. MOUROUX, *Le sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945, p. 12).

Глава третья

87. МЕРЛО-ПОНТИ, "Смысл и Бессмысленность", стр. 125.

88. Там же, стр. 126.

89. ЯСПЕРС, "Философия" (K. JASPERS, *Philisophie*, III Bd, Berlin, J. Springer, 1932, S. 38).

90. Мысль о близости Ньюмена и Киркегора выдвинул главным образом E. PRZYWARA: *Kierkegaard und Newman* в *Newman Studien*, Nurnberg, 1948.

91. Э. ГУССЕРЛЬ, "Картезианские размышления", стр. 5 французского перевода G. Peiffer et E. Levinas (E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947, p. 5).

92. Во всякой науке существует необходимое соответствие между раскрываемой умопостигаемостью и раскрывающим методом.

93. КЛ. БЕРНАР, "Введение в изучение экспериментальной медицины" (CL. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Genève, Constant Bourquin, 1945, p. 409).

94. ЛАНЬО, "Знаменитые уроки и фрагменты" (J. LAGNEAU, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 229).

95. Г. МАРСЕЛЬ, "От отказа к призыву" (G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 229).

96. *Contra Faustum*, lib. 32, p. 18.

97. ПАСКАЛЬ, "О геометрическом уме" (PASCAL, *Pensées et Opuscules, De l'esprit géométrique*, Sect. II, De l'art de persuader, éd.Brunschvicg, Paris, Hachette, 1920, p. 185).

98. *Humani generis*, n. (51). Дальше мы приводим этот текст полностью, стр. 151-152.

99. Соответственно этому, в Церкви принято учение, что "божественное откровение должно считаться морально необходимым, для того, чтобы истины религиозного и нравственного порядка, хотя сами по себе и не недоступные разуму, были, при настоящем состоянии рода человеческого, равно познаваемыми

для всех, без труда, с непоколебимой уверенностью и без примеси заблуждения". Ср. *Humani generis*, (3).

100. Так, *Grammar of Assent* в зародыше содержится уже в переписке Ньюмена с его другом В. Фрудом, очень известным ученым и атеистом. Ср. M. OLIVE, *Le problème de la Grammaire de l'assentiment*, в *Bull. de litt. ecll. de Toulouse*, 1936, pp. 217--240.

1. Г. МАРСЕЛЬ, "От отказа к призыву", стр. 193.

2. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Ed. du Temps Présent, 1947, pp. 84-85.

3. Там же, стр. 85.

4. "Разум и экзистенция", Groningue, J. B. Wolters, 1935, pp. 24, 94.

5. "Философия", II, 9.

6. "Философские произведения Ньюмена", франц. перевод S. Jankélévitch (*Oeuvres philosophiques de Newman*, Préface et notes de N. Nédoncelle, Paris, Aubier, 1945, p. 19).

7. П. РИКЕР, ук. соч., стр. 86.

8. Там же, стр. 14.

9. Заметим, что в послекантовском идеализме выражение "не--я" принимается в узком смысле: оно означает иное-чем-субъективность, т.е. физический объект, а не иное-я-чем-я. Для проблемы другого и интерсубъективности нет места в идеалистической онтологии.

10. "Критика чистого разума", франц. перевод A. Tremesaygues et B. Paucaud (*Critique de la Raison pure*, Paris, Alcan, 1944, p. 17).

11. Так, напр., П. РИКЕР (ук. соч., стр. 48) называет "Критикой знания" то обвинение рационалистического мышления, которое содержится в произведениях Марселя и Ясперса. Таким

образом, имеется склонность отожествлять знание просто с рационалистическим представлением о знании.

12. Там же, стр. 49.

13. Г. МАРСЕЛЬ, "Положение онтологической тайны и конкретные подходы к ней" (G. MARCEL, *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, en appendice à *Le Monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 258).

14. МЕРЛО-ПОНТИ, "Феноменология перцепции", стр. 357 в примечании.

15. Там же, стр. VI и VII.

16. Мы не приписываем одному Марселю эту мысль о том, что воплощенность укореняет нас в реальном. Она имеется уже у св. Фомы, согласно которому материя индивидуализирует нас. Она же стоит в центре феноменологии Мерло-Понти, и она присутствует также у Сартра. Но эти два автора, в силу их весьма отрицательного отношения к метафизике, вовсе не использовали ее для исследования онтологического измерения человеческой экзистенции и ее связи с божественным Трансцендентным.

17. Г. МАРСЕЛЬ, "От отказа к призыву", стр. 19.

18. Тем самым уже сказано, что историчность, занимающая значительное место у Марселя и Ясперса, представляется у них, в общем, в ином освещении, чем у Мерло-Понти и у Хайдеггера. У этих последних она рассматривается прежде всего как экзистенциальная структура, сказывающаяся на выработке истины и ценности. У Марселя же и у Ясперса историчность чаще всего рассматривается как драматическая ситуация, и в том смысле она – один из показателей нашего онтологического измерения.

19. Вспомним текст Мерло-Понти, несколько раз цитированный в предыдущей главе: "Отношение (первичное) субъекта и объекта уже не то *познавательное отношение*, о котором говорил классический идеализм и при котором объект всегда представляется построенным субъектом, а *отношение бытийственное*, при котором, парадоксальным образом, субъект *есть* свое собственное тело, свой мир и своя ситуация, с возможностью, в

некотором роде, *замены* одного другим" ("Смысл и Бессмысленность", стр. 143-144).

20. Известно, что идея "объемлющего" (das Umgreifende) играет очень большую роль в философии Ясперса. Она связана с идеей горизонта, но не тождественна ей: "объемлющее это то, что объемлет всякий частный горизонт, или лучше: оно попросту то, что в качестве объемлющего уже не видно как горизонт". Имеется даже как бы двойное объемлющее: "бытие, которое есть все, в котором и которым мы существуем", но есть и то "объемлющее, которое есть мы сами и в котором мы встречаем каждый определенный род бытия" ("Разум и экзистенция", стр. 28-29). Ср. также К. ЯСПЕРС, "Декарт и философия", франц. перевод H. Pollnow (K. JASPERS, *Descartes et la Philosophie;* Paris, Alcan, 1938, p. 17, n. 1.

21. "Феноменология Духа", франц. перевод Jean Hyppolite (*La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1939, t. I, p. VII).

22. Э. ФОРЕ, "О согласии на бытие" (A. FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris, Aubier, 1936, p. 18).

23. Ле СЕНН, "Препятствие и ценность" (R. Le SENNE, *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1934, p. 5).

24. Там же, стр. 9.

25. Г. МАРСЕЛЬ, "Взгляд назад" (G. MARCEL, *Regard en arrière*, в сборнике *Existentialisme chrétien, Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 296).

26. К. ЯСПЕРС, "Разум и экзистенция", стр. 29.

27. Там же.

28. Известно, что в современной философии термин "трансцендентность" означает иногда трансцендирующий *акт* превозмогания себя самого, иногда то, *в направлении к чему* человеческое сознание себя трансцендирует.

29. К. ЯСПЕРС, "Философия", I, стр. 27.

30. "От отказа к призыву", стр. 40.

31. Это одна из основных тем философии Р. Ле Сенна, в частности в книге "Препятствие и ценность".

32. Благодаря этому человек и представляется себе самому метафизическим животным, открытым к бытию и способным ставить вопрос о "смысле бытия вообще".

33. Ср. В. БИМЕЛЬ, "Концепт мира у Хайдеггера" (W. BIEMEL, *Le concept du monde chez Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1950, pp. 96 ss.).

34. А. КАМЮ, "Миф о Сизифе" (A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 15).

35. "Положения и подходы" в приложении к *Le monde cassé* ("Сломанный мир"), стр. 259. Этот мир "удушающе печален" (стр. 258), он так сказать "сломанный мир".

36. Г. МАРСЕЛЬ, "Быть и Иметь" (*Etre et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 317).

37. "Философия", 111, стр. 237.

38. Там же, стр. 234.

39. Ср. М. ДЮФРЭН и П. РИКЕР, "Карл Ясперс и философия экзистенции" (M. DUFRENNE et P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 1947, p. 193). Как мы отметили выше (прим. 18), историчность рассматривается здесь как показатель нашего метафизического измерения и нашей связи с онтологически перманентным.

40. ЛАНЬО, "Знаменитые уроки...", стр. 293. Ук. соч. № 94.

41. "Положение и подходы", стр. 262.

42. Там же, стр. 263.

43. Это тема "Экзистенции и объективности", в приложении к "Метафизическому дневнику" МАРСЕЛЯ, стр. 309 слл.

44. "От отказа к призыву", стр. 192 слл.

45. Эту концепцию участия разделяют также Лавелль и Ле Сенн. Она имелась уже у Ланьо и Блонделя.

46. "Быть и Иметь", стр. 253. Автономия это одна из форм "автоцентризма" и поэтому она противна истинной свободе, которая заключается в том, что мы освобождаем себя, создаем себя, раскрывая себя, в верности и любви, "к глубинам бытия, в котором и через которое мы есмы" ("От отказа к призыву", стр. 89).

47. "Быть и Иметь", в особенности стр. 252 слл. Обладание представляет собой одну из форм отчуждения. В обладании мною как бы обладает то, чем я обладаю.

48. То, что мы сказали сейчас о термине "вера", приложимо также и к ноэматически ему соотносительному термину "тайна". Христианская тайна может иметь смысл для нас оттого, что уже экзистенция как таковая принадлежит к порядку тайны в широком смысле этого слова. Рационализм отвергает религиозную тайну потому, что он с самого начала сводит экзистенцию к научному объекту или к ясной и раздельной идее. В конце "Положения и подходов" (стр. 300), Г. Марсель, возражая на возможный упрек в том, что он лаицизирует термин "тайна", пишет: "Какое бы то ни было откровение все-таки мыслимо, лишь поскольку оно обращается к *вовлеченному* бытию, в том смысле, который я старался определить, т.е. бытию, участвующему в такой реальности, которая не может стать проблемой и основывает его как субъект". Реальность этого рода и есть то, что Марсель называет "тайной" в противоположность "проблеме".

49. "От отказа к призыву", стр. 25.

50. П. РИКЕР, "Габриель Марсель и Карл Ясперс", стр. 113.

51. "Метафизический дневник", стр.6.

52. Это верно и для ценности-вещи. Дело в том, что идея ценности-вещи неотделима от идеи воплощенного субъекта или ситуированной свободы.

53. Все сейчас нами приведенные тексты взяты со страниц 234 и 235 "Размышления об идее доказательства существования Бога" в книге "От отказа к призыву".

54. "Философия экзистенции" (*Existenzphilosophie*, Berlin, W. de Gruyter, 1938, S. 8).

55. Отметим, что на предыдущих страницах мы рассматривали эту экзисткнциальную диалектику прежде всего в ее общей *ноэтической* структуре. Но ее можно также рассматривать со стороны *ноэматической,* т.е. с точки зрения *раскрытой тайны:* онтологическая тайна сама представляет нечто вроде внутренней диалектической структуры. В общем, нет плоскостей расположенных одна над другой, а есть синтетическое и концентрическое единство частичных тайн, сходящихся к центральной и всеобъемлющей тайне: воплощенность отсылает к интерсубъективности, а эта последняя к тайне Бога.

56. Ноэматический коррелят этого высшего усилия человеческого духа называется также *основанием:* в этом смысле можно сказать, что в философской рефлексии, которая является делом разума (raison), мы ищем конечных причин (raisons), обоснования бытия (raison d'être).

57. "Философия", II, стр. 9.

58. Г. МАРСЕЛЬ, "Тайна бытия" т. 1, "Рефлексия и тайна" (G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, t. I, *Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951, p. 98). См. также "От отказа к призыву", стр. 34.

59. "Положение и подходы", стр. 262.

60. Там же, стр. 266.

61. "От отказа к призыву", стр. 93.

62. П. РИКЕР, "Габриель Марсель и Карл Ясперс", стр. 78.

63. "Философия", II, стр. 16.

64. М. ДЮФРЭН и П. РИКЕР, "Карл Ясперс", стр. 313 слл.

65. "Габриель Марсель и Карл Ясперс", стр. 382.

66. Марсель не проходит мимо этой проблемы, он касается ее иногда, но никогда не углубляется в нее. Так, говоря о рациональных доказательствах бытия Бога, он пишет: "Доказательство является моментом в некоторой внутренней эристике, которая, несмотря ни на что, остается подчиненной положению некоего инварианта, или, если угодно, некой системы ценностей, не оспариваемых в качестве ценностей" ("От отказа к призыву", стр. 231). Однако может встать вопрос: какова функция этого "момента" во внутренней эристике, и как можем мы связать эти "не оспариваемые ценности" с экзистенциально несомненным для того, чтобы они были не только "не оспариваемыми" фактически, но и неоспоримыми при рефлексии ?

67. Мы имеем в виду в особенности Блонделя в первой версии его "Действия".

68. Эта родственность Ньюмена с теперешней философией прекрасно показана в работе C. KEOGH, *Introduction to the Philosophy of Cardinal Newman* ("Введение в философию Кардинала Ньюмена"), представленной в качестве докторской диссертации по философии в Высшем Философском Институте в Лувене в 1950 г.

69. Ср. E. TAYMANS D'EYPERNON, S. J., *Le Blondélisme*, Louvain, 1933, p. 146. Автор считает ядром блонделевской эпистемологии, "что реальное проникает вглубь нашего сознания только тогда, когда мы добровольно приемлем приносимые им истину и свет" (стр. 66).

70. "Действие", 1893 г., стр. 370.

71. Продолжение нашей работы покажет, почему мы делаем эту оговорку.

72. Эта тенденция имеется не только у экзистенциалистов, по нашей терминологии, "второго типа", но и в экзистенциализме "первого типа", к которому мы отнесли творчество Мерло-Понти.

73. Этим очевидно предполагается, что поведение, раскрыва-

ющее бытие как *истинное* (verum), и то, которое дает нам его как *благое* (bonum), оба должны быть равно изначальными и вместе составлять синтетическое единство, которым является человеческая экзистенция как экзистенция открытая к бытию.

74. "От отказа к призыву", стр. 231.

75. Кстати, может возникнуть вопрос, может ли мистическое испытание иметь смысл для самого мистика без некоторой предварительной и подлинной идеи Бога. Действительно, мистический опыт выступает как *встреча* и как *ответ,* некоторым образом "восполняющий" некий *вопрос* и некое *ожидание,* – хотя он и делает это, превышая всякое ожидание.

76. "Быть и Иметь", стр. 255.

77. Св. Фома именно в этом смысле истолковывает утверждение, что "Бог есть". По его словам, это предложение не означает, что мы понимаем бытие или сущность Бога: «Non possumus scire esse Dei nec ejus essentiam», но мы понимаем, что предложение "Бог есть", высказываемое нами, исходя из творения, *должно быть утверждаемо:* «Scimus quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est» (I^{a}, q. 3, a. 4, ad 2).

78. "Бытие и Ничто", стр. 11.

79. Сказанное нами сейчас приложимо в особенности к Мерло-Понти, так как у него перцептивный опыт это то, "что навсегда основывает нашу идею истины". В меньшей степени это относится к Ясперсу, в виду его теории шифров, несколько напоминающей познание по аналогии древних мыслителей, как и к Хайдеггеру в его "О сущности истины".

80. Этот вопрос перехода от феномена к бытию феномена важен не только для метафизики, но и для *богословия,* задача которого продумывать тайну веры, исходя из откровения этой тайны. Действительно, богословская рефлексия не может удовольствоваться одним набором богооткровенных данных. Эти разрозненные данные отсылают к *глобальной тайне,* к тайне Бога и Его искупительной любви, обычно называемой "тайной благодати" или "сверхъестественным порядком". Богословию над-

лежит, в меру возможного, "мыслить" это синтетическое единство, эту глобальную тайну, исходя из частичных и конвергирующих откровений (откуда закон *аналогии веры*). Поэтому богословие и является делом расширенного разума, просвещаемого верой (Fides quaerens intellectum). Этим объясняются всегдашние опасения Церкви в отношении всех философских попыток, стремящихся умалить способность человеческого разума и сузить поле истины. Таков, по нашему мнению, глубинный смысл энциклики *Humani generis*.

Глава четвертая

81. М. ЛАБУРДЕТТ, "Поучения Энциклики" (M. LABOURDETTE, O. P., *Les enseignements de l'Encyclique*, в *Revue thomiste* t. 50, 1950, № 1, p. 44, coll. p. 40).

82. Там же, стр. 40: "Догмат не навязывает какую-либо определенную философию, но, вопреки тому, что думают и говорят многие, не всякая философия совместима с ним".

83. МЕРЛО-ПОНТИ, "Смысл и Бессмысленность", стр. 189.

84. *Contra Gentiles*, L. III, c. 50; I, q. 12, a. 1.

85. МАРРУ, "Humani Generis". Как правильно пользоваться энцикликой" (H. MARROU, *Humani Generis, Du bon usage d'une Encyclique*, в *Esprit*, oct. 1950, p. 568).

86. Там же, стр. 568.

87. МЕРЛО-ПОНТИ, "Феноменология перцепции", Предисловие, стр. II, XVI.

88. Я имею в виду, напр., труды о. А. БРУННЕРА.

89. Л. Де РЭЙМЭКЕР, "Введение в философию" (L. De RAEYMAEKER, *Introduction à la Philosophie*, Louvain, 4e éd., 1956, p. 184).

90. Но метафизике постоянно угрожает та опасность, что за высшее трансцендентальное принимают то, что действительно является только одним из аспектов бытия, напр., тот или другой "экзистенциал", как-то: самосознание, свобода или чувство с их ноэматическими коррелятами (бытие-для-себя, ценность). К этой мысли мы еще вернемся.

91. Бюллетень франц. Философского Общества, "Примат перцепции и его философские последствия", ответ Мерло-Понти (Bulletin de la Société française de philosophie, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, № 4, oct.-déc., 1947, p. 150).

92. Там же, доклад Мерло-Понти, стр. 119.

93. Там же, стр. 123. Заметим, что "понимать" всегда означает объединять, охватывать части с точки зрения целого.

94. Там же, стр. 123.

95. Там же, стр. 124.

96. Там же, стр. 125.

97. Де ВАЛЕНС,"Феноменология и Метафизика" (A. De WAELHENS, *Phénoménologie et Métaphysique* в *Revue philosophique de Louvain*, août 1949, p. 366).

98. "Смысл и Бессмысленность", стр. 126.

99. Там же, стр. 191.

100. "Феноменология перцепции", стр. 340, 395, 455 слл.

1. Бюллетень Французского Философского Общества, ук. соч., стр. 128.

2. "Смысл и Бессмысленность", стр 191.

3. Де ВАЛЕНС, "От феноменологии к экзистенциализму" (A. De WAELHENS, *De la phénoménologie à l'existentialisme* в *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Paris, Arthaud, 1947, p. 61-62).

4. Ср., напр., "Воображение", стр. 1: "Эта инертность чувственного содержания, столько раз описанная, есть экзистенция *в себе* ... Ни в каком случае мое сознание не может быть вещью, потому что его образ бытия в себе есть именно некое *бытие для себя*. Для него – существовать значит сознавать свое существование. Оно представляется чистой спонтанностью, перед лицом мира вещей, который есть чистая инертность". В этом же смысле стр. 125, 126.

5. "Бытие и Ничто", стр. 269. Очевидна неопределенность этого выражения – что "значения привходят в мир через человека". К этой неопределенности мы еще вернемся.

6. "Феноменология перцепции", стр. 180.

6. Бюлл. Фр. Фил. Общ., ук. соч., стр. 119.

8. "Феноменология перцепции", стр. 374.

9. Там же, стр. 423.

10. "Бытие и Ничто", стр. 28.

11. Там же, стр. 16.

12. Там же, стр. 29, ср. стр. 16.

13. "Феноменология перцепции", стр. 180.

14. "Бытие и Ничто", стр. 30-34.

15. Там же, стр. 269.

16. "Феноменология перцепции", Предисловие, стр. III (подчеркнуто нами).

17. Ср. нашу вторую главу, стр 25 слл.

18. Ошибка материализма именно в том, что он в это верит.

19. Де ВАЛЕНС, "Феноменология тела" (A. De WAELHENS, *La Phénoménologie du corps* в *Revue philosophique de Louvain*,

août 1950, p. 384, N. 2).

20. Ясно, что это глобальное синтетическое единство, на котором в конечном итоге основываются оба ряда Abschattungen, – трансфеноменального порядка и может мыслиться только в терминах, приложимых к этому порядку. Нужно понятие субъекта, применимое к трансфеноменальному бытию; а это означает необходимость заново продумать схоластическое понятие "субстанции", так превратно истолкованное Декартом и всеми последующими философами. К этому мы еще вернемся в дальнейшем.

21. Л. БРЮНСВИК, "Модус суждения" (L. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, Paris, Alcan, 1934, p. 94).

22. Там же, стр. 98.

23. Там же, стр. 94.

24. Там же, стр. 90-91.

25. Там же, стр. 143 слл. Тот факт, что человеческое сознание, чтобы пробудиться и познавать, нуждается в чем-то ином, является несомненно признаком конечности, но нет ли и указания на некоторую бесконечность в возможности познавать *другого как другого* и *уважать* его в том, что он есть ? Эта бесконечность, такая, какой она в нас проявляется, еще не есть бесконечность Бога, она представляет собой несовершенную причастность к Его творческой мысли, дающей вещам бытие *для них самих*. Вопреки тому, что идеализм утверждает со времени Фихте, "не-я" имеет значение не только как предел для "я".

26. "Бытие и Ничто", стр. 124, 133, 702, 714.

27. "Феноменология перцепции", стр. 423.

28. Бюлл. Фр. Фил. Общ., ук. соч., стр. 123.

29. "Феноменология перцепции", стр. 270 (во всех трех местах подчеркнуто нами).

30. То, что дружба позволяет мне лучше понять мысли и

намерения моего друга Петра и некоторым образом усвоить их, не ущербляет консистенции Петра как автономной и от меня независимой свободы, ни в нем самом, ни для меня. Как до этого, так и после, я в дружбе трансцендирую себя в направлении к Петру, я считаюсь с ним в его свободе.

31. Бюлл. Фр. Фил. Общ., ук. соч., стр. 151.

32. "Феноменология перцепции", стр. 494.

33. Следует заметить, что Мерло-Понти этого не отрицает, но, как мы скажем в дальнейшем, эта «Urdoxa» у него весьма незначительна: она есть "уверенность относительно мира вообще".

34. Ф. АЛЬКЬЕ, "Философия двусмысленности" (F. ALQUIE, *Une Philosophie de l'ambiguïté* in *Fontaine*, № 59, p. 55).

35. "Феноменология перцепции", стр. 423.

36. Там же, стр. XI.

37. Бюлл. Фр. Фил. Общ., ук. соч., стр. 150.

38. Де ВАЛЕНС, "Философия двусмысленности, Экзистенциализм Мориса Мерло-Понти" (A. De WAELHENS, *Une Philosophie de l'ambiguïté, L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, 1951, p. 400).

39. "Феноменология перцепции", стр 426.

40. Там же.

41. Де ВАЛЕНС, ук. соч., стр.165.

42. "Феноменология перцепции", стр. 277, ср. стр. 249.

43. Де ВАЛЕНС, ук. соч., стр. 326.

44. Ср., напр., в Бюлл. Фр. Фил. Общ., ук. соч., выступление Брейе (M. Bréhier), стр. 136, и Ипполита (M. Hyppolite), стр. 149 слл.

45. Де ВАЛЕНС, ук. соч., стр. 399.

46. Там же, стр. 400 слл.

47. Там же, стр. 401-402.

48. "Феноменология перцепции", стр. 344

49. Ук. соч., стр. 456.

50. Ук. соч., стр. 456.

51. "Бытие и Ничто", стр. 34.

52. II^a II^{ae}, q. 8, a. 1.

53. I^a, q. 77, a. 7.

54. I^a, q.85, a. 1.

55. I^a, q. 79, a. 3.

56. I^a, q. 79, a. 3, ad 2.

57. I^a, q. 79, a. 4.

58. I^a, q. 84, a. 6.

59. I^a, q. 85, a. 1, ad 2; q. 86, a. 1.

60. I^a, q. 85, a. 1.

61. "Рассуждение о Методе", в конце IV части.

62. Г. ВЕРБЕКЕ, "Развитие человеческого познания по Св. Фоме" (G. VERBEKE, *Le développement de la connaissanse humaine d'après saint Thomas* в *Revue Philosophique de Louvain*, nov. 1949, p. 445, 456.

63. I^a, q. 79, a. 5, ad 3.

64. *Quodlibetum VIII*, q. 2, a. 4.

65. I^a, q. 16, a. 6, ad 1.

66. I^a, q. 3, a. 4, ad 2.

67. "Феноменология перцепции", стр. XI.

68. I^a, q. 2, a. 2.

69. *De potentia*, q. 7, a. 2, obj. 2 et ad 2.

70. II *Sentent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, solut.

71. Это и не удивительно, ибо понятие интенциональности восходит в конечном итоге, через Гуссерля и Брентано, к Средним Векам, что не означает однако полного совпадения теперешнего понимания этого термина со средневековым.

72. "Феноменология перцепции", стр. XIII и стр. 478. "Действующая интенциональность" противопоставляется "интенциональности действия" (которая выражается, напр., в волевых актах или в частных формах познавательных действий, как, напр., в физической науке и т.п.). Эта "действующая интенциональность" соответствует тому, что в схоластике называлось "естественным влечением" (appetitus naturalis), составляющим познавательную жизнь.

73. Э. ЖИЛЬСОН, "Бытие и Сущность" (E. GILSON, *L'Etre et L'Essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 7).

74. "Феноменология перцепции", стр. 456.

75. Бюлл. Фр. Фил. Общ., ук. соч., стр. 124.

76. "Модус суждения", стр. 81 слл.

77. Вопреки утверждениям некоторых его современников, св. Фома всегда отрицал безличный характер и отдельность «lumen naturale», благодаря которому мы вместе устремляем свой умственный взор к бытию как единственному и последнему объемлющему. См. напр., I^a, q 79, a 4 et a 5, ad 3.

78. "Феноменология перцепции", стр. 203, прим. 1.

79. "Бытие и Ничто", стр. 16 и 30. По Сартру это трансфеноменальное бытие не находится за феноменом, но феномен "указывает на него и требует его" (стр. 30). Так же это представляется у св. Фомы.

80. Э. ЖИЛЬСОН, "Бытие и Сущность", стр. 309. Так понимаемая экзистенция есть то, что св. Фома называет «esse» и о чем он говорит как о том, что есть в вещах наиболее глубинного (ср. тексты приведенные выше, прим. 69 и 70).

81. Вот почему в применении к человеку термин "субъект" расплывчат. Ему можно придавать главным образом три основных смысла. Он может означать «suppositum», т.е. то, что собственно обозначается субъектом суждения. Но реальность обозначаемая субъектом суждения, когда речь идет о человеке, является в большинстве случаев конкретным человеком, воспринимаемым, во-первых, как часть материального мира, "здесь" и "теперь", расположенная в пространстве и времени и наделенная некоторыми особыми свойствами, которыми она отличается от других сущих; среди этих свойств выделяются в особенности жизнь и проявления разума, – откуда аристотелевское определение человека как "разумного животного". – Можно также под "субъектом" понимать субъективность, какой она представляется себе самой в переживаемом опыте, – откуда современное определение человека как "воплощенного я". – Наконец, термин "субъект" может означать конечное трансфеноменальное синтетическое единство, благодаря которому и на основании которого я представляюсь себе самому и другим как воплощенный дух и как наделенное разумом тело.

82. I^{a}, q. 79, a. 5, ad 3.

83. Э. ЖИЛЬСОН, "Томизм" (E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1942, p. 298).

84. Ср. выше, стр. 128, 129.

85. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

86. "Бытие и Ничто", стр. 15.

87. Ср. Э. ЖИЛЬСОН, "Бытие и Сущность", стр. 325: "Всякое

существо существует благодаря оплодотворению некой сущности актом существования", сравнить текст приведенный выше, стр. 173.

88. Обо всем этом прекрасно написал Э. Жильсон на последних страницах своего труда "Бытие и Сущность" (стр. 321 слл.).

89. Чрезвычайно интересно отметить, что со времени Декарта термин "бытие" почти всегда лишается той гибкой и объемлющей содержательности, которую он имел у св. Фомы. В интеллектуалистических системах "бытие" становится синонимом "умопостигаемого", оно имеет значение связки; "бытию" противопоставляют "реальность" или "существование", чтобы обозначить то, что поддается перцепции (ср., напр., Ж. ЛАНЬО, "Знаменитые уроки", ук. соч., стр. 249-250). У Брюнсвика глагол "быть" имеет три основных смысла; он обозначает во-первых внутреннюю связь сказуемого с подлежащим, затем реальное существование, утверждаемое на основании экспериментального шока, и, наконец, некий промежуточный смысл. Что же касается Мерло-Понти, то он пишет: "Мы предпочитаем считаться с обычаем, согласно которому термину "бытие" придается слабый смысл существования как вещи или сказуемого" ("Феноменология перцепции", стр. 203, прим. 1). "Бытию" противопоставляют "экзистенцию", т.е. тот образ бытия, который свойствен человеку, бытие-в-мире через тело.

90. *In Metaphysicam Aristotelis*, lib. 4, lect. 6.

91. См. выше, стр. 38.

92. "Феноменология перцепции", стр. 450.

93. Там же.

94. Вот почему то, что мы воспринимаем мир через перспективные Abschattungen, связанные, среди прочего, с нашим биологическим положением, не противоречит единству и универсальности истины. Когда я утверждаю, что "этот карандаш красный", между тем как мой друг Петр уверяет, что он зеленый, я выражаю не только то, что вижу у объекта красный цвет, как пронизывающее объект качество, но и заявляю, кроме того, что каждый, кто когда-либо попытается мыслить синтез мира и при-

роду восприятия, должен будет учитывать этот факт, как впрочем и многие другие, оказывающиеся с ним связанными, напр., то, что объект видят зеленым или красным в зависимости от строения сетчатой оболочки глаза. Как видим, принцип тождества, как первое спонтанное объяснение изначальной познавательной интенциональности, совсем близок принципу *обоснования бытия:* этот последний является как бы другим способом выразить основное познавательное требование, которое движет нашей мыслью и заключается в том, чтобы каждую вещь ставить на ее место внутри целого, понимать части с точки зрения целого, в которое они входят, словом – сохранять верность конкретному.

95. Ia, q. 16, a. 2.

96. *De potentia*, q. 9, a. 5. Все это, конечно, нуждается в дальнейшем углублении и уточнении. Здесь стоит трудная проблема отношения между мыслью предикативной и объективной, представляющей концептуальный и дискурсивный характер, и мыслью мыслящей, т.е. мыслью как усилием раскрыть реальное. Но сказанного нами достаточно, чтобы показать, что предикативное суждение не является ни почти бесполезным удвоением перцептивной жизни, ни просто ее социальным выражением. В суждении в особенности, и некоторым образом даже только в нем, выражается и становится подлинно явной для себя самой изначальная познавательная интенциональность как устремленность к бытию в целом. Иначе говоря, рефлексия, *важнейшей формой которой является суждение,* не есть просто психологический возврат к перцепции и, следовательно, в выражении "примат перцепции", есть некая двусмысленность. Если есть примат перцепции, то есть свое особое своеобразие и у рефлексии, или точнее, как мы показали выше, перцепция и рефлексия представляют собой два диалектически связанных подхода изначальной познавательной интенции, – которой и следует в конечном итоге приписать примат. – Интенциональный характер суждения отлично выявил o. J. Maréchal, особенно в 5-й Тетради его большого труда "Исходная точка Метафизики" (*Le Point de départ de la Métaphysique*, Louvain, 1926, а также o. A. Hayen, в "Интенциональное в философии св. Фомы" (*L'Intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, Desclée De Brouwer, 1942).

97. "Модус суждения", стр. 98.

98. "Бытие и Ничто", стр. 708.

99. Там же, стр. 708.

100. Ср. выше, стр. 18-19.

1. Здесь уместно вспомнить текст Мерло-Понти, приведенный в нашей второй главе: " Ссылка на абсолютную основу, даже в тех случаях, когда она не бесполезна, разрушает то самое, что она должна обосновать. В самом деле, если я считаю возможным с очевидностью постичь абсолютный принцип всякой мысли и всякой оценки, то ... мои суждения приобретают характер чего--то священного" и т.д. ("Смысл и Бессмысленность", стр. 190). Между тем, при том ходе мысли, который изложен выше, утверждение бытия Божия отнюдь не означает, что мы будто бы можем "с очевидностью постичь" Бога как "абсолютный принцип всякой мысли и всякой оценки". Это было бы отрицанием самой трансцендентности Бога. Правда, немало томистов оставляют такое впечатление, когда, истолковывая т.н. Quarta via (т.е. IV доказательство бытия Бога), они, чтобы дойти до Бога, удовлетворяются следующим рассуждением: об истине несовершенной и незаконченной невозможно говорить, не относя ее к истине совершенной и бесконечной, абсолютной норме всякой частичной истины, – как будто то, что мы сознаем незаконченный характер нашего знания, происходит от сравнения этого несовершенного знания с совершенной истиной, которая есть в Боге ! Это равносильно забвению различия между "по отношению к себе" и "по отношению к нам".

Глава пятая

2. "Обращение" Папы Пия XII к XXI-му Съезду Pax Romana, состоявшемуся в Амстердаме 19-22. 8. 1950.

3. Однако различие между природой и сверхприродой присутствует в Библии и в святоотеческой литературе как нечто подразумеваемое.

4. Э. ЖИЛЬСОН, "Философия в Средние Века" (E. GILSON,

La philosophie au Moyen Age, Paris, Payot, 1947, p. 562). Не называя Сигерия Брабантского по имени, св. Фома говорит о нем в одной из проповедей, обращенных к Парижскому университету: "Находятся люди, которые работают по философии и говорят вещи не истинные с точки зрения веры; а когда им говорят, что это противоречит вере, они отвечают, что говорит это философ, а сами они этого не утверждают и, напротив, всего лишь повторяют слова философа" (ук. соч., стр. 564).

5. Как известно, не одни только католические богословы сочли мысли Галилея несогласными с Откровением. В Германии против системы Коперника восстали Лютер и Меланхтон, в Голландии она была осуждена кальвинистами как "прямо противная божественной истине, открытой в Священном Писании"(G. KERNKAMP, *De Utrechtsche Academie*, Utrecht, 1936, I, p. 248).

6. Энциклика *Providentissimus*, 1893.

7. Ср. выше, стр. 11. Отношение Церкви к проблеме эволюционизма ясно изложено в очерке Г. ВАНДЕБРУКА и Л. РЕНУАРТА, "Энциклика Humani generis" (G. VANDEBROEK et L. RENWART, в *Nouvelle Revue Théologique*, Avril 1951, pp. 337-351).

8. О взаимоотношениях Откровения и истории см. отличный очерк Л. СЕРФО, "Откровение и история" (L. CERFAUX, *Révélation et histoire*, в *Revue Nouvelle*, Juin, pp. 582 ss.).

9. Ср. выше, стр. 20.

10. Ж. БАТАЙ, "О Ницше" (G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1945, p. 73).

11. САРТР, "Экзистенциализм – род гуманизма", стр. 77 слл.

12. Там же, стр. 89-90.

13. "Смысл и Бессмысленность", стр. 191.

14. См., напр., очерк М. ЛАМБИЛЛЬОТТА, "По ту сторону догматизмов": "Мораль, необходимость которой и влечение к которой испытывает (современный человек), есть мораль *жизненная*, а не только из принципов, сформулированных раз и навсегда

и объявленных абсолютными. Потому именно, что она коренится и черпает силы в источниках жизни намного больше, чем в догматических источниках, мораль должна также отвечать зовам жизни – *порыву, росту, выдвижению* или *сублимации*" (M. LAMBILLIOTTE, *Au delà des dogmatismes*, в *Synthèses*, Nov. 1950, p. 264).

15. "Смысл и Бессмысленность", стр. 191.

16. Г. МАРСЕЛЬ, "Метафизический Дневник", стр. 315.

17. Речь 11 февраля 1895 г., цитировано у ОННУА, "Гуманизм и избранные книги" (V. HONNOY, *Humanisme et livres de choix*, p. 369).

18. То же смешение со словом "догмат" имеется и в вышеприведенном тексте М. Ламбилльотта (прим. № 14).

19. IIa IIae, q. 2, ad 2.

20. Ср. энциклику *Divino Afflante Spiritu* (30 сент. 1943 г.) о библейских исследованиях: "Священное Писание научает нас вещам божественным, пользуясь обычной человеческой речью".

21. Ср. выше, стр. 16 слл.

22. "Смысл и Бессмысленность", стр. 215-216.

23. Ж. ДАНИЕЛУ, "История марксистская и история сакраментальная" (J. DANIELOU, *Histoire marxiste et histoire sacramentaire*, в *Dieu Vivant*, № 13, p. 110).

24. Там же, стр. 101.

25. Там же.

26. Для всего последующего см. отличный очерк А. ВИЛЕМАНА, "Выработка моральных ценностей" (A.WYLLEMAN, *L'élaboration des valeurs morales*, in *Revue philosophique de Louvain*, Mai 1950, pp. 239-246).

27. Упорядоченное и мирное общество само по себе состав-

ляет для человека ценность, форму благополучия, но, с другой точки зрения, оно представляет собой также орудие, служащее биологическим, культурным и моральным ценностям.

28. Соответственно этому наука – как впрочем и искусство – не есть для человека все, но скорее лишь *одно из благ* для него. Она может даже обернуться против человека и быть использованной для его уничтожения. Дело обстоит уже не совсем так с теми ценностями, которые входят в третью сферу и непосредственно касаются признания достоинства человеческой личности.

29. Ср. А. ВИЛЕМАН, ук. соч., стр. 241.

30. Для определения этого образа бытия, присущего человеку, современные мыслители часто пользуются термином "свобода". Само собой разумеется, что в этом случае слово "свобода" не является синонимом "свободной воли".

31. Ср. выше, стр. 85.

32. Ср. выше, стр. 193. Как мы показали, в этом тексте имеется досадное смешение различных значений слова "догмат". Для Жореса оно – синоним "догматизма".

33. Св. Фома говорил в этом смысле: «bonum est diffusivum sui».

34. Речь Папы Пия XII, произнесенная по случаю 60-летия энциклики *Rerum Novarum*.

35. Одно дело – показать, что *в отношении к Себе* Бог есть первооснова нравственного порядка и что без этой основы понятие долга теряет свою консистенцию и свой абсолютный характер, и другое дело – живой и бесхитростный опыт чувства долга и достоинства личности.

36. Ле-СЕНН, "Введение в философию" (R. Le SENNE, *Introduction à la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1939, p. 347).

37. М. МЕРЛО-ПОНТИ, "Смысл и Бессмысленность", стр.

215-216.

38. "Подъем или упадок Церкви" (*Essor ou déclin de l'Eglise*, p. 53).

39. Ж. ВИАЛАТУ и А. ЛАТРЕЙ, "Христианство и светскость" (J. VIALATOUX et A. LATREILLE, *Christianisme et laïcité*, в *Esprit*, Oct. 1949, p. 522).

40. ПИРЕНН, "История Европы от нашествий варваров до XVI века" (H. PIRENNE, *Histoire de l'Europe, des invasions au XVIe siècle*, Bruxelles, 1935, p. 393).

41. ТИЛЬС, "Призвание духовенства" (G. THILS, *Mission du clergé*, Desclée de Brouwer, 1942, p. 15).

42. Э. МУНЬЕ, "Агония христианства" (Em. MOUNIER, *L'agonie du christianisme*, in *Esprit*, Mai 1946, p. 724).

43. Как известно, из того, что "Священное Писание научает нас вещам божественным, пользуясь обычной человеческой речью", не следует, что "богодухновенность можно ограничивать только некоторыми частями" его (энциклики *Providentissimus* и *Divino afflante Spiritu*). Этим мы впали бы в атомистическое понимание Священного Писания, свели бы священную письменность к простой сумме разрозненных предложений и в конечном итоге упразднили бы саму возможность единства смысла, благодаря которому любое письменное произведение представляется целым нечто означающим. Этим конечно ставится трудная проблема, относящаяся к области экзегетики и не укладывающаяся в рамки настоящей работы. Для выяснения этой проблемы понадобилось бы предварительно глубокое изучение того, что называют "смыслом" фразы или книги или, вообще, структуры речи как проявления и орудия интенциональной жизни.

44. Как было показано выше (стр. 205), это не значит, что вне христианства и без веры в Бога не может быть морали, – но христианская вера, вводя чрезвычайно высокое понимание достоинства личности, порождает определенную мораль, которая не может не влиять на историю мира в спиритуалистическом и персоналистическом смысле.

45. САРТР, "Бытие и Ничто", стр. 121.

46. Кард. САЛЬЕЖ, "Отрывочные мысли" (Card. SALIEGE, *Menus propos*, IV, pp. 26-27).

47. См. выше, прим. № 14.

48. См. А. ВИЛЕМАН, ук. соч., стр. 239-246.

49. САРТР, "Экзистенциализм – род гуманизма", стр. 39-47, ср. стр. 77-78.

50. Там же, стр. 40 и 47.

51. БЕРГСОН, "Два источника морали и религии" (H. BERGSON, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932; p. 335).

Заключение

52. Послание епископам и духовенству Франции, 8 сент. 1899 г. (*Acta Leonis XIII*, Desclée, t. VII, p. 295).

53. Слова, приведенные преосв. КЕППЛЕРОМ, "Истинная и ложная реформа" (Mgr KEPPLER, *Vraie et fausse réforme*, trad. Ch. Bègue, Fribourg, 1903, p. 31).

54. Ср. выше, стр. 39-40.

55. Ив. КОНГАР, "Истинная и ложная реформа в Церкви" (Yves M. J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, éd. du Cerf, 1950, p. 50).

56. "Обращение Папы Пия XII к XXI-му конгрессу *Pax Romana*, состоявшемуся в Амстердаме 19-27. 8. 1950 г.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Часть энциклики Humani generis (от 12 августа 1950 г.), касающаяся философских вопросов, которые обсуждает профессор А. Дондейн.

О ЗНАЧЕНИИ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН (№ 38 - 53)*

1. Естественный разум и основные принципы философии

38. Известно значение, приписываемое Церковью способности человеческого разума с уверенностью доказывать существование личного Бога, а также убедительно доказывать, исходя из божественных знамений, основы христианской веры, верно выражать закон, начертанный Творцом в сердцах человеческих, и наконец достигать до некоторого, истинного и весьма плодотворного, познания таин. Однако, разум будет проявлять себя таким образом, правильно и надежно, только если он получил надлежащую подготовку, т.е. если он пропитан той здравой философией, которую мы получили от предшествовавших нам христианских веков как наследие, образованное с давних времен и получившее именно эту высокую степень авторитетности благодаря тому, что церковное учительство подчинило нормам самого божественного Откровения его принципы и

* *В оригинале подзаголовки отсутствуют. Цифры отсылают к нумерации в Revue thomiste, t. 50 (1950), pp. 5 - 31.*

основные утверждения, постепенно открытые и определенные великими умами. Эта философия, признанная и принятая в Церкви, защищает подлинную и точную ценность человеческого знания, непоколебимые принципы метафизики – принципы достаточного основания, причинности и целенаправленности – и, наконец, способность достичь достоверной и неизменной истины.

39. У этой философии есть немало точек, которые ни прямо, ни косвенно не касаются вопросов веры и нравственности и поэтому могут быть предоставлены Церковью свободному обсуждению компетентных умов. Напротив, эта свобода не существует в других областях, особенно тех, которые касаются упомянутых Нами основных принципов и утверждений. **40**. Даже и в этих основных вопросах, позволено придавать философии более верное и более богатое обличие, защищать ее посредством более действенного изложения, выделять ее из некоторых менее приспособленных школьных форм, в которых ее представляют, осторожно обогащать ее некоторыми взносами человеческой мысли; но никогда не позволено ниспровергать ее, заражать ее ложными принципами или считать ее памятником, хотя и внушительным, но обветшавшим. **41**. Дело в том, что истина и все философское оформление, в котором она представлена, не могут меняться со дня на день, в особенности, когда речь идет о принципах, которые сами собою известны человеческому уму, или об утверждениях, опирающихся на мудрость веков и на свою согласованность с божественным Откровением. **42**. Все то истинное, что человеческий разум может находить в своих искренних поисках, без сомнения не может быть противоположно уже обретенной истине. Ибо Бог, Верховная Истина, создал разум и Он его направляет не так, чтобы его новые приобретения каждый день противопоставлялись истинам справедливо обретенным, но так, чтобы он имел возможность устранять случайно вкравшиеся ошибки, добавляя истинное к истинному, все в том же порядке и согласно той гармонии, которая проявляется в самом составе вещей, из которых истинное нами извлекается. **43**. Пусть же христиа-

нин, философ или богослов, не принимает поспешно и легкомысленно все новшества текущего дня, но пусть он с великой старательностью взвешивает свои мысли, проверяя их на верных весах, из боязни потерять истину, которой он уже обладает, или загрязнить ее, к великому ущербу и к великой опасности для самой веры.

2. Уважение к схоластической философии

44. Если эти точки зрения усвоены вполне, то не трудно заметить, почему Церковь требует, чтобы ее будущие священники получали образование в области философских дисциплин "согласно методу, учению и принципам Ангельского Учителя" (т.е. Фомы Аквината – прим. пер.), ибо опыт нескольких веков показал ей совершенным образом, что метод Аквината выделяется из всех своими особыми качествами, как для подготовки юных умов, так и для более углубленного исследования самых сокровенных истин; его учение звучит как бы верным аккордом, согласуясь с божественным Откровением; оно особо действенно для прочного установления основ веры, а равно и для того, чтобы уверенно и с пользой собирать плоды здравого прогресса.

45. По этой причине достойно величайшего сожаления, что эта философия, принятая и признанная в Церкви, ныне пренебрегается некоторыми, неосторожно решающимися объявлять ее устаревшей по форме и рационалистической по методу мышления. **46.** Они повторяют, что наша философия ошибочно утверждает возможность абсолютно истинной метафизики, с другой же стороны, они утверждают категорически, что реальности, в особенности трансцендентные, лучше всего могут быть выражены разнородными учениями, друг друга дополняющими, несмотря на то, что некоторым образом они противоположны одни другим. **47.** Соответственно этому они допускают, что философия, преподаваемая в наших школах, с ее ясным представлением и решением вопросов, с ее тщательно установленными понятиями и четкими различениями, может быть по-

лезна для введения в схоластическое богословие и была замечательно приспособлена к средневековым умам, но, – думают они, – она не представляет такого философского метода, который отвечал бы потребностям нашей современной культуры. **48.** Затем они возражают, что философия *непреходящего* есть всего только философия неизменных сущностей, тогда как современный ум должен рассматривать существование отдельных существ и беспрестанно текущую жизнь. **49.** Вместе с тем, пренебрегая этой философией, они восхваляют философские системы, древние или новые, восточные или западные, наводя, по-видимому, на ту мысль, что любая философия, любой образ мыслей может согласоваться с католическим догматом, посредством – если надо – некоторых исправлений и добавлений. Что абсолютно ложно, особенно, когда речь идет о таких системах как имманентизм, идеализм или материализм, будь он исторический или диалектический, а также экзистенциализм, если он провозглашает атеизм или по меньшей мере отвергает метафизическое рассуждение. Нет ни одного католика, который отрицал бы это.

50. Наконец, философии наших школ они ставят в упрек, что в процессе познания она рассматривает только интеллект и пренебрегает ролью воли и аффектов. Но это не так. В действительности, никогда христианская философия не отрицала полезности и действенности благих расположений всей души для глубокого познания и приятия религиозных и нравственных истин; напротив, она всегда учила, что отсутствие этих расположений может быть причиной того, что интеллект под влиянием страстей и дурной воли помрачится настолько, что перестанет правильно видеть. Более того, по суждению Общего Учителя (т.е. Фомы Аквината – прим. пер.), интеллект может известным образом воспринимать некоторые из высших благ нравственного, природного или сверхприродного порядка, в той мере, в какой душа испытывает некоторую со-природность с ними, будь то по природе, будь то по дару благодати (cf. S. Thomas, *Summa Theologica*, $2^{a}, 2^{ae}$, quaest. I, art. 4 ad 3 et quaest. 45, art. in c.). Без труда видно, до какой степени

эти смутные прозрения могут помогать разуму в его поисках. **51**. Но, одно – признавать за аффективно-волевыми актами способность помогать разуму в достижении более твердого познания моральных принципов, и другое – приписывать, как того хотят эти новаторы, способностям воли и чувства некую интуитивную силу и утверждать, что человек, неспособный своим разумом открыть с уверенностью истину, которую ему надлежит принять, должен обратиться к своей воле, чтобы выбирать и решать между противоположными мнениями, неправомочно смешивая познание и волевой акт.

52. Вследствие этого не удивительно, что эти новые теории подрывают две философские дисциплины, по своей природе тесно связанные с учением веры: теодицею и этику. Думают, что их роль уже не в том, чтобы устанавливать несомненные истины о Боге или об ином трансцендентном существе, но в том, чтобы показывать, что все чему вера учит о личном Боге и о Его заповедях полностью согласуется с требованиями жизни и что, следовательно, их нужно принять, чтобы отвести от себя отчаяние и достичь вечного спасения. Все эти утверждения явно противоречат документам Наших Предшественников Льва XIII и Пия X и их невозможно согласовать с декретами Ватиканского Собора. Не было бы оснований оплакивать все эти отклонения от истины, если бы все внимали церковному учительству с должным уважением, также и в области философии. Ибо ему надлежит, Божиим установлением, не только хранить и истолковывать сокровищницу богооткровенных истин, но и бдеть над философскими дисциплинами, дабы католические догматы никак не пострадали от ложных теорий.

3. Вера и положительные науки

53. Нам остается сказать несколько слов о вопросах, которые, принадлежа к области положительных наук, стоят в более или менее тесном отношении с истинами веры. Многие настаивают на том, что католическая религия должна

в высшей степени учитывать эти науки. Это несомненно похвально, когда речь идет о действительно установленных фактах; но когда речь идет скорее о гипотезах, касающихся того, чему учат Писание и Предание, к ним нужно относиться с осторожностью, даже если они имеют некоторое научное обоснование. Если такие гипотезы будут прямо или косвенно противоречить учению, открытому Богом, они окажутся совершенно неприемлемыми постулатами.

54. Вследствие этого, Церковь не запрещает подвергать эволюционизм исследованию и обсуждению теми и другими учеными, поскольку в нем рассматривается вопрос, было ли человеческое тело извлечено из ранее существовавшей живой материи – ибо католическая вера обязывает нас сохранять учение о непосредственном сотворении душ Богом; это обсуждение, при современном состоянии наук и богословия, должно вестись так, чтобы доводы за или против того или другого мнения рассматривались и оценивались с необходимыми серьезностью и умеренностью, при том однако условии, чтобы все были готовы подчиниться суждению Церкви, которой Христос поручил авторитетно истолковывать Писания и оберегать веру (ср. "Слово членам Академии Наук", 30 ноября 1941 г.; Акты Св. Престола, т. XXXIII, стр. 506). Некоторые переходят за пределы этой свободы обсуждения, поступая так, как если бы происхождение человеческого тела из ранее существующей живой материи было уже установлено с абсолютной уверенностью, посредством найденных признаков и того, что из них можно извлечь путем рассуждения, притом так, как если бы источники божественного Откровения не обязывали в этой области к величайшей умеренности и к величайшей осторожности.

В заключении профессор Дондейн ссылается на № 9 энциклики, который приводим здесь полностью:

9. Католические богословы и философы, на которых лежит серьезная обязанность защищать человеческую и

божественную истину и внедрять ее в человеческие души, не могут ни игнорировать эти системы, более или менее уклоняющиеся от прямого пути, ни пренебрегать ими. Более того, они должны хорошо знать их, во-первых потому, что болезни излечиваются только тогда, когда они предварительно хорошо известны, а также потому, что даже в самих ложных утверждениях таится порою доля истины, наконец, потому, что сами эти утверждения побуждают ум глубже и тщательнее рассматривать некоторые философские или богословские истины.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 5

Глава первая: Общие соображения о смысле энциклики «Humani generis». 9

Глава вторая: Историчность человеческой экзистенции и современный релятивизм 19

1. Историчность и гуманизм 19
2. Тема историчности в современной философии 25
3. Заключение 60

Глава третья: Иррациональное и разум в современной мысли 62

1. Историческая ситуация современной философии 66
2. Рационализм под обвинением 76
3. Положительное преодоление рационализма: экзистенция и ее связь с Трансцендентным 84
4. Критические соображения и заключение 105

Глава четвертая: Проблема томизма 113

1. Постановка проблемы 113
2. Заслуги и пробелы экзистенциальной феноменологии 130
3. Актуальность томизма 152

Глава пятая: Жизнь в вере и умственное искание 184

1. Исторический обзор проблемы 185
2. Сверхприродное и вера 192
3. Смысл и структура цивилизации 202
4. Встреча веры и цивилизации 216

Заключение: Необходимость диалога 231

Примечания 241

Приложение 277