

Dietrich von Hildebrand
Gesammelte Werke

HERAUSGEGEBEN VON DER
DIETRICH VON HILDEBRAND GESELLSCHAFT

I

Was ist Philosophie?

VERLAG JOSEF HABEL REGENSBURG
VERLAG W. KOHLHAMMER STUTTGART

Дитрих фон Гильдебранд



Что
такое
философия?

Перевод с немецкого
А. И. Смирнова

Издательство
"АЛТЕЙЯ"
ТО "Ступени"
Санкт-Петербург
1 9 9 7

ББК Гильд. (Герм.)
Гильдебранд 97

Дитрих фон Гильдебранд (1889 - 1977) - выдающийся немецкий философ и католический богослов. Ученик Э.Гуссерля и Адольфа Райнаха, оппонент Хайдеггера. Автор многих работ по теории познания, социальной философии, этике, богословию, блестящий полемист и критик современной культуры. Для нашего времени личность Гильдебранда представляет собой уникальное сочетание философа феноменологического направления и католического мыслителя, которого Папа Пий XII назвал "доктором Церкви XX столетия". "Что такое философия" - главное метафизическое произведение Гильдебранда, переведенное на многие языки, в котором он дает собственное истолкование феноменологии, возводя ее к Платону и бл. Августину. Являясь фундаментальным философским исследованием, эта книга может служить феноменологическим введением в философию. В условиях всеобщего кризиса философского знания, эта книга ставит своей целью реабилитацию философии, возвращение ей первоначального смысла. Перевод сделан по последнему прижизненному изданию 1976 года.

На русский язык переводится впервые.

ISBN 5-89329-026-7

- © Издательство "Алетейя" (СПб) - 1997 г.
- © ТО "Ступени" (СПб) - 1997 г.
- © Смирнов А.И. - перевод, 1997 г.
- © Донцов Ф.А. - худ. оформление, - 1997 г.

ВВЕДЕНИЕ

Если мы посмотрим на современное состояние университетской философии, то от нас не ускользнет та жалкая роль, которую ей отводят сами философы.

Мы здесь имеем в виду всевозможные формы позитивистской и релятивистской философии, в первую очередь логический позитивизм, семантику, эмпирический сенсуализм и т. д. Мы также имеем в виду всех тех профессоров философии, что считают науку и прежде всего естественные науки чем-то несравненно более значительным. Мы имеем в виду всех тех, кто изменяет философии, ее сущности и предназначению.

Философское кредо логических позитивистов и семантиков сводится, по существу, к отрицанию самостоятельной роли философии. Часто это выражается в том, что ее рассматривают всего лишь как "служанку" науки. При этом и чисто философские проблемы предоставляют решать последней. Так, например, нравственность становится предметом антропологии и социологии. Причем обе эти дисциплины приравниваются к естественным наукам и на

вооружение берутся методы последних. Теория познания и эстетика становятся частью экспериментальной психологии, а уж о метафизике и говорить нечего — никто не считает ее серьезным предметом для исследования.

Показательно различие между “философами” наших дней, страдающих комплексом философской неполноценности, и релятивистами прежних эпох, которое мы наблюдаем на примере их отношения к наукам. Софисты распространяли свой релятивизм на все области и формы познания. Когда Горгий заявляет, что не существует объективной реальности (а если бы и существовала, мы все равно не смогли бы ее познать, но даже если бы смогли, то были бы не в состоянии сформулировать познанное и передать свое знание другим), он выносит этот суровый вердикт не только философии, но и всем остальным наукам. Более того, в своем скептическом отношении к действительности они придавали философии решающее значение. Ведь смертный приговор всему познанию выносила именно их философия. Несмотря на все внутренние противоречия, она оставалась царицей всего знания. Такое отношение к ней релятивистов и скептиков прослеживается сквозь всю историю философии.

Если мы зададимся вопросом, почему большинство современных представителей позитивизма и релятивизма безгранично уважают любую науку и вместе с тем отрицают объективную реальность, нам следует иметь в виду следующее: в первую очередь, позитивисты отказались от методов философского познания, хотя и продолжают называть себя фило-

софами и, к несчастью, считаются таковыми у современников. Логический позитивизм, семантика и другие формы современного позитивизма, а также бихевиоризм — это не какие-то ложные философии, это вообще не философия. Свой метод они заимствуют у естественных наук. Нормы верификации, имеющие силу для отдельных наук, не могут механически переноситься на решение философских вопросов.

Мы должны ясно отдавать себе отчет в том, что различия между отдельными типами сущего чрезвычайно велики, и что поэтому нам необходимо использовать, так сказать, разные духовные “органы” для того, чтобы постичь сущность и природу различных вещей, данных нам в опыте. Есть факты, которые легко установить, и каждый хоть сколько-нибудь внимательный человек в состоянии это сделать. Например, мы вправе ожидать, что любой нормальный человек определит число людей в помещении. Точно так же мы уверены в том, что каждый, кто учился определять количество кровавых телят, может с успехом взяться за это дело.

Однако мы не можем аналогично утверждать, что любой человек в состоянии объяснить нам различие между целомудрием и приглушенными сексуальными инстинктами, между просто скорбным и воистину трагическим событием, между раскаянием и комплексом вины.

Здесь мало быть внимательным и аккуратным. Для различения таких фактов в человеке должны быть реализованы иные способности. К тому же он

должен иметь интеллектуальное мужество придерживаться в своем решении того, что объективно видит, а не тех "теорий", под воздействием которых находится. Ему также необходим философский талант для того, чтобы правильно сформулировать познанное.

Таким образом, мы должны принимать во внимание различную природу наших интеллектуальных способностей, радикально отличные друг от друга способы познания. Значительная часть действительности, причем не самая маловажная, открывается нам совсем не так, как структура ткани или количество кровяных телец. Совершенно другие духовные силы должны быть задействованы для того, чтобы мы смогли постичь эту часть действительности: например, понять сущность акта обещания, нравственную ценность целомудрия, осознать различие между иерархией и финализмом.*

Известно шуточное исследование Эрнстом Махом "данности". Лежа на диване, он попытался совершенно непредвзято установить то, что дано

* Очевидно, что приоритет цели над средствами ее достижения есть совсем иное, нежели приоритет жизни человека над его имуществом. Иерархия обращена к приоритетам, которые конституируются высшими ценностями. См.: D. von Hildebrand, 'Das Wesen der Hierarchie' in *Rehabilitation der Philosophie*, Habel, Regensburg 1974. S. 13-29.

ему о нем самом в его собственном опыте. Он вынужден был с сожалением констатировать, что ему удалось обнаружить лишь собственное тело: никаких следов "эго" обнаружить не удалось. Эта шутка очень символична. Она характеризует позитивистский подход к решению философских вопросов.

Для позитивистов достоверны лишь чистое наблюдение и констатация голых фактов. Только они одни заслуживают серьезного отношения и являются систематическим знанием. Позитивисты не только идентифицируют систематическое, критическое познание с нефилософским научным познанием, но и применяют при решении философских проблем лишь ту часть научных методов, которая заключается в чисто эмпирическом наблюдении.

Вещи, которые обыкновенный человек в своем наивном отношении к действительности и изначальном экзистенциальном опыте рассматривает как бесспорную данность, например, различие добра и зла, нравственную недостойность преступления и т. д., дискредитируются позитивистом в качестве чисто субъективных иллюзий, как только он помещает их под микроскоп так называемого трезвого, реалистичного, интеллектуального анализа.

Таким отношением к философии позитивист отгораживает себя от значительной части действительности. Мы должны ясно осознать, что подобный метод исследования, претендующий тем не менее на имя философии, на деле является лишь плохой копией известных естественнонаучных мето-

дов и толкает нас в том направлении, в котором бесполезно искать многие основополагающие факты. Такие, с позволения сказать, философы с самого начала намеренно проводят границы и отрицают существование всего того, что они в этих границах не обнаруживают.

Позитивист путает примитивную, "осязаемую" верификацию с очевидностью. Он не понимает того, что некоторое положение вещей может быть бесспорной данностью, более того, оно может всякий раз с абсолютной гарантией предполагаться и, несмотря на это, быть недоказуемым с точки зрения обычной констатации.

Существование логических принципов, нравственных ценностей, отличия мозга от сознания никоим образом не может быть поставлено под сомнение лишь на основании того, что оно подтверждается не простым наблюдением, а должно быть "понято".

Эти так называемые философы сделали из философии интеллектуального пария: они заменили необходимый для истинного философствования духовный орган на обыкновенное слепое наблюдение.

Существует еще одна причина дискредитации философии. Это отсутствие у профессоров философской одаренности. Это не означает, что они неумны. Напротив, многие позитивисты и семантики имеют изощренный формальный талант. Они интеллектуально проницательны и изворотливы, что сродни искусству математиков. Однако специфически философский

взгляд у них полностью отсутствует. Как однажды верно заметил Маритен, ценность той или иной философии зависит от того, сколь много ее представитель "видит", в том числе и те вещи, которых не видят другие.

Поскольку мы в этой книге отваживаемся предложить реабилитацию философии, мы не можем не указать и еще на одну, намного более глубокую причину дискредитации нашего предмета. Мы имеем в виду такие философии, которые хотя и используют философские методы, однако созерцание данностей подменяют умозрительными построениями. Этот особый тип могильщиков философии хотя и не решает философские вопросы с помощью естественнонаучных методов, однако преграждает путь к истине всевозможными произвольными построениями, пусть порой и гениальными.

К этой категории можно отнести весь трансцендентализм. Как бы ни были значительны отдельные прозрения Канта, особенно в области этики, истолкование им сущности познания как "созидания", а содержания познания как "творения" человеческого духа лишает по-существу все философское познание смысла. Несмотря на свою фактическую внутреннюю противоречивость, такое истолкование выдается за открытие истинной сущности познания. Но ведь аналогичное утверждает любой радикальный скептицизм или релятивизм. Это толкование оказало громадное влияние на философию и принесло ей колоссальный вред. То же самое можно сказать и о гениальных построениях Гегеля, которого Макс

Шелер называл “Наполеоном философии”. К этим могильщикам философии мы должны причислить и позднего Гуссерля — начиная с его “Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии”, т. е. с 1913 года — и уж, конечно, Хайдеггера.

Они радикально отличаются от выше упомянутых позитивистов, считающих философию “служанкой” науки. В противоположность последним они отводят философии первое место в области систематического знания. Однако в действительности своими произвольными построениями они препятствуют истинному познанию. Их теории столь же роковым образом сказываются на состоянии истинной философии, как и теории позитивистов.

Возможно самая большая опасность угрожает философии со стороны историзма, родоначальником которого является Гегель. Согласно ему, познание есть имманентное развитие мирового духа и, таким образом, лишается своего изначального смысла и не может ни на что серьезное притязать. Самораскрытие действительности, ее трансцендирующее постижение превращается в эволюционный процесс, реализующий себя в истории. Этот историзм отравляет сегодня философскую мысль в разных формах, однако особенно в форме исторического релятивизма. При этом его представители не отдают себе отчета в том, что эта в корне ложная интерпретация познания превращает философию в интеллектуальную игрушку. Игнорируя элементарный смысл познания и в особенности философского познания,

объявляя его претензии на трансценденцию иллюзией, они роют могилу философии.

Настоящая книга посвящена реабилитации философии. Ее целью является поиск истинной сущности философского познания, возвращение философии ее гносеологического достоинства и ее экзистенциальной, в смысле Кьеркегора, жизненности, а также определение ее истинного предмета. В ней мы стараемся показать классическую роль философии в человеческой жизни. Хотелось бы надеяться, что она поможет разрушить твердыню позитивистского и имманентистского релятивизма и снова распахнуть ворота в космос с его захватывающей дыханием бездонной глубиной.

Тем не менее автор прекрасно сознает, с каким противодействием ему придется столкнуться. Он уже предвидит иронические улыбки на лицах позитивистов всех сортов, которым его книга покажется выражением устаревшего, реакционного менталитета. Он также готов к тому, что будет отвергнут всеми трансценденталистами и имманентистами и в особенности представителями исторического релятивизма. Другие удивятся наивности человека, не замечавшего такого революционного события, как философия Хайдеггера.

И несмотря на это я с радостью бросаю перчатку на ристалище, хотя и сознаю недостаточность своего вклада перед лицом такой грандиозной темы. Я несколько не обольщаюсь тем, что настоящая книга справится с гигантской задачей реабилитации философии.

фии. Однако я глубоко убежден, что подобная реабилитация так же, как и объявление войны всем видам релятивизма, является великой и своевременной задачей.

Я буду абсолютно неправильно понят, если в моей книге усмотрят бунт против точных наук или недостаток уважения к их грандиозным и достойным самого искреннего восхищения достижениям, будь то в области физики, химии или медицины. Ни в коем случае. Объявленная здесь война будет вестись не против наук. Напротив, она будет вестись против тех, кто делает из науки философский камень и воображает, что философские проблемы можно разрешить естественнонаучными методами. Войну нужно вести со всеми могильщиками философии, будь то позитивисты, идеалисты, философы, находящиеся под гипнозом имманентного или исторические релятивисты.

Но, чтобы опровергнуть ложные взгляды поборника логического позитивизма, трансцендентализма и т. д., одних исчерпывающих аргументов и безупречных доказательств недостаточно. Ведь он с самого начала ставит себя вне рамок подобного диалога. Его слепота в отношении бесспорной данности делает его невосприимчивым и к любым аргументам и к самым очевидным доказательствам.

Но тот, в ком от природы еще жива *anima naturaliter philosophica* — философская душа и кто жаждет ответов на вопросы, которые может дать лишь истинная

философия, — тот найдет в этой книге освобождение от всевозможных предрассудков релятивизма.

Хотя настоящее введение и может показаться воинственным, пафос книги отнюдь не полемический или апологетический. Ибо реабилитировать философию следует посредством объективного, трезвого анализа истинного существа философии, а также путем выяснения сущности истинного априори.

Сегодняшнее положение в философии характеризуется с одной стороны тем, что позитивисты всех сортов отводят философским проблемам весьма жалкую роль, а с другой стороны — обнищанием философии в результате ее подмены имманентизмом, субъективизмом и историческим релятивизмом. Позитивисты-логики и семантики повсюду захватывают университетские кафедры, а оставшиеся достаются по большей части имманентистам и историческим релятивистам гегельянского толка.

Несмотря на это, а может быть и по причине этого в наши дни все возрастает голод по истинной философии. Как позитивизм во всех своих разновидностях, так и имманентизм и исторический релятивизм помещают человека в некий упрощенный мир, лишенный оттенков, в котором не имеют смысла категории истинного и ложного, добра и зла, — в мир серый, плоский, где игнорируются либо отрицаются фундаментальные факторы человеческой жизни.

Никогда еще столь остро как сегодня не ощущалась потребность в философии, которая бы соот-

ветствовала реальной вселенной с ее бесконечностью и глубиной. Никогда еще она не была так нужна человеку, поскольку его наивное отношение к миру и к жизни столь сильно испорчено псевдо-философией лжефилософов.

Несмотря на все сказанное, я нисколько не опасаюсь за будущее философии. Ведь вопреки преобладающим тенденциям есть отдельные философы, у которых можно обнаружить и подлинный философский эрос и настоящую философскую мысль. Даже в наше время величайшего смятения умов можно различить первые краски возвращающегося дня — первые признаки возврата к истинной философии. Я здесь, в первую очередь, имею в виду некоторые работы молодых философов.*

В этой книге я надеюсь выработать новые теоретико-познавательные подходы, хотя сама по себе теория познания независима ни от текущей философской ситуации, ни от вызванной ею необходимости реабилитировать истинную философию.

* Я назову здесь только две замечательные работы Иозефа Зайферта (Josef Seifert): *Erkenntnis objektiver Wahrheit, die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, A.Pustet, Salzburg 1972 и *Leib und Seele, ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, там же, 1973.

Предварительные замечания

В некоторых свойствах человеческой природы с особой силой выражается характер его земного бытия как *status viae* — состояния перехода: например, вопрошание, тоска и надежда. Но они не только ограничены этим состоянием, как например телесное истощение, болезни и прочие недостатки физической сферы, но и, с одной стороны, означают подчиненность человека вечному, его приподнятость над чисто витальным, а, с другой стороны, указывают на неполноту, незавершенность посюстороннего существования. Они настолько же доказывают конечность человеческого существования, насколько и его связь с бесконечным. Человек в состоянии перехода — это существо вопрошающее. Эта основная, классическая функция вопрошания как компонента человеческой природы, указывающая на нечто, находящееся вне земного бытия, проявляется прежде всего в основных вопросах о смысле мира, о смысле жизни, о предназначении человека и особенно в вопросе о первопричине сущего, об абсолюте. Эти вопросы живут в душе каждого человека, даже если они глубоко погребены под наслоениями или человек их сознательно избегает.

Таким образом, основные вопросы каждого человека — это вопросы религиозные и философские. Философское вопрошание не является ни интеллектуальной роскошью, ни академическим педантизмом, оно есть неотъемлемый фактор человеческого духа.

Данное исследование будет посвящено смыслу и сущности философского вопрошания.

Смысл и особенности некоего вопрошания определяются, с одной стороны, предметом, по поводу которого человек вопрошает, а с другой — тем видом знания, который он хочет получить. Поэтому исследование, ставящее своей целью определение смысла философского вопрошания, должно естественным образом включать в себя анализ характерных особенностей философского познания и искомого с его помощью знания, а также предмета философии. Имеет ли вообще смысл философское вопрошание, это в первую очередь зависит от того, существует ли такое познание, которое удовлетворит это вопрошание, т. е. ответит на поставленные вопросы. Отсюда понимание природы и смысла философского познания, а также предмета философии имеет решающее значение для понимания смысла философского вопрошания.

Таким образом, мы не только должны начать наше исследование с анализа философского познания и его характерной природы, отличной от природы донаучного, вненаучного или научного познания, но и уделить ему первостепенное место. На этом пути мы и подойдем шаг за шагом к познанию смысла собственно философского вопрошания.

Глава первая

ПОЗНАНИЕ КАК ТАКОВОЕ

1. Познание как прафеномен

Познание относится к числу тех последних данностей, которые уже несводимы ни к чему иному. Поэтому мы не можем давать ему "дефиницию", мы можем лишь опосредованно указать на него. Действительная природа познания может быть понята лишь исходя из нее самой, а не через что-нибудь иное. Для того чтобы сосредоточиться на этом прафеномене, мы должны отделить сам акт познания от привходящих данностей, таких, как суждение и убежденность. А чтобы углубить наше понимание сущности познания и придать ему полную ясность, мы должны выделить все существенные элементы познания. Но нам следует при этом твердо помнить, что знание этих существенных элементов и признаков еще не может заменить непосредственного постижения познания. Более того, эти существенные признаки могут быть поняты только на основе живого, образного контакта с познанием как таковым.

Начиная размышлять о человеческой личности, мы сразу же чувствуем, какую фундаментальную роль играет познание в ее жизни. Основанием всей нашей духовной жизни служит уникальная способность познания на всех его иерархических ступенях — от простого ознакомления до проникновения в сущность явлений — приобщаться ко всему остальному миру. Все наши желания и стремления, наши радости и печали, наша любовь и ненависть предполагают наличие познания, осознания объекта наших желаний, привязанностей, любви, знания о нем, понимающего восприятия. Со всем этим окружающим нас многообразным миром, начиная от физических, пространственных, цветовых, звуковых явлений и заканчивая людьми, мы связаны не только причинно, как это имеет место среди различных образований — минералов, растений и т. д., но и совершенно уникальным образом: духовным постижением, тем избирательным приобщением к ним, духовным охватом, которые и представляют собой познание. Если мы не можем представить себе личность без способности к познанию, то, с другой стороны, и познание невозможно представить без духовной личности, без ее сознательного бытия, без ее интенциональной структуры и способности к трансцендированию. Познание — это такое соприкосновение, которое невозможно ни с чем сравнить: одно сущее соприкасается с другим и овладевает им неким нематериальным образом. Это соприкосновение не может произойти между предметами любой природы, как в случае причинно-следст-

венной связи, оно предполагает наличие хотя бы одного личностного субъекта, одного сознательно существующего.

Далее, познание является односторонним соприкосновением, при котором объект охватывается субъектом. Другими словами, это такое соприкосновение, которое влечет изменение лишь в субъекте, а не в познанном объекте. Но сказанное не следует понимать в том смысле, что происходит включение познанного предмета в наше личное бытие. Он не является во время процесса познания реальной составной частью нашего личного бытия, подобно тому как и сам, будучи познаваем, объективно не меняет своей сущности. Правда, происходящее в познании соприкосновение с предметом представляет собой приобщение к познаваемому. Если мы видим, к примеру, оранжевый цвет, мы особым образом причастны к нему. Мы духовно обладаем им в той степени, в какой осознаем его. Однако это интенциональное соприкосновение должно быть радикальным образом отделено от чистого приобщения к бытию. Воспринимая оранжевый цвет, мы сами при этом не становимся "оранжевыми". В познании приобщение нашего духа к бытию познаваемого не является ни превращением нашего бытия в бытие познаваемого предмета, ни реальным включением познаваемого предмета в наше собственное личностное бытие.

Радуюсь, мы реально осуществляем чувство радости. Она является реальной составной частью нашего существа, мы *суть* радостные. Точно так

же и акт познания есть реальная часть нашего существа, это акт нашей личности: мы суть познающие. Однако познаваемый предмет от этого не становится составной частью нашей личности. Мы полностью от него изолированы, хотя в некотором роде и "проникаем" в него, "аннексируем" его. Мы как бы духовно "схватываем" его сверху.

Упущение из виду этого основополагающего факта явилось центральной ошибкой психологизма. Она вызвана двусмысленным употреблением понятия "содержание сознания". Мы должны четко различать две вещи: во-первых, осознание нами определенного объекта и, во-вторых, некую саму по себе сознательную сущность, например, какой-нибудь осуществляемый нами сознательный акт вроде ознакомления.

2. Специфические черты познания

Необходимо с самого начала со всей определенностью уяснить себе, что познание в широком смысле этого слова является единственным в своем роде соприкосновением с предметом, которое может осуществить только духовная личность и которое не имеет ничего общего с реальным приобщением к его бытию. Познание — это по существу "восприятие". Любое истолкование познания как некоего интеллектуального "производства" игнорирует его подлинную сущность. Смысл познания заключается в

том, что объект как таковой схватывается личностью, воспринимается и понимается, что он раскрывает свое бытие перед нашим духовным взором.

Идеалистическая трактовка познания как интеллектуальной обработки аморфного материала, создания особого "предмета познания" означает отрицание познания. Кроме того, это непонимание основного смысла познания с необходимостью приводит к *circulus vitiosus*, порочному кругу. Посмотрим, почему так происходит. Трансцендентальный идеализм трактует познание как формирование определенного объекта и таким образом отрицает нашу способность постигнуть предмет как таковой. Одновременно он утверждает, что философия описывает подлинную сущность познания. Совершенно очевидно, что он не считает чисто умозрительной собственную интерпретацию процесса познания и что он претендует на раскрытие истинного существа познания. Но претендуя на это, он молчаливо предполагает, что действительная сущность познания заключается в постижении предмета как такового, а не в его создании. Трансцендентальному идеализму не избежать этого внутреннего противоречия. Подлинный факт познания, ознакомления с чем-либо настолько очевиден, что любые попытки его отрицать или как-то иначе истолковывать с необходимостью приведут к противоречию. Познающее восприятие предмета как такового является столь основополагающей данностью, что оно все равно отвоевывает причитающееся ему по праву место, когда его пытаются, ложно трактуя, отодвинуть в второй план.

Идеализм утверждает: то, что наивному рассудку представляется познанием, на самом деле является совсем иным. Такому принципиальному непониманию сущности познания способствует неразличение собственно познания и других интеллектуальных актов, таких, как суждение и т. д., поскольку последние по сравнению с познанием носят ярко выраженный активный характер. Мы хотим отчетливее уяснить сущность познания, продемонстрировав основные виды интеллектуальных актов.

Возьмем какой-нибудь объективный теоретико-познавательный комплекс, реализуемый одной из научных ветвей, например, ботаникой. Все положения, выражающие познание в мире растений, являются результатом определенного духовного акта — *утверждения*. Это такой своеобразный акт, при котором мы посредством смысловых единиц даем право на существование тому или иному положению вещей. Он носит ярко выраженный активный, а не только спонтанный характер. Его объектом является исключительно положение вещей. Мы не можем “утверждать” некое лицо, красный цвет, статую, ценность и пр., но только обстоятельства дела, положение вещей, т. е. то, что нечто существует или имеет те или иные свойства. Положение вещей не дается нам в утверждении, мы лишь имеем его своей целью посредством смысловых элементов и слов. Мы не можем придать статус существования тому или иному положению дел, не формулируя одновременно тех или иных положений, не создавая того интеллектуального образования, которое обозна-

чается как суждение и которому, в первую очередь, приписываются значения ложного и истинного. Мы не получаем в суждении знания о положении вещей, мы лишь объективируем то знание, которое уже имеем.

Такое утверждение, которое Адольф Райнах * мастерски отличает от убеждения, и есть собственно суждение в подлинном смысле этого слова. Лишь в утверждении мы сталкиваемся с такой своеобразной объективной сущностью, как суждение. **

Утверждение или суждение в узком смысле слова является конечным пунктом, образно выражаясь, ключевым камнем свода во всем процессе познания. И эта завершающая стадия уже не принадлежит собственно познанию, а надстраивается над ним как нечто новое. В ней осуществляется фундаментальная, имманентная познанию “интенция” объективировать познание, сообщить о нем, зафиксировать его для других людей. Утверждение принадлежит к числу тех духовных актов, в узком

* Theorie des negativen Urteils в: Adolf Reinach, Gesammelte Schriften, M. Niemeyer, Halle 1921.

** Собственно суждение нужно отличать как от акта суждения или утверждения, так и от положения вещей, на которое мы указываем в своем утверждении. О суждении мы отзываемся как о ложном или истинном в зависимости от того, соответствует оно данному положению дел или нет.

смысле слова, таких, как вопрошание, обещание, сообщение, приказание и т. д., которые необходимо отличать от установок и конечно от любых ознакомлений с предметом.

Познание в самом широком смысле следует отличать от суждения по следующим соображениям: во-первых, в познании, будь то простое восприятие цвета или проникновение в сущность вещей, мне открывается предмет, я получаю знание о нем. Интенция как будто перетекает от предмета ко мне: я чутко вслушиваюсь в происходящее. В суждении же предмет мне не дан, я сам как бы придаю тому или иному положению вещей статус существования. В этом случае интенция явно направлена от меня к предмету. Я говорю, и при этом уже предполагается знание о существовании того или иного положения вещей.

Во-вторых, объектом познания могут быть сущности разного рода: это могут быть как предметы, так и положение вещей, как свойства, так и явления, как личности в целом, так и их нравственные достоинства. Объектом суждения может быть только положение вещей.

Фундаментальное различие между суждением и познанием остается в силе, даже когда то и другое тесно взаимосвязаны психологически. Часто суждение непосредственно следует за познанием. Разнообразнейшие духовные акты очень тесно соседствуют психологически, и мы сначала склонны относиться к ним как к чему-то единому. Так, например,

вывод при определенных обстоятельствах непосредственно следует за восприятием. Мы слышим в определенное время дверной звонок и отсюда автоматически заключаем о приходе почтальона. Хотя здесь налицо истинное умозаключение, представляющее по сравнению с восприятием звонка типологически иной акт, оно следует за восприятием столь близко во времени и примыкает к нему столь естественно, как бы не имея своей собственной отправной точки, что можно легко поддасться искушению считать оба этих совершенно разных психических акта единым целым. Внутренняя рациональная взаимосвязь этих двух типов психических событий никак не снимает их принципиального различия. Получив известие о приезде друга, я не только сразу же испытываю чувство радости, но это чувство и по смыслу тесно связано с получением известия. Сознание приезда друга есть необходимая предпосылка радости, эта последняя органически и рационально вырастает из нее. Но это никоим образом не умаляет отличия получения известия от чувства радости.

В соответствии со сказанным суждение и познание являются по природе разными психическими реальностями несмотря на свою тесную взаимосвязь и на тот факт, что суждение является классическим, если можно так выразиться, завершением познавательного процесса.

Ознакомление с чем-либо следует отличать и еще от одной связанной с ним данности, а именно от интеллектуальной реакции убеждения, являюще-

гося условием утверждения. Оно принадлежит к ответным реакциям личности. В состоянии убежденности человек дает наполненный соответствующим содержанием ответ на существование того или иного объекта. Как это мы видим при воодушевлении, почитании, в чувстве удивления, в любви, человек обращает на предмет специфическое содержание, которое представляет собой ответ на ценность этого предмета. Это, так сказать, внутреннее, обращенное к предмету "слово", которое рационально основано на ценности предмета. Нечто подобное имеет место и в состоянии убежденности. Оно не является ни действием, в узком смысле этого слова, как, например, утверждение, ни рецептивным восприятием, как, например, познание. Оно есть типичный ответ. Только убеждение, как и сомнение или предположение, является теоретической установкой в отличие от аффективных ответов, таких, как радость, скорбь, воодушевление, порыв, любовь и т. д. Ответ в состоянии убежденности касается не позитивной или негативной значимости данного объекта, а его существования. Заключенное в убеждении "да" относится к существованию данного положения вещей.

Утверждение и убеждение необходимо четко отличать от познания. Это последнее отличается от убеждения следующим.

Во-первых, убеждение имеет спонтанный, а познание в широком смысле — рецептивный характер. В состоянии убежденности я говорю с объектом, при познании объект говорит со мной. В состоянии убеж-

денности интенция направлена от меня к объекту, при познании — в противоположном направлении.

Во-вторых, в состоянии убежденности объект не открывается мне — напротив, я осуществляю установку по отношению к объекту. Убежденность — это не "владение" предметным содержанием, это мой ответ на существование содержания. Она не является "сознанием" содержания объекта, при котором я, так сказать, пуст. Это подытоживание во мне определенного содержания, каковым я и отвечаю на вышеупомянутое существование.

В-третьих, объектом убеждения может быть только положение вещей. Я не могу быть убежден в красном цвете, в данной личности, в некотором достоинстве, в той или иной материальной вещи, но только в том, что нечто существует либо существует так, а не иначе. Познание же в самом широком смысле не ограничивается лишь положением вещей.

В-четвертых, убеждение направлено на положение вещей не посредством тезисов, как утверждение, а непосредственно. В нем мы не узнаем о существовании данного положения вещей, как в познании, — мы отвечаем на него. Следовательно, предполагается предварительное знание о существовании данного положения вещей.

Нам трудно представить какую-либо форму познания, к которой бы тесно не примыкало убеждение в существовании в тех или иных обстоятельствах данного положения вещей. И тем не менее, познание и убеждение не идентичны. Убеждение,

правда, это необходимый плод познания, однако как таковое радикальным образом отличается от познания, в котором положение вещей свидетельствует о своем существовании. Убеждение является, по существу, эпифеноменом. Оно вторично по отношению к познанию. В познании сам объект есть гарант своего существования: решающим является он, не я. В состоянии убежденности решение остается за человеком, даже если эта убежденность целиком основана на познании и не является произволом и тем более капризом. Убеждение — это всегда реализация моего отношения к существованию предмета.

Чрезвычайно важно отделить от собственно познания все те духовные установки, которые или предшествуют акту познания и носят подготовительный характер, или органически строятся на нем. Отсутствие четкого различия познания, с одной стороны, и убеждения, мышления, суждения — с другой, привело к игнорированию важнейшей функции познания как восприятия, “получения” и к роковому идеалистическому заблуждению, заключающемуся в том, что познание трактуется как своего рода “производство” объекта.

Не может быть никакой речи о “порождении” объекта и в случае реализации иных, в частности вышеупомянутых установок. Однако иногда мы действительно создаем духовные построения, как это, например, имеет место при обещании. Обещая что-либо, мы создаем с нашей стороны объективное обязательство выполнить обещанное, а со стороны того, кому обещали, притязание на получение обе-

щанного. Эта своеобразная, но, тем не менее, объективная сущность, называемая “обязательством”, которую нужно четко отличать от того состояния, когда мы просто “чувствуем себя обязанными”, получает свое бытие в мире через акт нашего обещания. Ее не было раньше, это мы породили ее. Ни о чем похуже не может вестись речи в случае спонтанных психических актов. В состоянии убежденности, например, хотя я и занимаю определенную позицию по отношению к тому или иному положению вещей, однако при этом не могу ни пересоздать его, ни изменить.

Более того, смысл убеждения заключается в том, что оно направлено на положение вещей, которое в своей реальности совершенно независимо от него. Скорее уж говорить о порождении можно было бы в отношении утверждения. Однако и оно касается не предмета познания, не познанной части сущего, а в лучшем случае сформулированного в нем и выдвинутого положения. Тезис, суждение конституируются утверждением, продуцируются им. Однако и это отношение совершенно иное, нежели отношение между обещанием и порожденным им обязательством. О продуцировании тезиса можно говорить лишь по аналогии.

Мы познакомились с понятием познания в самом широком смысле как с таким уникальным духовным соприкосновением с сущим, при котором сущее раскрывает свою природу. Это трансцендирующее прикосновение не является ни реальным приобщением к предмету познания, ни какой-либо особой

формой продуцирования, порождения. Теперь мы должны рассмотреть еще одну, третью отличительную черту познания, в самом широком смысле этого слова. Несмотря на свой по преимуществу воспринимающий характер, познание в широком смысле — это отнюдь не пассивное состояние. Любое познание имеет активную компоненту, которую можно назвать “интеллектуальным сопутствием” объекту и его природе. Мы здесь имеем в виду не только акты, предваряющие познание, такие, как внимание — эту обращенность на объект, которая сама распадается на несколько этапов. Она — лишь условие познания, а не его составной элемент. Она устанавливает предварительный контакт с предметом со стороны познающего разума. Если человек видит объект, явление, но при этом совершенно невнимателен, то его разум как бы “отсутствует” и не находится в контакте с воспринимаемым предметом. При активном интеллектуальном сопутствии, которое мы здесь и имеем в виду, речь идет, напротив, об элементе самого познания. Оно является как бы интенциональным повторением бытийности предмета, осуществлением понимания, полным духовным восприятием реально данного нам в этот момент объекта.

Функция этого интеллектуального сопутствия, этого духовного проникновения в значительной степени зависит от типа познаваемого предмета. Чем сложнее предмет, чем он содержательнее, тем больше выступает на первый план это “кооперирование” с ним, тем значительнее его участие в процессе познания. Роль интеллектуального сопутствия в

простом восприятии цвета несравнима с его ролью в восприятии личности или какой-либо сущности.

Наличие этой активной компоненты познания не противоречит основному свойству познания как акта восприятия. Она не только не отменяет его, но и не означает его сужения, поскольку никоим образом не может трактоваться как своего рода продуцирование предмета познания. Названное сопутствие является лишь активным сотрудничеством с самораскрытием объекта. Эта умственная активность — не производство предмета, не подражание ему, пусть даже в самом широком смысле, как, например, формулирование тезиса есть своего рода “подражание” рассматриваемому положению вещей. Она, напротив, является неким интеллектуальным “просачиванием” в предмет, при котором не возникает второй — духовный объект, а происходит интенциональное приобщение к бытию предмета.

Это сопутствие служит исходным пунктом для идеалистического толкования познания как создания предмета познания. Особенно легко толкуется таким образом — как некое интеллектуальное “сотворение” предмета познания из конкретного воспринятого материала — процесс познания сущностей, когда рассматриваемый активный элемент играет более значительную роль, чем в случае ознакомления с чем-то конкретно существующим. В действительности же познание сущностей точно так же не имеет отношения к созданию объекта, как и другие виды познания. В этом процессе речь также идет лишь о восприятии объективно существ-

вующего. Только в данном случае для этого восприятия требуется гораздо более активное интеллектуальное соприкосновение и "кооперирование" с предметом. Присущая познанию активность — это всего лишь активное осуществление восприятия. Она ни в коем случае не отменяет основную черту любого процесса познания, которая состоит в саморазоблачении предмета.

Итак, можно двояким образом говорить об активных элементах познания: во-первых, имея в виду направленное внимание, подготавливающее процесс познания, значение которого в этом процессе возрастает по мере увеличения содержательности познаваемого предмета; и во-вторых, помня о свойственном самому познанию интеллектуальном соприкосновении, активном восприятии предмета, которое тем более приобретает все большее значение по мере усложнения объекта исследования. Однако ни подготавливающая интеллектуальная активность, ни собственная, имманентная активность познания не создают никакого объекта: ни предмета самого познания, ни какого-то нового духовного образования, которое можно было бы рассматривать в качестве копии объекта исследования, как это имеет место в утверждении при формулировании тезиса. Присутствующий в познании элемент соприкосновения является активностью на фоне пассивности, той активностью, которая необходима для полного восприятия предмета.

Подведем итог. Познание представляет собой духовное соприкосновение с сущим, при котором

последнее раскрывает нам свою природу. Это трансцендирующее интеллектуальное соприкосновение представляет из себя интенциональное приобщение к сущему, которое следует четко отличать от реального приобщения. Еще точнее будет назвать познание неким духовным обладанием. Блаженный Августин говорит о нем как о *habere quoddam*.^{*} Во-вторых, познание ни в коем случае не является продуцированием предмета познания, оно есть рецептивное восприятие. Кроме того, оно не имеет даже спонтанности убеждения, не говоря уже о спонтанности утверждения, ибо находится, и об этом нужно постоянно помнить, вне сферы суждения в строгом смысле слова. В-третьих, это познающее восприятие, в котором раскрывается предмет, не является чисто пассивным поведением. Как таковое оно содержит и активную компоненту: интеллектуальное соприкосновение смыслу и существу предмета познания.

* Ср.: *Quidquid autem mente habetur noscendo habetur* — что бы ни имел в уме, в познании имею (*De diversis questionibus* 83, q. 35,2).

Глава вторая

ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ

Познание в самом широком смысле этого слова охватывает все акты, посредством которых нам открывается предмет — непосредственно или опосредованно — в своем наличном бытии или в своей природе. Очевидно, что познание в этом широком смысле реализуется в различных формах: в восприятии, в умозаключении, в рациональной интуиции, в знакомстве с другими людьми через устное или письменное слово. В предыдущей главе мы использовали выражения “ознакомление с чем-либо” и “получение сведений о чем-либо” как тождественные. Здесь мы намерены обратить внимание на одно различие, которое более выпукло оттенит сущность ознакомления и продемонстрирует иную природу этого акта по сравнению с простым знанием.

Если нам рассказывают о крушении поезда, то мы при этом узнаем нечто новое. До этого мы не знали, что крушение произошло. Подобное “узнавание” является одной из многих форм ознакомления, усвоения нашим сознанием нового. Оно имеет динамический характер, является процессом, изменением.

Если мы впоследствии встречаем другого человека, который нам также рассказывает об этом крушении, то мы не приобретаем нового знания, потому что мы уже слышали о факте, о котором он нам сообщает. Мы можем ему ответить, что уже знаем о произошедшем.

Этот вид познания, когда мы говорим: “Я знаю об этом”, отличается от ознакомления. Такое знание, при котором мы, так сказать, обладаем предметом, носит статический, а не динамический характер. Это не процесс усвоения, сопряженный с изменением, а статическое обладание.

Статическое знание — это результат знакомства с предметом; последнее стремится к приобретению знания. Человеку, который сообщает нам то, что мы уже знаем, мы можем ответить: “Да, мы уже имеем об этом сведения”. В это заявление мы вкладываем следующее: данной информации удалось создать знание, и мы не можем продолжать узнавать об этом положении дел, поскольку уже знаем о нем.

Эти два вида познания — ознакомление и знание — различаются между собой более формально и фундаментально, чем восприятие и умозаключение.

Однако отмечая это отличие ознакомления от знания, мы тем не менее не подвергаем сомнению их теснейшую внутреннюю взаимосвязь. Однако сами по себе они представляют не только различные стадии процесса познания, но и два разных вида познания. Первый вид — это динамический процесс ознакомления, приобретения знания. Вто-

рой — статическое обладание предметом. Это различие имеет силу для всей сферы познания, независимо от специфической природы данного вида познания. Предположим, кто-то знакомится с человеком и в первый раз рассматривает его лицо. Он замечает голубые глаза, светлые волосы, орлиный нос и т. д. Через восприятие он узнает много деталей. Встречая того же человека во второй раз, он снова воспринимает эти черты, но уже не знакомится с ними, так как уже знает о них. То, что происходило во время первого восприятия, не может повториться — при условии, что воспринимающий не забыл черты внешнего облика своего знакомого: голубые глаза, светлые волосы и т. д. Знакомство ведет к знанию, но как только знание приобретено, знакомство в том же самом смысле не может иметь места.

Как и в случае ознакомления с чем-либо через посредника, это прямое знакомство также отличается по своей динамике от статического знания.

То же самое имеет место, когда мы приобретаем тот или иной род знаний с помощью дедукции или индукции. Ознакомление, получение знания — “учение” — это всегда активное действие, отличающееся от приобретаемого в результате этого акта знания.

Ознакомление и знание отличаются друг от друга следующими признаками: во-первых, ознакомление, как уже упоминалось, имеет динамический характер, в то время как знание — статический. Во-вторых, ознакомление является присвоением; знание же — обладанием, являющимся результатом

этого присвоения. В-третьих, ознакомление происходит в определенный, ограниченный период времени; оно относится к типично временным актам. Знание же, напротив, может быть надактуально, * т. е. оно пребывает в нас таким образом, что может быть актуализировано в любой момент.

Как только мы узнали о чем-либо, мы владеем этим в дальнейшем надактуально, даже если заняты другими вещами. Эта связь с данным предметом, которую включает в себя знание, это интеллектуальное "обладание" продолжает существовать и тогда, когда наше внимание направлено на другой предмет.

Сохраняющая функция человеческого интеллекта — используемая в любом виде познания и необходимая для любого ознакомления — проявляется как отличная от его рецептивной и присваивающей функций особым образом в надактуальном характере знания.

Надактуальное существование знания проявляется также и в том, что статическое обладание, осознание предмета может быть актуализировано неограниченное число раз. Знание перестает суще-

* В нашей "Этике", в главе семнадцатой: "Ценностный ответ" мы указываем на надактуальный характер многих личностных установок, таких, как вера или любовь, и подчеркиваем значение их надактуального существования для содержательности и целостности жизни личности.

ствовать лишь тогда, когда мы забываем предмет. Мы лучше усвоим это третье отличие ознакомления от знания после того, как исследуем разные стороны самого статического знания.

В процессе умозаключения, которое само является видом ознакомления, посылки присутствуют в нашем уме в актуализированной форме. Для того, чтобы сделать заключение, нам необходимо актуализировать знание посылок. Однако наше знание полностью актуализировано не только в умозаключении, но и во многих других случаях. Например, когда нас что-то держит в напряжении и мы постоянно думаем о событии большой для нас важности, в нашей душе присутствует то, что нам уже известно и в данный момент актуализировано. Другими словами, здесь наличествует актуализированное знание. Но при этом наше интеллектуальное обладание предметом не ограничивается тем моментом, когда наш ум сознательно к нему обращен.

Вещи, о которых мы знаем надактуальным образом, составляют постоянную основу для всех тех других, на которые в данный момент обращено наше внимание. ИмPLICITное осознание реалий, которые мы знаем надактуально, изменяют ситуацию, в которой мы сосредоточиваемся на том или ином предмете.

Знание включает в себя нашу связь с предметом: она существует надактуально до тех пор, пока мы не забыли то, что знали. Многие факты составляют надактуальный базис нашей жизни. Так, например, каждый христианин надактуальным образом знает —

вне зависимости от того, чем в тот или иной момент занимается, — что Христос был рожден, умер на кресте, воскрес, что Он Бог и спас мир.

Когда мы говорим, что знаем некоторые факты надактуально, и что это надактуальное знание продолжает в нас жить вместе с остальными активными свойствами нашего разума, мы подразумеваем под этим не только то, что знание чего-либо сохраняется, так сказать, в нашем сознании и либо мы можем вызвать его по желанию из хранилищ памяти, либо оно вернется к нам ассоциативно или в результате стороннего напоминания. Мы этим хотим сказать, что имплицитное сознание этих фактов никогда не покидает нас. Оно живет в глубине нашего существа таким образом, что любое конкретное, актуальное мгновение нашей жизни радикально бы изменилось, если бы мы не знали этих фактов.

Рассматриваемое надактуальное знание в строгом смысле возможно лишь в отношении определенного рода фактов и объектов.

Данное положение вещей должно иметь решающее, метафизическое значение. Оно касается экзистенциальных и фундаментальнейших вопросов, связанных со всеми основополагающими элементами мировоззрения. Поэтому мы встречаемся с надактуальным знанием прежде всего в религиозной сфере.

Факт или объект по крайней мере должны иметь высокую ценность и вследствие этого являться частью мира благ, в котором разворачивается наша жизнь. Даже если наше внимание полностью погло-

щено разнообразными предметами, знание о существовании и индивидуальности любимого человека составляет постоянный экзистенциальный фон всей нашей жизни. Подобно тому, как надактуально живет наша любовь и все собой окрашивает и формирует, точно так же постоянно живо и наше знание о близком человеке. Или, например, мы обладаем надактуальным знанием о великом произведении искусства, красоту которого мы глубоко постигли и она стала для нас частью *эмпирии*. То же самое относится и к прекрасным ландшафтам. Резюмируя, можно сказать: любое благо, имеющее высокую ценность, играющее экзистенциальную роль в нашей жизни, так что без знания о нем она была бы совершенно иная, является предметом надактуального знания. Следовательно, если знание о некотором предмете кардинальным образом влияет на нашу жизнь, этот предмет и является предметом надактуального знания.

Аналогичным образом, объектами надактуального знания служат и величайшие несчастья, связанные с земным положением человека.* Мы надактуально знаем, что мы смертны. Мы постоянно

* Надактуальное знание величайших зол особенно свойственно метафизическим пессимистам. Такой пессимизм в корне ложен, ибо основан на непонимании верховенства ценностей. Однако подобное знание может иметь место и омрачать всю сознательную жизнь пессимиста (см. пятую и шестую главы нашей "Этики").

сознаем, что подвергаемся всевозможным опасностям. Метафизическая ситуация, в которой находится человек, — ее имеет в виду Паскаль, когда называет человека “мыслящим тростником” — является предметом надактуального знания. Мы также все время сознаем, что близкие нам люди окружены опасностями, что их здоровье, личное счастье, жизнь могут висеть на волоске. Короче говоря, человек надактуально знает, что земля — это юдоль слез. То же самое относится и к отдельным бедам, таким, как, например, смерть любимейшего существа, изменяющая всю нашу дальнейшую жизнь.

Было бы большой ошибкой думать, что те немногие занимающие наш ум вещи, которые относятся к тонкому слою действительности, лишь одни и присутствуют в данный момент в нашем сознании. В любое мгновение в нем содержится гораздо больше. Мир, который мы, так сказать, носим в себе, духовная твердь, под которой мы живем и солнце которой освещает нашу жизнь, и есть тот невидимый фон, на котором проявляется конкретное содержание наших восприятий, мыслей и действий.

Итак, мы видим, что одна из областей надактуального знания включает в себя те блага и несчастья, которые конституируют нашу жизнь либо в результате их исключительного метафизического значения, либо по причине их высокой ценности. Однако существуют и другие блага и беды, являющиеся, пусть и на короткое время, предметами надактуального знания, хотя они и не играют указанной конституирующей роли. Например, смерть преданного друга

— это для меня не только знание, которое я получил и тут же о нем забыл. Оно продолжает существовать в моем надактуальном сознании и омрачает мои мысли и чувства в течение недель, а то и месяцев. Точно так же надактуально держит меня в напряжении ожидаемый приезд любимого человека, хотя я в это время могу быть занят другими вещами. Надактуально знаю я и о войне, пока она продолжается.

Наконец, сфера надактуального объемлет все те объекты, которые имеют в нашей внешней жизни структурную функцию. Сюда можно отнести страну, в которой мы время от времени останавливаемся, не говоря уже о стране, в которой мы постоянно живем, а также наш родной город и т. д. Если бы мы имплицитно не знали об их существовании, наша жизнь была бы другой. Подобные объекты составляют фон для всех изменяющихся предметов нашего знания.

В противоположность всем этим сущностям и фактам есть много вещей, которые не могут быть предметом надактуального знания. Так, например, знание о том, как склоняется то или иное имя существительное латинского или немецкого языка, не имеет характера надактуального знания. Конечно, знание подобных вещей остается нашей интеллектуальной собственностью и в том случае, когда мы заняты другими предметами. Однако оно существует только потенциально. Оно не влияет на актуальную ситуацию сегодняшнего дня и не составляет фона для наших актуальных переживаний. Напротив, оно откладывается в запасник, из которого

может быть востребовано. В течение того времени, когда оно не актуализировано, оно просто находится в нашем распоряжении и может быть актуализировано, как только по какой-нибудь причине тематизируется. Ясно, что проведенное здесь различие между надактуальным и потенциальным знанием — в последнем случае факты сохраняются в запасниках нашей памяти — связано не только с различием между рассматриваемыми предметами знания, но и с различием, заключающимся в природе самого знания.

Итак, мы видим, что знание имеет три основные формы: во-первых, актуальную форму, когда мы актуализируем интеллектуальное обладание предметом и познанный предмет во всей полноте присутствует в нашем сознании; во-вторых, аутентичную надактуальную форму, когда незаметно присутствующее сознание определенных фактов и объектов представляет собой постоянный фон для других переживаний; и в третьих, форму воспоминания, когда знание существует лишь потенциально.*

* Мы не рассматриваем открытое Бергсоном и исследованное им в *Matière et Mémoire (Essai sur la Relation du Corps à l'Esprit, Paris 1896)* глубокое различие между запоминанием имен и слов, и памятью о бывших событиях. Наша третья форма знания относится к первому из приведенных видов памяти. Здесь мы не касаемся специфических модификаций знания, связанных со вторым видом запоминания.

Конечно, мы не претендуем в этом коротком обзоре на полный охват всех видов знания, различия между которыми проистекают из разной значимости предметов познания, начиная с метафизической значимости одних благ и заканчивая простой технической значимостью других. И, тем не менее, мы достаточно сказали для того, чтобы продемонстрировать эти три основополагающие формы знания.

Теперь мы перейдем к двум другим подразделениям в сфере познания, которые в немецком языке обозначаются как *kennen* и *wissen*. Они несомненно являются двумя видами интеллектуального обладания. То и другое статично, то и другое может проявляться в любой из трех рассмотренных форм знания. Они различаются, прежде всего, своим предметом, а во-вторых, способом обладания этим предметом. Вид знания, обозначаемый немецким словом *wissen*, имеет отношение исключительно к положению вещей. Он выражается в таких фразах, как: "Я знаю, что луна круглая", "Я знаю, что Цезарь перешел Рубикон в 49 г. до н.э.", "Я знаю, что дважды два четыре" и т. д. Объектами этого типа интеллектуального обладания могут быть только факты или положение вещей.

Тот вид знания, который обозначается в немецком языке словом *kennen*, напротив, имеет дело лишь с сущностями, не являющимися положением вещей. Мы выражаем этот тип интеллектуального обладания, когда, например, говорим: "Я знаю эту мелодию", "Я знаю этого человека", "Я знаю эту страну", "Я знаю этот оттенок" и т. д. Короче

говоря, кеппен относится ко всем объектам, будь то сущности или явления, — ко всему, за исключением положения вещей.

В дальнейшем мы будем использовать слова *знать*, *знание* как синонимы немецкого *wissen*, а немецкое *кеппен* передавать словосочетаниями *конкретно знать*, *конкретное знание*. Конечно, мы осознаем, что это лишь смысловые эрзацы и они не передают в полной мере различия между рассматриваемыми немецкими словами. Поэтому мы их вводим как чисто технические термины, *termini technici*, поскольку в русском языке нет исконных слов для выражения этого важного различия.

Статическое интеллектуальное обладание, в противоположность динамическому ознакомлению, подразделяется, таким образом, на два вида. Первый вид, имеющий дело с положением вещей, — это знание; второй, имеющий отношение лишь к разного рода сущностям, а не к фактам, — это конкретное знание.

Различие между знанием и конкретным знанием не ограничивается только формальным и структурным различием их объектов. Они являются разными видами интеллектуального обладания. Знание имеет линейный характер, т. е. оно имеет более простые и отчетливые контуры. Если нас спрашивают, знаем ли мы, что началась война или что поезд сошел с рельсов, мы отвечаем коротким “да” либо “нет”. Если же нас спрашивают, знаем ли мы конкретно определенного человека или произведение искусства,

ва, например “Короля Лира” или “Четвертую симфонию” Бетховена, мы также можем ответить простым “нет”, чтобы показать, что означенный объект нам совершенно не знаком. Но когда мы отвечаем на подобный вопрос утвердительно, мы можем вместо односложного “да” сказать: “Лишь поверхностно”, или: “В определенной степени”, или: “Хорошо знаю”, или: “Прекрасно” и т. д. Одним словом, здесь возможна целая шкала разных степеней конкретного знания.

Следовательно, наше конкретное знание человека, книги, произведения искусства может быть то более, то менее полным. Оно касается не существования предмета, а условий его существования со всеми приходящими сюда элементами.

После того, как во время восприятия предмета через ознакомление с ним, достигнута первая степень конкретного знания, процесс познания, реализуемый в новых актах ознакомления, шаг за шагом приводит ко все более адекватному и полному интеллектуальному обладанию данным объектом.

Предположим, мы видим в первый раз какой-нибудь дом. Мы знакомимся с ним и получаем о нем предварительное конкретное знание. Когда мы видим его во второй раз, наше конкретное знание о нем расширяется в различных аспектах. Например, мы обращаем внимание на некоторые детали фасада, и наше конкретное знание данного дома расширяется в направлении возрастающей дифференциации. Если мы побывали на задворках дома

или увидели его интерьер, наше конкретное знание приобретает еще один аспект, а именно, полноту, поскольку мы теперь знакомы со всеми его частями. А если мы все больше и больше постигаем архитектурные достоинства дома, наше конкретное знание приобретает еще одно измерение — становится все более глубоким.

Мы можем различать степени конкретного знания даже таких простых объектов, как дом. В области конкретного знания существует как ступень *понимания*, так и ступень *освоения*. В сфере же просто знания, предметами которого являются исключительно факты, нет подобного подразделения. Здесь мы можем говорить о степени *уверенности*, в то время как в сфере конкретного знания это невозможно.

Когда, например, свидетеля спрашивают в суде, соответствуют ли действительности показания обвиняемого, он может ответить, что склонен их подтвердить, хотя и не совсем уверен. Или, например, исследователь, обнаруживший интересные факты, но не полностью в них уверенный, может сказать: "Я еще не совсем убежден, что дело обстоит именно так".

Степень уверенности в знании может быть связана с надежностью памяти и тогда не зависит от надежности ознакомления, приведшего к этому знанию. Рассматриваемая степень связана исключительно с полнотой или неполнотой статического обладания. Поэтому может так случиться, что я не буду с уверенностью знать то, что я прежде познал с полной

определенностью. Эта уверенность в своей памяти касается лишь фактического обладания знанием и поэтому индивидуальна.

Однако степень уверенности в знании может быть и непосредственным результатом надежности ознакомления. Если мне сообщили о каком-нибудь факте, я могу сказать, что знаю о нем не с такой степенью уверенности, с какой бы знал, ознакомься я с ним непосредственно сам. В данном случае степень уверенности является следствием неполноты ознакомления, но ограничена лишь моей персональной. Другие могут знать о положении вещей с определенностью.

Наконец, степень уверенности может быть связана не только с тем способом, которым получено знание, но и с объективными рамками данного ознакомления. Она может зависеть, например, от того, насколько тот или иной исторический факт подтвержден документами, либо от того, носит ли данное положение вещей эмпирический или априорный характер.

Хотя мы и обязаны различать два типа интеллектуального обладания — знание и конкретное знание, они, тем не менее, постоянно находятся в тесной взаимозависимости. Каждая новая ступень конкретного знания связана со знанием определенных фактов, относящихся к данному предмету.

То же самое касается *mutatis mutandis* и ознакомления, а также обоих типов интеллектуального обладания: мы уже упоминали, что ознакомление и интеллектуальное обладание тесно взаимосвязаны, хотя

они и отличаются друг от друга по многим признакам.

Каждое конкретное ознакомление с необходимостью влечет за собой статическое обладание некоторой темой. Кроме того, ознакомление и статическое обладание имеют одну и ту же тему. Ознакомление отвечает на вопрос: "Как обстоит дело?" Тема в данном случае носит, в соответствии с динамической структурой акта, драматический характер. В интеллектуальном обладании тема: "дело обстоит так-то и так-то" не имеет больше этого драматического оттенка, ибо оно, в соответствии со статической структурой знания, принимает характер умиротворенного удовлетворения. Однако здесь присутствует та же самая тема. Мы обозначим ее, совместно принадлежащую ознакомлению и статическому знанию, как *понятийную тему*. Она связана с глубинной сущностью познания, со специфическим присвоением, с уникальным отношением к предмету, которое воплощает собой познание — наше духовное проникновение в предмет, его понимание. Мы должны подчеркнуть, что в данном случае при ознакомлении и в интеллектуальном обладании доминирует одна и та же *понятийная* тема, ибо в сфере познания существует и другая, которую мы можем назвать *созерцательной*.

В шестой главе мы рассмотрим различия между этими двумя темами и связанные с этими различиями импликации.

Глава третья

ФИЛОСОФСКОЕ ПОЗНАНИЕ КАК ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ ВНЕНАУЧНОМУ

До сих пор мы рассматривали познание как таковое, а также отличали друг от друга различные его формы. Теперь мы постараемся подробно показать различие между философским и вненаучным познанием.

Вненаучное познающее соприкосновение с сущим распадается на два основных типа: во-первых, это наивный контакт с бытием, когда человеческому разуму в его повседневном существовании мир просто раскрывается в своем многообразии; и во-вторых, это в той или иной степени теоретическое познание сущего, при котором человек стремится проникнуть в некоторые сферы бытия, правда еще некритически и несистематически, но уже рефлектируя и основываясь на определенных принципах.

1. Вненаучное наивное познание

Мы обратимся сначала к вненаучному наивному познанию, поскольку оно имеет чрезвычайно большое значение для философского познания. Прежде всего мы должны разобраться, чем отличается наивное ознакомление от философского.

Философское ознакомление с предметом исключительно тематично, т. е. в познающем соприкосновении с ним доминирует одна тема: приобретение знания о нем. Ум полностью поглощен предметом, который должен быть познан. Эта форма ознакомления внутренне драматична, она заряжена страстью к присвоению знаний о предмете.

Если мы рассмотрим наивное ознакомление, то прежде всего столкнемся со случаями, когда оно совершенно не тематично. Это имеет место тогда, когда мы что-либо воспринимаем между прочим, не концентрируясь. Например, мы ждем приятеля и воспринимаем невнимательно окружающую обстановку, поскольку наше внимание отвлечено ожиданием. Знание и конкретное знание предметов различного содержания заключено и в таком восприятии, однако оно не только не выражено, но и вообще не определяется темой ознакомления. Настоящая тема данной ситуации по преимуществу нетеоретична. Прагматическая тема, или тема чувств управляет этой ситуацией: желание увидеть приятеля. Второстепенной темой здесь является сознательное желание узнать, придет ли приятель. Сюда относится

восприятие тех признаков, которые могли бы возвестить о его приходе, — всего того, что происходит на том месте, где, по нашему предположению, он мог бы появиться. Кроме того, происходит не тематичное, случайное, попутное ознакомление с окружающим: например, со строениями или деревьями, которые мы видим, с голосами поющих птиц и т. д.

Нет надобности говорить, что здесь мы не имеем в виду случаи, когда наше внимание столь рассеянно, что несмотря на активность чувств, вызванную внешним стимулом, вообще не может происходить никакого ознакомления. Напротив, мы рассматриваем здесь действительное ознакомление, которое однако происходит совершенно нетематично, — те случайные впечатления, посредством которых мы получаем сведения о чем-либо, но при этом ни предмет как таковой, ни наше знание о нем не становятся темой.

Этот совершенно нетематичный, наивный контакт с бытием очень далек от философского ознакомления как раз по причине отсутствия тематического уклона. К тому же, такое ознакомление а fortiori абсолютно не критично. Всякий раз, когда ознакомление в высшей степени нетематично, мы имеем и в высшей степени некритичное, естественное восприятие предмета.

Следующим типом наивного ознакомления является обычное знакомство с содержанием, например, когда мы впервые видим какой-нибудь оттенок или в первый раз общаемся с человеком. Мы можем

в данном случае говорить о скрытой тематичности познания. В противоположность философскому познанию здесь отсутствует ясное осознание тематичности познания. Здесь еще нет напряжения между вопросом: “Как обстоит дело?” и ответом: “Так-то и так-то”. Здесь происходит простое наивное знакомство с содержанием, во время которого однако, в противоположность попутно воспринятому, содержание уже находится в фокусе моего сознательного постижения.

Когда мы впервые видим какую-нибудь местность, то, как правило, не имеем явно выраженного намерения познакомиться с ней. В этот момент мы, скорее, походим на ребенка, которого вывели погулять. Мы фиксируем характерные черты местности; мы приобретаем знание и конкретное знание, однако еще нет чередования вопросов: “Как обстоит дело?” и ответов: “Так-то и так-то”. Знание приобретается в результате естественного наивного восприятия существования предмета и его свойств.

Отличие от философского познания налицо. Во-первых, недостает явно выраженной тематичности познания; во-вторых — критичной установки, направленной на верификацию существования предмета и его свойств.

Далее, существуют обширные сферы наивного ознакомления, отличительным признаком которых является их прагматический характер. Очень часто наше наивное ознакомление тесно связано с достижением практических целей. Стремясь найти сред-

ства и пути достижения этих целей, мы часто делаем различные наблюдения и воспринимаем разные стороны исследуемого предмета. Например, заключенный находит окно, через которое он может убежать. Это окно интересует его не как таковое, а только как путь к свободе. Знание этой особенности помещения, в котором он содержится, само по себе нетематично для заключенного, его тематичность второстепенна по причине необыкновенного практического значения этой особенности, внеположного по отношению к теме познания в той мере, в какой от указанной особенности зависит сама возможность побега.

Изнывающий от жары ищет воду и неожиданно видит источник. Ознакомление с фактом наличия источника хотя и осуществлено с обостренным вниманием, хотя и носит явно выраженный тематический характер, однако является не автономной темой, а лишь подчиненной утолению жажды.

Когда домохозяйка определяет, что закипела вода, здесь налицо явно выраженное ознакомление с этим фактом, однако оно всецело подчинено достижению практической цели. Кроме того, этот факт имеет интерес и значение только как средство достижения данной цели. Поэтому знание его носит подчиненно тематический характер.

Философское ознакомление отличается в двух отношениях от наивного ознакомления прагматического характера. Во-первых, во втором случае познание не является тематичным по преимуществу. Во-

прос: “Каково положение вещей?” как таковой не является темой. Он является ею лишь постольку, поскольку служит необходимым условием достижения практической цели. Это обуславливает принципиально иное отношение к предмету. В противоположность философскому подходу, он как таковой не принимается всерьез. Он лишь служит моим интересам. Во-вторых, прагматическое познание непременно будет односторонним: оно будет направлено на те свойства предмета, которые важны лишь с практической стороны. Человек воспринимает лишь то, что имеет значение с точки зрения практического применения.

Домохозяйка не интересуется физическим механизмом кипения воды, она лишь хочет знать, когда закипит вода, как ее можно довести до кипения, использовать для приготовления пищи и т. д. Умирающий от жажды фиксирует лишь то, что вода есть и что это питьевая вода. Все прочие стороны предмета он не замечает, возможно даже сознательно. Собираясь выйти из дома и обращая внимание на погоду, мы выбираем из данных обстоятельств лишь те элементы, которые нам необходимы для того, чтобы надлежащим образом одеться. В этот момент мы можем не заметить ни красивого освещения, ни особенной формы облаков и т. д.

Прагматическая установка, с одной стороны, является классической мотивацией некоторых открытий, но с другой — необоснованным ограничением нашего познания, когда мы воспринимаем лишь тонкий срез действительности. Более того, этот срез в

большинстве случаев определяется субъективной точкой зрения, и предпочтение одних элементов другим не подчинено тому, что составляет главную тему объекта как такового.

Такая прагматическая деформация является специфической антитезой философского познания, когда предмет стремятся понять исходя из его собственной природы. Сверх того, философия старается постигнуть предмет в его объективной соотносительности с другими предметами. Поэтому она не ограничена субъективным целеполаганием. Условием философского познания является интерес к существу как таковому и к познающему соприкосновению с ним. В результате и прагматическое наивное ознакомление, несмотря на отличие — вследствие своей определенной тематичности — от обеих рассмотренных выше форм наивного ознакомления, столь же — если не в большей степени — далеко от философского познания, что и обе эти формы.

Рассматривая тематичность познания, мы должны различать два разных аспекта: во-первых, тематичность самого предмета и, во-вторых, тематичность собственно познания. Последняя подразумевает, что наш интерес направлен на приобретение знания как такового, и что мы стремимся к возможно более полному, точному и проверенному знанию. Тематичность познания может иметь различные формы. Она может быть связана с совершенствованием процесса познания; она может быть также нацелена на более основательное и длительное знание. Возьмем, например, процесс обучения, во время которо-

го учащиеся получают знания о языке, истории или какой-нибудь науке. В этом случае темой является приобретение знания как таковое, и смысл этой темы заключается в получении через познание обновательных знаний о предмете.

Само собой разумеется, что невозможно приобретение знания без определенной тематизации предмета. Сущность познания и состоит в направленности на предмет. Его свойство интенционального приобщения к природе предмета, интеллектуального обладания как раз и исключает возможность такого познания, при котором предмет абсолютно не тематичен.

Тем не менее, тематичность предмета может изменяться в широких пределах. В одних случаях она почти незаметна, в других — очень значительна. Когда мы интересуемся здоровьем близкого человека, в этом случае предмет познания необычайно важен для нас, гораздо важнее тематического характера самого познания. По контрасту с этой ситуацией, для филолога, тщательнейшим образом устанавливающего подлинность отрывка, который сам по себе не представляет особой ценности, тематичность предмета относительно невелика по сравнению с тематичностью познания.

Мы вернемся к этому различию в седьмой главе. Мы здесь кратко коснулись его потому, что оно играет существенную роль в отличии наивного познания от научного.

В наивном, невнимательном, неэксплицитном познании тематическим не является ни предмет, ни

познание предмета. Во второй форме наивного ознакомления, например, при простом знакомстве с предметом, не наблюдается ни тематичности объекта, ни тематичности познания. Здесь в крайнем случае может идти речь о скрытой тематичности.

В наивном прагматическом восприятии, как мы уже видели, предмет тематичен не сам по себе, его тематичность обусловлена достижением с его помощью более или менее тематической цели. При подобном прагматическом восприятии тематичность познания становится еще более подчиненной, чем при наивном, но не прагматическом ознакомлении, причем не только потому, что подобное познание служит чему-то другому, а еще и потому, что оно является лишь условием внетеоретической темы, а именно условием достижения практической цели. Все подчинено ей.

Существует еще одна форма наивного ознакомления, при котором тематичность процесса ознакомления хотя и не является независимой, однако предмет может иметь самостоятельную тематичность. Мы наблюдаем это всегда, когда дело касается факта, который вследствие своей важности как таковой или лично для нас требует нашего активного вмешательства.

Например, мы видим тонущего человека. Как только мы поняли, что он тонет, мы тут же спешим на помощь. Хотя при данном ознакомлении с фактом, в отличие от научного или философского ознакомления, отсутствует тематичность познания, од-

нако познанный факт в высшей мере тематичен сам по себе. Он определяет всю ситуацию. Его сущность схвачена нами в полном сосредоточении. Он интересует нас как таковой, мы с полной серьезностью относимся именно к нему как таковому, он имеет для нас значение совершенно отличное от того, какое он имел бы в качестве простого средства достижения цели. Конечно, мы ищем и средства спасения человека. Нас беспокоит расстояние между нами и тонущим, мы пытаемся воспользоваться веревкой, за которую мог бы ухватиться тонущий и т. д. Ознакомление с возможными средствами спасения по преимуществу прагматично и резко отличается от первоначального понимания того факта, что жизнь человека находится в опасности.

В случае прагматического ознакомления отсутствует как независимая тематичность предмета, так и подобная же тематичность процесса познания. При вышеописанном ознакомлении только познание не имеет независимой тематичности. Предмет же обладает абсолютной и драматической тематичностью. Это различие имеет важные последствия для полноты раскрытия предмета. В случае с утопающим не происходит прагматической деформации познания предмета. Также теряет силу и искусственная избирательность по отношению к элементам изучаемого предмета, представляющим для нас интерес с точки зрения цели, которой мы собираемся достигнуть. Конечно, восприятие нами утопающего простирается лишь настолько, насколько мы понимаем решающую значимость этого "объекта" в его

совершенной актуальности. В соответствии с этим наш ум всецело занят поиском действенных мер по спасению утопающего. Тем не менее решающее значение предмета является смысловым центром ситуации. Здесь тематичность предмета наносит ущерб полноте, но не глубине ознакомления. Это ограничение имеет причиной объективный смысл ситуации, а не является субъективно привнесенным, как в случае чисто прагматического ознакомления. С другой стороны, и эта форма наивного ознакомления отличается от философского познания. Хотя она и не связана с практической установкой, даже более того — отрицает подобную установку и превращает нас из простых воспринимающих или наслаждающихся в активно действующих, — все же в ней также отсутствует тематичность самого ознакомления. Другими словами, здесь нашей первоочередной задачей не является приобретение знания. Знание как таковое не имеет принципиального значения.

Несмотря на то, что в этом примере мы привели крайний случай, этот тип непрагматического, отрицающего практическую установку ознакомления часто встречается в нашем наивном контакте с бытием. Его предметом не обязательно должен быть факт такой большой значимости и актуальности. Он имеет место всякий раз, когда я познаю какой-нибудь факт, наделенный для нас категориями ценности или недостойности, который по своему смыслу требует нашего вмешательства.

Все до сих пор рассмотренные формы наивного ознакомления отличаются от философского познания во многих отношениях, хотя и в разной мере.

Во-первых, в них отсутствует явно выраженная тематичность процесса познания; во-вторых, они некритичны; в третьих — несистематичны.

Еще одна форма наивного ознакомления наблюдается тогда, когда мы хотим что-то узнать для того, чтобы получить удовольствие или вступить с узнанным в созерцательный контакт, не имеющий собственно познавательных целей.

К примеру, мы путешествуем по стране с ознакомительной целью. В противоположность путешественнику-исследователю страна не является для нас в первую очередь объектом познания. Для ученого тематично ознакомление как таковое, для нас — прежде всего объект и созерцательное обладание им.

Или такой пример: мы рады познакомиться с человеком, о котором уже много слышали. Наконец, нам этот случай представился. Мы с интересом рассматриваем его внешность, отмечаем его манеру держаться и т. д. Здесь налицо сознательное — по крайней мере, до определенной степени — ознакомление. Оно не прагматично, как в случае с судьей или детективом, знакомящихся с человеком, чтобы заглянуть к нему внутрь. Оно не ограничено получением важных сведений, которые потребуют наших немедленных действий. Наконец, оно является не беспристрастным исследованием, а заинтересован-

ным, при определенных обстоятельствах поражающим нас восприятием отличительных черт нашего визави. Несмотря на преобладающую тематичность предмета, здесь присутствует и определенная тематичность познания. Однако и этот вид наивного ознакомления совершенно отличен от философского познания.

Отличие очевидно. Эта форма наивного познания отличается даже от простого исторического изучения личности по причине сниженной тематичности процесса познания и, во-вторых, из-за отсутствия систематического, критического метода. Если же мы сопоставим ее с философским познанием, то к тому же обнаружится, что ей не хватает как глубины, так и характерной философской направленности: эта последняя руководствуется некими общими принципами. Философия отличается своим совершенно иным предметом познания, а также тем, что ее отправная точка изъята из жизненного потока. Как мы позже увидим, этот выход из реки жизни не наносит ущерба экзистенциальному контакту с бытием, являющемуся необходимым условием философствования, и не противоречит ему.

Однако наивное познание может принимать и более развитые формы ознакомления. Это имеет место в тех редких случаях, когда нам словно по вдохновению открывается сущность какого-нибудь предмета. Так, например, в определенных обстоятельствах мы неожиданно видим сущность человека, либо постигаем "гения" места или нации, либо нам открывается нравственная ценность преданности, правдивости, смысла любви, какой-нибудь всеобщий

закон — такой, как бренность всего земного и т. д. Это редкие моменты плодотворнейшего соприкосновения нашего духа с сущим, в которые оно обращается к нам из своих глубин, моменты подлинного — живого и органичного — контакта с действительностью. Разумеется, такие моменты бывают не у каждого человека, а лишь у глубокой, духовно развитой личности. С другой стороны, сюжетами этих моментов может быть лишь что-то значительное и содержательное. Такое случается в жизни больших художников, высоко нравственных людей, при первичном до философском контакте истинных философов с действительностью. Эта высшая форма наивного ознакомления ближе всего к настоящему философскому познанию. Она по своей сущности ближе к нему, чем даже научное познание. Эти моменты можно назвать философскими мгновениями жизни. При таком ознакомлении наблюдается высокая тематичность как предмета, так и самого познания. Оно абсолютно не прагматично и поднято над временной, преходящей ситуацией. Мы занимаем в нем на мгновение созерцательную — в контексте вечности — позицию истинного философского познания. Подобное ознакомление может иметь генерализующий характер и быть направлено в глубину предмета. И все же оно несистематично и некритично.

Мы можем следующим образом резюмировать полученные нами результаты: философское познание отличается от всех форм вненаучного наивного познания. Первый вид наивного познания — это

совершенно случайное и нетематичное ознакомление, в то время как философское познание всегда тематично.

Второй вид наивного ознакомления — обычное знакомство с чем-либо — лишь имплицитно тематично, в то время как тематичность философского познания постоянно эксплицитна.

Третий вид наивного ознакомления полностью направлен на достижение какой-нибудь практической цели, в результате чего полученное знание носит выборочный и односторонний характер. Напротив, философское познание совершенно не прагматично и имеет дело с целостным предметом.

Четвертый вид наивного познания имеет место в ситуации самодовлеющей значимости. В такой ситуации предмет, требующий своего познания, обладает необыкновенной ценностью либо сам по себе, либо для нас. Поэтому здесь наличествует тематичность объекта, а не эксплицитная или независимая тематичность самого познания. В философии же во главу угла поставлена как тематичность предмета, так и тематичность собственно познания. Кроме того, философское познание отличается от всех перечисленных форм своим критическим и систематическим характером.

Пятый вид наивного ознакомления включает в себя как тематичность предмета, так и определенную тематичность познания, которая однако связана с конкретной экзистенциальной ситуацией. Поэтому такой форме познания не свойственна направлен-

ность на всеобщее и фундаментальное, а также глубина. В противоположность этому, философское познание предполагает определенное абстрагирование от конкретного экзистенциального опыта. Оно направлено на всеобщее и типическое и устремлено в глубину предмета. Кроме того, в отличие от наивного познания оно всегда критично и систематично.*

Наконец, один из видов наивного ознакомления может обладать полной тематичностью как предмета, так и процесса познания. Оно может иметь глубину и быть дистанцировано от актуального, даже может быть направлено на всеобщее и типическое, но при всем том продолжает оставаться некритичным и несистематичным. Напротив, философское познание не только в высшей степени тематично как в отношении предмета, так и в отношении самого процесса познания, не только абсолютно не прагматично, не только обладает

* Утверждая, что философское познание по сути своей систематично, мы не хотим тем самым сказать, что философ должен стремиться создать некую систему. Напротив, в *Пролегоменах* к нашей "Этике" мы отмечаем опасность скороспелой систематизации. Под систематическим познанием мы понимаем не афористичность, не формулирование случайно открытых частных истин, но сознательное и упорядоченное, постепенное исследование какой-либо темы при постоянном сопоставлении каждого нового взгляда на вещи с предыдущим.

глубиной и направлено на всеобщее и типическое, не только пользуется преимуществом точки зрения, соотнесенной с вечностью, не только абстрагировано от экзистенциальных жизненных ситуаций, но и, кроме того, всегда критично и систематично.

2. Вненаучное теоретическое познание

Как мы уже видели, вненаучное и внефилософское познание не ограничено лишь наивным контактом с сущим. Оно включает и элементы рефлексивного отношения к действительности, поэтому оно уже не может считаться наивным в полном смысле этого слова. Если мы вспомним о поговорках или изречениях мудрецов и поэтов, об устоявшихся нормах человеческого общежития, о сознательных воззрениях среднего человека, о его теоретическом отношении к миру, — мы обнаружим, что в их основе лежит иная форма познания, нежели простое наивное ознакомление. Здесь идет речь не только о познании в узком смысле слова, сосредоточенном исключительно на факте, но о познании, состоящем из раздумий, сопоставлений, умозаключений, а не просто основанном на чистом восприятии. Мы намеренно не рассматриваем здесь случаи, когда взгляды перенимаются под влиянием авторитетов или внушения, по традиции или под давлением общественного мнения. Хотя такое пассивное усвоение знания играет большую роль в становлении вненаучного и внефилософского мировоззрения, оно

вряд ли является собственно познанием и еще в меньшей степени познанием философским.

Таким образом, в рамках внеучного и внефилософского знания имеется два мирозерцания: наивное и теоретическое. Если мы обратимся к тому способу познания, на котором основано указанное теоретическое мировоззрение, мы прежде всего увидим совершенно иное отношение к действительности по сравнению с чисто наивным контактом. Человек уже больше не пребывает в естественном, самим собой происходящем контакте с бытием, но вырабатывает по отношению к нему теоретическую установку. Он уже не довольствуется лишь тем, что предмет сам говорит ему. Вместо этого он пытается путем наблюдений, размышлений и выводов получить квазисистематическое знание о нем.

Если мы вспомним пословицы вроде: "Не говори 'гоп', пока не перепрыгнешь" или крылатые выражения наподобие: "Dones eris sospes multos numerabis amicos",* или рассмотрим взгляды многих людей на жизнь, нравственность и т. д., мы легко увидим различие между этими теоретическими формулировками и воззрениями, с одной стороны, и наивными видами ознакомления — с другой. Прежде всего, эти взгляды носят обобщающий и типизирующий характер. Во-вторых, они имеют своим

* Покуда сопутствует тебе удача, не счесть тебе будет друзей: Овидий, *Tristia*, 9,5.

источником установку на теоретическое познание. Человек как будто включает совершенно другой интеллектуальный регистр. Он приступает к предмету с намерением теоретически познать его. Поэтому, в-третьих, здесь наблюдается ярко выраженная тематичность познания.

В этом отношении теоретическое внеучное познание гораздо ближе к философскому, чем наивное. Мы увидим однако, что в другом отношении оно отстоит еще дальше от философского, чем некоторые формы наивного познания.

Теоретическое внеучное познание отличается от философского в первую очередь отсутствием систематичности и критического подхода. Оно носит лишь афористичный характер, несмотря на свою направленность на общее и типическое. Ибо общие положения здесь не связаны в систематическое целое, состоящее из последовательности утверждений и обоснований.

Теоретическое внеучное познание также не критично, поскольку оно не опирается ни на очевидное, ни на кропотливо и критически собранные факты и поскольку умозаключения не носят строго характера. Отсутствие у него критичности является гораздо большим недостатком, нежели в случае наивного ознакомления, так как полученное с его помощью знание претендует на всеобщность и типичность. Здесь требуется гораздо большая осторожность, чем в случае с наивным ознакомлением. Кроме того, без этой критической установки результаты позна-

ния здесь сомнительнее еще и потому, что они дальше отстоят от конкретного, послужившего для них отправной точкой, что процесс познания, в данном случае, намного сложнее и что язык сущего, прежде чем обрести окончательные формулировки, подвергается более значительному преломлению.

В рамках этого теоретического вненаучного познания следует различать две существенно различные друг от друга формы: органическое и неорганическое познание. Органическое дофилософское познание нам демонстрируют поговорки и сентенции мудрецов и поэтов. Здесь наблюдается довольно органичный путь от наивного ознакомления к более генерализующему, теоретическому сознанию. Если это плод индуктивных выводов на основе глубокого личного опыта или из того, что человек постоянно констатирует, — мы имеем, в этом случае, органический рост этих обобщающих воззрений из наивного ознакомления. К наивному ознакомлению присоединяется рефлексия и происходит дальнейшее теоретическое постижение насыщенных впечатлений, полученных в результате первичного наивного ознакомления.

Если, к примеру, кто-нибудь, находясь в беде, испытывает разочарование в людях и не идет дальше осознания того факта, что люди в несчастье одиноки, — здесь налицо лишь наивный контакт с действительностью. Даже когда он нетеоретическим образом сделает заключение, что такие случаи наблюдаются повсеместно, его знание об этом факте все еще останется на уровне наивного контакта с жизнью. Но как только эта всеобщая истина потре-

бует своей формулировки, как только она приобретает характер “сентенции” и появляется явно выраженной тематичностью познания, — мы покидаем уровень наивного ознакомления: его место занимает более широкое сознание. Однако и это сознательное обобщение единичных фактов органически родственно наивному ознакомлению.

Другой — неорганический — тип вненаучного и внефилософского познания мы наблюдаем в тех случаях, когда человек “резонирует” по поводу жизни, нравственных ценностей, искусства, не используя при этом тот язык сущего, который он воспринял в своем наивном ознакомлении.

Возьмем, например, человека, который в своих наивных взаимоотношениях с действительностью отчетливо уяснил себе величие и абсолютный характер нравственных ценностей, с полной серьезностью и решительностью откликается на достойное и негодующе отвергает недостойное, но который, при всем при том, начиная теоретизировать по поводу тех же самых нравственных ценностей, убежденно утверждает, что они различны в разные исторические эпохи и у разных народов или являются простыми проекциями наших чувств. Вдобавок он не замечает никакого противоречия между своим наивным восприятием и своими сознательными убеждениями. Это как раз показывает, что дело касается не только различных духовных регистров при наивном и теоретическом познаниях, но и что переключение на теоретический регистр означает потерю органического контакта с наивным познанием, при-

чем теоретизирование питается совершенно из других источников.

Эти источники многообразны. Мы не рассматриваем тех случаев, когда человек лишь повторяет то, что читал или слышал о предмете, либо данное воззрение общепринято или является данью моде. Здесь не может идти речи о познании. Мы ограничимся случаями, когда человек действительно размышляет о предмете, делая выводы на основе исходных посылок или опираясь на аргументы, о которых он узнал со стороны, но которые ему кажутся очевидными. Здесь мы имеем познание в самом широком смысле этого слова. Этот вид теоретического познания черпает свою аргументацию либо из общенаучного и философского достояния, ставшего элементом обычного образования, либо из общественных предрассудков, либо из так называемого "личного опыта", который в данном случае играет роль, отличную от той, которую он играет в органической форме теоретического познания. Конечно, и в рассматриваемой форме познания отдельное переживание может иметь своим результатом обобщение. Например, если человек испытал сильное разочарование в друге, он может несправедливо перенести свое недоверие на всех остальных людей. Поскольку его конкретное переживание имело для него такую большую эмоциональную значимость, он может убежденно воскликнуть: "Все люди — лицемеры!". Однако при неорганической форме теоретизирования отдельное переживание служит лишь переключателем теоретического реги-

стра. Человек обобщает свой опыт, не из-за его значимости, которую он имел во время наивного контакта с действительностью, а из-за генерализующей тенденции теоретической установки.

"Ах, я знаю этих людей!" — может сказать человек по поводу какого-нибудь народа, — "Они все легкомысленны". Если его спросят, почему, он может ответить так: "Я знал одного человека этой национальности, он показался мне поверхностным". Люди, склонные к такого рода резонерству, неразборчиво используют факты, узнанные ими в процессе наивного ознакомления в качестве материала теоретической установки и они просто служат им примерами для их некритичной индукции.

Нетрудно заметить, что эта форма использования наивного ознакомления принципиально отличается от той, которая имеет место при органическом теоретическом познании. Язык действительности, воспринятый при наивном ознакомлении, не обнаруживается в результатах теоретического резонерства даже тогда, когда теоретик-резонер якобы исходит из узнанных им фактов, поскольку он использует лишь внешнюю их сторону. Подобным образом часто некритически используют результаты экспериментов для построения ложных теорий. Здесь теряется тесный контакт с действительностью, являющийся составной частью наивного ознакомления. Предмет воспринимается ровно настолько, насколько это позволяет данный теоретический регистр. То же самое наблюдается вообще при всех констатациях, которые предпринимаются исходя из

такого чисто теоретического отношения к бытию. Резонеры высокомерно дистанцируются от предмета, но их позиция теоретического превосходства откровенно некритична. Неорганичность такого теоретизирования очевидна. Оно не продолжает логически наивное ознакомление, но ставит себя выше него. Подход теоретизирования чисто формален. Живой контакт с предметом совершенно потерян. Этот вид теоретического вненаучного и внефилософского познания либо сознательно исключает контакт с действительностью, — и это многими ложно понимается как сугубо теоретический подход, — либо игнорирует такой контакт подсознательно. Вышесказанное характерно для людей, которые судят лишь по внешней, якобы очевидной стороне фактов и делают при этом самые невероятные выводы.

Например, приводится следующая аргументация: все нравственные ценности, дескать, относительны, поскольку разные народы в различные исторические эпохи придерживались взаимоположных взглядов насчет того, что есть добро и зло. Здесь, при полном игнорировании данного нам в наивном контакте с действительностью понятия нравственной ценности, совершенно некритически делается вывод из посылки, которую человек воспринял со стороны без должного осознания ее подлинного смысла. Ибо различие взглядов на добро и зло само по себе не предопределяет относительность нравственных ценностей.

Или, к примеру, кто-нибудь утверждает, что все нравственные ценности относительны по той причине, что, во-первых, мы не в состоянии познать больше того, что нам представляется, а во-вторых, все, что мы познаем, представляется относительным нашим ограниченным субъективным способностям познания. Здесь в основе лежит некритически принятое в качестве посылки положение ложной философии о самоочевидности. Причем люди в этом случае считают себя особо критичными, поскольку отстранились от впечатлений, полученных в результате наивного контакта с действительностью. А тот факт, что буквально в следующий момент этот человек может негодовать по поводу чьего-либо недостойного поведения и тем самым подтверждать объективный характер нравственных ценностей, или не замечается, или не воспринимается как противоречие. Ибо этот тип людей больше доверяет своему теоретическому познанию, состоящему из непроверенных посылок и нестрогих выводов, чем наивному ознакомлению с предметом.

Это неорганическое вненаучное познание является источником всяческих мнимых самоочевидностей, дилетантских “кратчайших путей” к знанию, шаткого рационалистического теоретизирования. Недостаток критичности здесь более опасен, чем в случае наивного ознакомления или даже органического теоретического познания. Ибо здесь мы включаем интеллектуальный регистр, положительное или отрицательное значение которого находится в прямой зависимости от уровня истинной критичности.

Для наивного ознакомления характерен классический контакт с действительностью. Оно сохраняет определенный интерес к самому предмету и продолжает содержать в себе нечто от его субстанции — хотя и в форме, подлежащей исправлениям и улучшениям — даже когда частично идет по ложному пути. Органическое теоретическое познание, естественно, имеет большие шансы достигнуть истины, чем познание неорганическое. Не говоря уже о его превосходстве как таковом, оно представляет интерес еще и потому, что является не только познанием, но и отражением подлинной индивидуальности. Ибо в органическом теоретическом познании еще присутствует что-то от наивного контакта с объектом, от классической простоты этого контакта, однако в уже гораздо более преломленной форме, чем при собственно наивном ознакомлении. В отличие от органического познания его неорганическая противоположность лишена всякого интереса, поскольку представляет из себя карикатуру на истинное познание: при полном отсутствии всякой критичности и систематичности неорганическое внеаучное познание базируется лишь на собственной теоретической установке и способности познания, окончательно теряя первичные связи с предметом.

Пока человек действительно излагает то, что он познал в наивном ознакомлении, или, по крайней мере, высказывает обычные убеждения, органически вытекающие из наивного ознакомления, — его мысли могут представлять определенный интерес и приниматься всерьез. Но как только он

начинает теоретизировать по поводу устройства мира или отдельных областей бытия при полном исключении из интеллектуального оборота своего первичного контакта с действительностью, причем делает это совершенно некритично и без всякой системы, — его высказывания теряют объективный интерес. Их фактическая некритичность тем более бросается в глаза, что они претендуют на особую критичность. Она сама выносит приговор такому “познанию”.

Это резонерство проникает и в наивное ознакомление, например тогда, когда человек хочет обосновать свои впечатления от предмета. Это желание побуждает его нарушить наивную связь с ним и включить теоретический регистр. Человек обращается к едва осознаным им общим положениям и на их основе делает поспешные выводы, уже не слыша голосов бытия, данных ему в наивном контакте с действительностью. Тщетная попытка найти теоретическое обоснование своим непосредственным впечатлениям изолирует его от предмета и вынуждает заниматься бесплодным некритичным резонерством.

Отличие двух рассмотренных форм внефилософского теоретического познания от познания философского очевидно: это полное отсутствие критичности и систематики. Однако отсутствие критичности проявляется по-разному в том и в другом случаях.

При органической форме некритичность заключается в том, что человек не проверяет теоретические обобщения, основываясь на наивном ознаком-

лении, и поэтому не извлекает бесспорных конкретных данностей из исследуемого предмета, как это имеет место в истинно философском познании. Он переносит в область теоретического и типического воспринятое им при наивном контакте с действительностью со всей присущей этим воспринятым фактам субъективностью и случайной избирательностью. В философском же познании определяющим является чистый факт, который находится в фокусе созерцательной интуиции. С ним и соотносят все частности, воспринятые при наивном ознакомлении. При соединении такой установки с высшей формой наивного ознакомления возникает тесный беспрепятственный контакт с исследуемым предметом, и только такой, тождественный самому себе объект и может определять действительное положение вещей.

Философское познание направлено на очевидные данности. Критический характер такого познания определяется четким разделением очевидного и неочевидного. Кроме того, философ ясно представляет себе, какая степень данности достигнута в каждом конкретном случае. Это является решающим обстоятельством. Ибо знанию о том или ином положении вещей ставится в соответствие та или иная степень определенности, которая зависит либо от уровня очевидности рассматриваемой данности, либо от убедительности ее косвенных приложений, полученных в результате умозаключений.

В органическом вненаучном теоретическом познании, напротив, теоретический, типизирующий

регистр не означает некоего нового, просветленного и синтезирующего взгляда на вещи, он лишь переводит на более высокую ступень обобщения те аспекты предмета, которые выкристаллизовались во время наивного ознакомления. Вдобавок, истинность такого знания часто зависит от случая. Здесь не являются очевидными ни посылки, ни выводы. Хотя в отдельных случаях вывод и может быть убедительным, однако строгость умозаключений не является методическим принципом данного вида познания. Переход от результатов наивного ознакомления к теоретическим обобщающим взглядам лишен всякой методичности и критичности. В противоположность этому, философское познание насквозь методично. Оно исходит из хорошо обоснованных, по возможности очевидных посылок и допускает только строгие доказательства.

Однако такая методика не обязательно должна явно присутствовать в практической работе философа. Поэтому мы часто видим, что те законы, которые, по утверждению великих философов, они вывели логическим путем, были в действительности постигнуты ими интуитивно и непосредственно.

При истинном философском познании эта методика проявляется в том, что явным образом ставится вопрос о степени "данности" факта и о строгости доказательств, и что человек полностью осознает достигнутый им уровень.

Проверка наличия факта и строгости доказательств является решающим методическим прин-

ципом любого научного и тем более философского познания.

Некритичность при *неорганическом* вненаучном теоретическом познании достигает еще больших размеров. Во-первых, некритичностью худшего сорта является использование того шаткого фундамента, на котором собираются построить знание. Место живого, наивного контакта с предметом занимают либо плохо усвоенные философские или научные общие положения, либо собственные произвольные обобщения отдельных наблюдений. В большинстве случаев здесь имеет место подсознательное влияние определенных философских или научных тезисов, составляющих, так сказать, *Zeitgeist* — “дух времени”, которые, будучи восприняты подсознательно, замещают собой аподиктические самоочевидные исходные утверждения, т. е. основополагающие принципы в строгом смысле этого слова. Этот мнимо самоочевидный тезаурус, из которого теперь начинает черпать знания человек, является не собранием сведений о языке сущего, полученных — пусть даже в прагматически деформированном виде — в результате наивного ознакомления, а прежде всего набором теоретических положений, которые критическому уму должны были бы открыть совсем иное. Принятие по умолчанию этих положений как самоочевидных исходных аксиом представляет собой некритичность совершенно особого рода, приводящую к более роковым ошибкам.

Полное отсутствие критичности имеет место и тогда, когда речь идет о сознательном принятии некоторых общих положений, но при этом они не сверяются с самими фактами и, по причине своей кажущейся очевидности, поспешно объявляются аксиомами. Некритичность здесь непростительна, поскольку человек сознательно переходит в теоретический регистр, но вопреки этому считает самоочевидными вырванные из связного целого отдельные утверждения, которые таковыми являться никак не могут. Он стремится быть непредвзятым, но при этом предпосылает своим рассуждениям в качестве непреложных аксиом целые философские теории и истолкованные на метафизический лад научные положения. Он совершенно не замечает, что эти так называемые аксиомы суть не очевидные факты, а подлежащие трактовке сложные результаты той или иной теории. Это совершенное самообольщение, которое представляет из себя подобное, с позволения сказать, познание, — есть кульминация некритичности.

Философское познание, которое даже к фактам, полученным при наивном ознакомлении, не относится как к чему-то самоочевидному, естественно еще менее склонно принимать на веру те общие положения, что в свое доказательство не могут привести ничего, кроме своей привычности и распространенности. Настоящее философское познание не принимает ни сознательно, ни подсознательно никаких предположений, истинность которых не была бы предварительно засвидетельствована перед судом

самого познания. К тому же, оно совершенно по-другому соотносится с наивным бытийным контактом. Философское познание не исключает его, как это наблюдается при неорганическом теоретическом познании, а, наоборот, очищает и углубляет. Оно потому и использует высшую форму наивного ознакомления, что стремится открыть данности еще более фундаментальные и очевидные, чем те, которые открываются при наивном ознакомлении. В то время как теоретическое внефилософское резонерство вольно или невольно отказывается от контакта с предметом.

Таким образом, очевидно отличие философского познания как от органичной, так и от неорганичной форм теоретического вненаучного познания. Философское познание — это методичное, систематическое и критическое знание, исходящее из непосредственного, хотя и очищенного и депрагматизированного, контакта с предметом.

Завершая нашу критику неорганического вненаучного познания, мы отметим также, что такому познанию недостает подлинной связи с традицией. Насколько эта связь важна, мы рассмотрим в восьмой главе, когда будем говорить о сущности традиции.

Незаконное проникновение некоторых “результатов” сомнительных философий в мирозерцание философски неподготовленного обычного человека, который часто использует их в качестве отправного пункта своего резонерства, необходимо отличать от

классического обоснования наивной картины мира с помощью философских элементов, что является смыслом и задачей подлинной философии. В том и другом случаях различны как способ посредничества, так и “орган”, с помощью которого философски необразованный человек воспринимает философские факты. Общим является лишь относительная подсознательность процесса восприятия. В обоих случаях отсутствует самостоятельное критическое познание. В остальном же, даже если мы не будем принимать во внимание содержательный характер переданного, наблюдается глубокое формальное различие между введением в широкий оборот истинных философских знаний и незаконным проникновением в общественное сознание псевдофилософских теорий. Это проявляется как в способе передачи, так и в характере восприятия передаваемого философски неподготовленным человеком.

Если нам удалось строго отделить философское познание от всех форм до- и внефилософского познания, — то теперь перед нами стоит трудная задача разграничения философского познания и того познания, которое имеет место в научных исследованиях. Прежде чем мы обратимся к этой теме, необходимо подробней разобрать сам предмет философии. Ибо природу философского вопрошания и познания можно понять только на основе понимания предмета философии. Следовательно, перед нами стоит двойная задача: выявить предмет философии и понять сущность философствования в его отличии от всех остальных форм научного познания.

Глава четвертая

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

Предмет философии по преимуществу априорен. Характерной чертой философского познания как раз и является то, что оно направлено на априорные, а не эмпирические факты. Здесь мы вынуждены подробно рассмотреть классические парные понятия априорного и эмпирического. Ибо эти понятия далеко не однозначны.

Хотя все значения априорного и эмпирического имеют общий исходный пункт, они включают и отличающиеся элементы. Поэтому смысл этих понятий не только чрезвычайно многозначен, но и запутан. Часто случается, что элементы, которые обычно ассоциируются с этими понятиями, считают внутренне им присущими, хотя на самом деле они совершенно не связаны с ними. Поэтому мы должны придать каждому из этих понятий абсолютно конкретный смысл.

1. Характерные черты априорного знания

Классические примеры априорного знания обычно заимствуются из евклидовой математики или из логики. Однако априорное знание в подлинном смысле этого слова никоим образом не ограничивается математикой и логикой. Поэтому мы с самого начала должны иллюстрировать априорные истины яркими примерами и из других областей. Такие утверждения, как: "Справедливость не есть свойство безличной сущности" или: "Одна и та же вещь не может одновременно существовать и не существовать", характеризуются тремя несомненными признаками: во-первых, безусловной внутренней необходимостью; во-вторых, абсолютной интеллигибельностью и, в-третьих, полной достоверностью. На этих основаниях они имеют особое познавательное достоинство. Признак безусловной необходимости связан с природой самого факта. Признак высокой интеллигибельности также характеризует сам факт, однако имеет отношение и к возможному знанию. Признак же абсолютной достоверности относится к тому, *каким именно образом* нам дан в нашем опыте этот факт, так, что он удостоверяет себя перед нашим интеллектом. Все три признака — необходимость данного положения вещей, его интеллигибельность и абсолютная достоверность его существования — указывают знание высшего достоинства. Факт, который с абсолютной достоверностью может быть познан в своей необходимости и интеллигибельности, представляет собой идеаль-

ный случай в сфере знания. Здесь начинается та глубокая пропасть, которая отделяет априорное знание от эмпирического.

Великим открытием Платона в его "Меноне" было то, что он обнаружил в сфере знания случаи, когда мы можем с полной достоверностью познать в высшей степени интеллигибельный и с необходимостью существующий факт. Он увидел, что эти случаи глубоко отличны от других форм познания, и сумел оценить решающее значение этого отличия для всего знания в целом.

А. Безусловная необходимость

Для того, чтобы отличить априорное знание от эмпирического, нам необходимо исследовать первый признак априорного знания — его безусловную необходимость. Во-первых, мы постараемся сформулировать понятие необходимости как таковой, а во-вторых — понятие строгой, внутренне присущей необходимости.

Необходимость как таковая принадлежит к более высокому иерархическому уровню, чем чисто фактическое, случайное. Она родственна всеобщности, хотя и не тождественна ей. Она может означать некий формальный или структурный момент. Если мы сопоставим два следующих утверждения: "Цезарь перешел Рубикон в 49 г. до н.э." и "носителем нравственных ценностей не может быть безличная сущность", то увидим, что утверж-

даемый первым предложением факт является случайным, а содержание второго предложения имеет характер безусловной необходимости. Различие между двумя этими фактами заключается в том, что первый из них носит индивидуальный, единичный характер, а второй является неким всеобщим положением вещей.

Кроме того, необходимо указать еще на одно отличие. Связь в утверждении “Цезарь перешел Рубикон...” между “Цезарем” и “перешел Рубикон” лишь фактическая, внешняя. В то время как в факте “носителем нравственных ценностей может быть только личность” связь между личностью и нравственными ценностями является необходимой. Факт необходимости — это первоначальная, фундаментальная данность. Ее невозможно свести ни к чему иному, и поэтому она как таковая не может иметь определения. Мы можем лишь с определенностью указать на нее и очистить от всех привходящих моментов, сосредоточивая внимание именно на ней. В фактах, которые с необходимостью имеют место, — таких, как “носителем нравственных ценностей может быть только личность” или “ничто не может одновременно существовать и не существовать”, — способ связи их составных частей совершенно отличен от того, каким соединены друг с другом члены чисто фактического, случайного положения вещей, например, такого, как “Цезарь перешел Рубикон...” или “сегодня здесь светит солнце”. В первом случае составные части факта с необходимостью внутренне взаимосвязаны, во вто-

ром случае такой необходимой связи нет. Этот элемент необходимости, который не может ускользнуть от непредвзятого взгляда, хотя тесно и взаимосвязан с элементом *всеобщности* того или иного положения вещей, однако не тождествен последнему. Случайное положение вещей есть единичный, частный факт, необходимое — имеет природу всеобщего. Оно относится к идеальной сфере сущностей, а не к сфере конкретных индивидов, хотя, естественно, обнаруживается в каждом конкретном индивиде постольку, поскольку связано с данной сущностью. Так, например, каждый конкретный акт волеизъявления предполагает осознание желаемого положения вещей. Но эта, наблюдаемая в каждом конкретном случае, необходимая связь является лишь индивидуальным конкретизированием всеобщей взаимосвязи, независимо существующей в сфере категорий воления и ознакомительного сознания: *nil volitum nisi cogitatum* — ничто не желаемо, пока не помыслено.

Хотя каждое необходимое положение вещей и имеет всеобщий характер, момент необходимости, как уже отмечено, не тождествен моменту всеобщности. Он имеет свой, совершенно особенный смысл и содержание. Прежде всего, не следует смешивать необходимость с формальным доминированием всеобщего над подчиненными ему единичными случаями. Проиллюстрируем сказанное следующим. Мы говорим, что тот факт, что “стол в моей гостиной — круглый”, является чисто случайным фактом, а положение вещей, выражаемое те-

зисом *nil volitum nisi cogitatum*, напротив, является необходимым. Утверждая это, мы приводим такие основания: высказывание о столе касается чисто случайного свойства, поскольку существуют и прямоугольные, и восьмиугольные столы. А положение о волеизъявлении имеет характер необходимости, ибо каждый конкретный акт воления предусматривает предварительное знание о желаемом положении вещей. Это, конечно, верно, однако приведенный анализ этих двух утверждений объединяет два неравноценных элемента вместо того, чтобы их разъединить. Во-первых, мы имеем здесь ту необходимость, которая заключается в формальном доминировании типа над подчиненными ему конкретными случаями; а во-вторых, здесь существует другая необходимость, отличная от первой, которая определяет необходимый характер данного положения вещей, причем она касается как общего факта, так и его конкретной реализации.

Следует четко отличать друг от друга эти два типа необходимости. Формальная необходимость, связанная с отношением рода или вида к индивидуальному или единичному, является, так сказать, условием интеллектуального акта, производимого при дедукции. Эта формальная необходимость целиком ограничена рамками отношения типического к единичному. В противоположность этому, более содержательная, внутренняя необходимость, которую мы здесь и имеем в виду, характеризует общее положение вещей как таковое еще до того, как мы рассматриваем отношение общего положения к его

конкретному воплощению. Приведенная истина, гласящая, что “ничто не желаемо, пока не помыслено”, обладает внутренней необходимостью до всякого размышления о том, что такое положение вещей будет иметь место при каждом конкретном акте воления.

Утверждая, что “с необходимостью должно быть то-то и то-то”, мы тем самым не только подразумеваем, что поскольку это имеет место в общем случае, это же будет наблюдаться и в каждом конкретном случае, — но и отмечаем уникальную структуру общего положения вещей как такового, которая, естественно, обнаруживается и во всех индивидуальных реализациях общего факта. Эта структурная внутренняя необходимость, являющаяся отличительной чертой априорного, гораздо первичнее и фундаментальнее, чем формальная необходимость, которая заключается в обыкновенном главенстве общего над частным. Более того, она является предпосылкой этой формальной необходимости. Ибо единичный случай подчинен общему факту только тогда, когда последний характеризуется структурной необходимостью.

После проведенного анализа необходимости как таковой мы подробно рассмотрим внутреннюю, сущностную, безусловную необходимость. Мы увидим, насколько важно отличие данной необходимости от той, которую можно назвать “законами природы”.

Такие факты, как “нравственные ценности предполагают существование личности”, или “ $7+5=12$ ”,

или "оранжевый цвет расположен в солнечном спектре между красным и желтым", отличаются как внутренне необходимые от таких чисто случайных, частных фактов, как "Монблан имеет высоту 4800 метров над уровнем моря" или "сегодня прекрасная погода", но в то же время они отличаются и от фактов, с которыми имеет дело физика и химия, хотя и этим фактам свойственна определенная необходимость.* Так, например, тот факт, что "тела расширяются при нагревании" является всеобщим, а не частным. Кроме того, в отличие от факта, выраженного утверждением: "Цезарь перешел Рубикон...", он обладает в отношении своих составных частей свойством необходимости, выходящей за пределы простой фактической связи. Причинная

* В данном эпистемологическом анализе мы не рассматриваем вопрос о том, являются ли эти факты законами в ньютоновском смысле или они имеют чисто статистический характер, как утверждает современная физика, поскольку различие между статистическим законом и априорно необходимой истиной очевидно. Статистическая интерпретация физических законов как раз и отрицает их необходимый характер. Таким образом, было бы бессмысленно противопоставлять необходимость априорных истин этой статистической интерпретации. Но, с другой стороны, для установления сущности абсолютной необходимости сохраняет свое важное значение сравнение понятия априорной истины с ньютоновским понятием естественнонаучных законов, какова бы ни была подлинная природа последних.

связь между нагреванием и расширением тел существует не только фактически, но и имеет свое всеобщее и необходимое основание в природе нагревания и расширения. Но эта необходимость явно отличается от той, что заключается в утверждениях типа: "Нравственные ценности предполагают существование личности" или " $7+5=12$ ".

Во-первых, она не абсолютна, а во-вторых, — интеллигибельно не основана на сущности* соответствующего предмета. Например, не было бы нелепостью предположить, что их необходимость может быть временно отменена актом Божественной воли, как это и имеет место в чудесном. Однако было бы бессмыслицей то же самое думать о тех фактах, необходимость которых вытекает из их сущности. Отмена таких фактов несравненно шире понятия чуда. Поэтому мы можем противопоставить факты, необходимость которых основана на сущности вещей, "законам природы".

Это различие между той и другой категорией фактов лежит в самой природе вещей. С одной стороны, мы имеем сущностную необходимость, с другой — необходимость природных законов, которую мы можем назвать естественной необходимостью. Сущностная необходимость абсолютна. Она вы-

* Далее мы увидим, что условием существования таких строго необходимых фактов является особый род интеллигибельных сущностей.

текает из сущности вещей как таковых. Напротив, естественная необходимость в определенной степени относительна и обусловлена теми или иными обстоятельствами. К примеру, можно представить себе нерасширяющееся при нагревании тело. Но невозможно предположить, — хотя такое предположение, будучи внутренне невозможным, и не было бы противоречивым, — что некое безличное образование, например, камень, является носителем моральных ценностей, таких, как справедливость или смирение.

В. Абсолютная интеллигибельность

Вторая отличительная особенность априорного факта — его абсолютная интеллигибельность — тесно связана с его внутренней необходимостью. Внутренне необходимый факт обладает абсолютной интеллигибельностью в отличие от эмпирического факта, вне зависимости от того, является ли последний частным фактом или законом природы. Мы понимаем, что данное необходимое положение вещей является таковым, какое оно есть в действительности. Мы понимаем не только то, что дела обстоят так-то и так-то, но и то, почему они так обстоят. Только в отношении такого рода фактов можно говорить о понимании в полном смысле этого слова.

По сравнению с этим полным интеллектуальным проникновением в необходимое положение вещей понимание частных фактов, таких например, как

“сегодня светит солнце” или “этот стол — коричневый”, является результатом простого неосмысленного наблюдения.

Аналогичным образом отличаются проникновение в необходимое положение вещей и знание закона природы, являющегося результатом индуктивного умозаключения. Естественно, мы можем познать такой факт, как расширение тел при нагревании. Однако это положение вещей не обладает прозрачной интеллигибельностью той, например, истины, что “нравственные ценности предполагают существование личности”. Указанная интеллигибельность и позволяет мне понять эту истину, осуществить подлинное *intelligere*.

Это *intelligere*, это внутреннее понимание возможно лишь в том случае, когда речь идет о познании сущностно необходимого факта. Интеллигибельность, позволяющая нам познать факт в его внутреннем *логосе*, предполагает его сущностную необходимость, более того основана на ней.*

Разумеется, признак интеллигибельности связан с проблемой познаваемости и не характеризует с необходимостью положение вещей как таковое. И все же интеллигибельность глубоко укоренена в абсолютной сущностной необходимости.

* Это однако не означает интеллигибельность любого абсолютно необходимого положения вещей.

Если мы сравним такой факт, как “тела расширяются при нагревании”, с сущностно необходимым фактом, то увидим, что первый из них лишен внутренней рациональности, смысловой полноты и, следовательно, интеллигибельности последнего. Поэтому наш интеллект в состоянии постигать естественно необходимый факт только с внешней стороны, а не изнутри. В данном случае наш интеллект не способен к подлинному проникновению в сущность вещей. В противоположность внутренней смысловой полноте и прозрачному характеру сущностно необходимого факта, законам природы свойственна некая непроницаемость чисто условного, случайного факта.

С. Абсолютная достоверность

Третьим признаком априорного знания является абсолютная достоверность.

Как мы уже видели, абсолютная достоверность является отличительной чертой не самого факта, а отношения между этим фактом и знанием о нем. Сравним следующие утверждения: “нравственные ценности предполагают существование личности” и “цвет предполагает пространственную протяженность” с положением о том, что “нагревание вызывает расширение тел”. Мы абсолютно уверены в том, что первые два утверждения истинны, в то время как последнее мы рассматриваем в лучшем случае как весьма вероятное. В принципе, может

оказаться, хотя это и маловероятно, что не существует причинной связи между нагреванием тела и его расширением, а все факты расширения тел при нагревании будут объяснены на основе другой, пока скрытой причины. Даже при всей маловероятности такого варианта, мы не должны забывать, что он принципиально возможен. Поэтому суждения, касающиеся законов природы, лишены абсолютной, не подвергаемой сомнению достоверности.

Совершенно по-другому обстоит дело с априорными положениями, такими, как “нравственные ценности предполагают существование личности” или “цвет всегда предполагает пространственную протяженность”. В этом случае предположение, что может быть как-то иначе, кажется совершенно бессмысленным. Эти факты абсолютно ясны в своем существовании. Нет недостатка в доказательствах их существования. Оно абсолютно достоверно. Не остается места эвентуальным сомнениям или опровержениям, поскольку положение вещей представляется нашему интеллекту во всей своей необходимости и очевидности.

Это решающее различие между априорными и эмпирическими фактами, а также между соответствующими априорными и эмпирическими суждениями, тесно связано, естественно, с тем способом, которым могут быть познаны эти отличные друг от друга категории фактов. Априорное знание достигается путем непосредственного проникновения в сущностное положение вещей. Это очень важное положение необходимо подробно обосновать, по-

скольку оно указывает на специфический характер априорного знания, отличающий его от всех остальных видов знания. Кроме того, оно показывает различие между познанием природы, или сущности предмета и простым знанием о его существовании. Прежде же всего, оно проясняет различие между познанием сущностей и обыкновенным наблюдением существования объектов.

Причинная связь между нагреванием и расширением тел не дана нам в опыте. Нам дано лишь следование друг за другом этих явлений в течение короткого промежутка времени. Причинная связь, *pexus*, зависимость расширения от нагревания лишь логически выводится. Вывод о причинной связи между этими явлениями, который мы делаем на основе многочисленных наблюдений над их следованием друг за другом при различных условиях и при искусственно контролируемых вариантах наличия тех или иных побочных факторов, не может считаться безупречно строгим. Он оставляет место для критики, для принципиальных дополнений, для возможной ошибки и обеспечивает истинность умозаключения только с той или иной вероятностью, в идеале — с самой высокой вероятностью.

Такова судьба всех индуктивных умозаключений в строгом смысле этого термина. Даже тогда, когда дело касается не выяснения природы фактов, а лишь подтверждения их всеобщности и необходимости, умозаключению из многих, возможно и всех частных случаев, к общему и необходимому недостает безупречности и строгости. Возьмем, например,

утверждение, что “не бывает людей, рост которых превосходил бы три метра”. Рост отдельного человека сам по себе является очевидным фактом, но всеобщий характер и, тем более, обусловленность этого факта человеческой природой не является данностью. И наш вывод на основе сколь угодно большого числа наблюдений можно будет сделать, в лучшем случае, с высокой степенью вероятности. Знанию таких всеобщих эмпирических фактов, имеющих характер лишь условной необходимости, недостает абсолютной строгости. Такое знание не является безупречным, поскольку достигнуто с помощью индукции.

Знание простых частных фактов, таких например, как “этот стол — коричневый” или “сегодня солнечная погода”, не является результатом индукции. Поэтому оно лишено неизбежной ущербности любого индуктивного знания. Однако и этот вид знания не обладает абсолютной достоверностью, свойственной постижению некой априорной истины. Ведь мы можем стать жертвой иллюзии или галлюцинации, когда познаем отдельный факт, изолированный от остального опыта. Иллюзия может иметь место только в том случае, когда конкретный факт либо воспринимается в первый раз, либо является единственным.

В случае же, когда данный факт подтверждается всем нашим опытом, не может идти речи о заблуждении. Как только частный факт, такой, как наличие друга, брата или собственного дома, становится неотъемлемой частью нашего целостного пережива-

ния действительности и вновь и вновь подтверждается, больше не имеет смысла говорить об иллюзии, галлюцинации или заблуждении.

Наше знание обладает не только высокой степенью вероятности, но и полной достоверностью, если оно подтверждается всем нашим разнообразным опытом и интегрировано в него. Знаменитое картезианское сомнение может иметь место лишь в случае изолированного восприятия отдельного конкретного факта.

Тем не менее остается в силе необходимость подобного подтверждения нашего опыта в отношении обусловленных фактов для достижения абсолютной достоверности. Это иллюстрирует различие в степени достоверности между априорным знанием и эмпирическим знанием частных, конкретных фактов.

Абсолютно необходимый и абсолютно интеллигибельный факт, как, например, выражаемый утверждением, что "носителем моральных ценностей может быть только личность", мы в состоянии понять с полной достоверностью, не прибегая к его подтверждению всем нашим опытом. Мы достигаем абсолютной достоверности, несомненной истины даже в том случае, когда сосредоточиваемся лишь на нем самом, изолируя факт от остального опыта, целиком ограничиваясь постижением его сущности.

Абсолютная интеллигибельность сущностно необходимого факта теснейшим образом связана с нашей абсолютной уверенностью в нем. Он откры-

вается нашему разуму в своей рациональной внутренней необходимости и тем самым способствует интеллектуальному проникновению в него. Это определяет абсолютную достоверность, интеллигибельную надежность, которой не обладает никакое другое знание.

Признавая абсолютную достоверность априорного факта, мы должны также уяснить, что она носит всеобщий характер. Следовательно, она в корне отличается от достоверности любого частного факта. В сфере конкретных фактов или индивидуального существования лишь в одном-единственном случае мы достигаем подобной абсолютной достоверности, а именно в случае, обозначаемом августиновским *si fallor sum** или картезианским *cogito ergo sum.*** Только здесь наше конкретное знание, даже без его подтверждения всеми взаимосвязанными данностями опыта, обладает такой же полной достоверностью, как и наше априорное знание.

Познание априорных фактов происходит совершенно иным образом, нежели эмпирическое познание обусловленных фактов. Некоторые априорные положения постигаются непосредственно, поскольку

* Если я ошибаюсь, значит, существую: *De civitate Dei*, XI, 26.

**Я мыслю, следовательно, существую: *Principia philosophia, pars prima*, VII, и *Meditationes de prima philosophia*, II.

они указывают на сущность вещей. Это, например, относится к таким положениям, как “бытие и небытие — взаимоисключающие понятия” или “моральные ценности не могут воплощаться безличной сущностью”. Другие выводятся дедуктивно, как, например, большинство геометрических и арифметических теорем. Нет необходимости доказывать, что дедуктивный вывод лишен ущербности и неполноты индуктивного умозаключения. Он абсолютно строг в принципе, и поэтому его результату гарантируется та же степень достоверности, что и его посылкам. Дедуктивный процесс как таковой не снижает достоверности. Достоверность результата зависит от достоверности посылок. Таким образом, первоочередным условием абсолютной достоверности априорных утверждений, — как дедуктивных результатов, так и *a fortiori* непосредственно воспринятых фактов, — является схватывание интеллигибельных и необходимых фактов. Подразумеваемая здесь данность должна быть свободна, естественно, от ущербности, присущей констатации чисто фактических взаимосвязей. Абсолютную достоверность гарантирует только тот тип данностей, который в корне отличен от констатации конкретных фактов и индукции.

Постижение сущностно необходимого, абсолютного достоверного положения вещей никак не связано с констатацией реального факта. Вопрос о том, галлюцинирую ли я, фантазирую, мечтаю или на самом деле воспринимаю, не может иметь отношения к реальности необходимого положения вещей.

Предположим, что мы воспринимаем оранжевый цвет апельсина. В результате этого восприятия мы отдаем себе отчет в том, что этот цвет спектра расположен между красным и желтым. Реальность этого факта нисколько не зависит от того, что мы, например, впоследствии примем наше восприятие за галлюцинацию. Ибо вопрос о том, наблюдается ли в данном месте и в данный момент оранжевый цвет, не имеет отношения к реальности факта, выражаемого положением, что “оранжевый цвет спектра располагается между красным и желтым”. Чтобы понять последнее, мне должна быть дана природа, сущность оранжевого цвета, а не его реальное существование. Рассматриваемый факт имеет свое основание исключительно в природе оранжевого, красного и желтого цветов спектра и поэтому совершенно независим от восприятия объектов, имеющих эти цвета. Тем самым он не может быть результатом ошибочного восприятия, что имеет место при реальной констатации. Он также снимает вопрос об абсолютной достоверности в отличие от реальных наблюдений, неспособных нам таковую обеспечить. Роль восприятия, в данном случае, заключается лишь в том, чтобы, раскрывая перед нашим интеллектуальным взором определенное содержание, способствовать тем самым постижению факта. Оно не служит — в той мере, в какой является констатацией фактов, — доказательством бытия сущностно необходимого положения вещей. В отношении же необходимости законов природы, т. е. в случае чисто вероятностных — пусть даже в

высшей степени вероятных — химических и физических положений, восприятие имеет функцию доказательств существования и истинности фактов.

Если бы наблюдение, что химическое соединение водорода и кислорода в определенной пропорции дает воду, оказалось результатом галлюцинации, то и общее положение, касающееся химической природы воды, потеряло бы всякие основания. Если бы какой-нибудь физик установил, что все наблюдения расширения тел в результате их нагревания иллюзорны, исчезла бы возможность верификации индуктивного вывода, доказывающего причинную связь между нагреванием и расширением тел. Он не смог бы тогда считать законом природы положение о том, что тела расширяются при нагревании.

В противоположность этому, истинность сущностно необходимого положения вещей не зависит от простой констатации фактов. Возьмем в качестве примера утверждение о том, что “невозможно желать не сознаваемый объект”. Истинность этого утверждения не зависит от того, касается мое понимание и ясное представление о волеизъявлении какого-нибудь реального акта воления или оно связано с воображаемым актом, пришла ли мне в голову эта истина во сне или наяву. Если я адекватно постиг сущность воления во сне, так что мне сделалась очевидной неразрывная связь этой сущности и упомянутого факта, тогда мое знание настолько же реально и достоверно, как если бы я приобрел его в состоянии бодрствования. Спал я или бодрствовал — я познал некий необходимый

факт и познал его как внутренне присущий волеизъявлению, а не как связанный с одномоментным существованием того или иного волевого акта.

Сущностно необходимые и непосредственно доступные пониманию факты совершенно не зависят от реального одномоментного существования. Мне дана сущность. Необходимое положение вещей неразрывно связано с ней, и я осознаю в данности этой сущности необходимое положение вещей. Другими словами, такие факты нуждаются для своего понимания лишь в данности сущности, а не в наличии реальных объектов. Они могут быть познаны с абсолютной достоверностью именно потому, что в данном случае принципиально нет места заблуждениям или иллюзиям, присущим реальной констатации. Кроме того, познав такого рода факты, мы знаем, что они являются обязательными для всякого конкретного явления этого типа или, иными словами, что каждый конкретный случай подтверждает общее положение. Проникновение в сущность такого априорно необходимого факта, которое произошло хотя бы на одном единственном примере, пусть даже воображаемом, уже достаточно для того, чтобы с абсолютной уверенностью знать, что во всех возможных случаях, в которых конкретно проявляется этот тип, мы непременно обнаружим данный факт.

Это фундаментальное отличие — в рамках всего знания в целом — абсолютно достоверных и необходимых положений, с одной стороны, от чисто вероятностных — с другой, является одним из ис-

ходных пунктов истинной философии. Мы обнаруживаем это разделение, как уже было замечено, у всех подлинно великих философов. Попытка разных форм эмпиризма отрицать наличие таких априорных, т. е. сущностно необходимых и абсолютно достоверных положений логически приводит к противоречию, в чем мы скоро и убедимся.

Главная ошибка того, кто пытается отрицать априорное знание, заключается в том, что он не видит различия между достоверным суждением и чисто тавтологическим утверждением. Большим достижением Канта было то, что он в области суждений впервые обнаружил в высшей степени существенное различие между тавтологическими и нетавтологическими утверждениями. Он назвал тавтологические утверждения аналитическими, а нетавтологические — синтетическими.

Если мы говорим, что “каждый сын происходит от родителей”, то в этом случае предикат предложения является простым повторением того, что уже эксплицитно содержится в понятии субъекта. Ибо понятие “сын” включает в себя, по определению, отношение к родителям. Поэтому данное предложение является чисто тавтологическим, т. е. совершенно бессодержательным. Если же мы заявим, что “каждый человек имел родителей”, то выразим нечто новое, так как понятие человека явно не содержит указания на происхождение от родителей.

Различие, проведенное Кантом, глубоко и значительно, независимо от его теории познания. Для

того чтобы понять важность различения аналитических и синтетических утверждений, нет необходимости принимать еще хотя бы одно из положений учения Канта, не говоря уже о его идеализме. Здесь мы имеем классический пример *prise de conscience*, осознанного философского постижения элементарного различия, которое очевидно само по себе. Все суждения, предикат которых лишь повторяет то, что, по определению, включает в себя понятие субъекта, являются пустыми, бессодержательными, не представляют ни малейшего интереса. Кант также убедительно показал, что положения эвклидовой геометрии и арифметики имеют не аналитическую, а синтетическую природу. Утверждение о том, что “ $7+5=12$ ”, не является тавтологией, поскольку ни в понятии двенадцати, ни в понятии семи или пяти нет явной связи с фактом, выраженным данным положением. Этот синтетический характер имеет не только избранный Кантом пример, но и все суждения, выражающие абсолютно необходимые, интеллигибельные и достоверные факты. Например, когда мы утверждаем, что безличный объект не может являться носителем моральных ценностей, вроде смирения, мы не имеем в виду, что само определение понятия смирения указывает на личность как на его носителя. Конечно, мы наблюдаем смирение только в человеке. То же самое верно и в отношении эстетических ценностей. И однако мы не можем сказать, что только личности, по своему определению, являются носителями последних. Таким образом, мы видим, что положение о том, что

"моральные ценности по своей сути предполагают существование личности", ни в коем случае не является тавтологическим, но, напротив, выражает более глубокое постижение сущности моральных ценностей.

Точно так же является синтетическим в выше-указанном смысле и утверждение о том, что "оранжевый участок спектра располагается между красным и желтым". Ибо оранжевый цвет — это специфический цветовой тип, природа которого не определяется по преимуществу тем, что он располагается в спектре между красным и желтым. Из этого положения мы узнаем нечто совершенно новое, чего мы не знали, когда просто думали об изолированном оранжевом цвете.

Таким образом, следует остерегаться расприностраненного заблуждения, что абсолютно достоверные, сущностно необходимые положения являются чисто аналитическими, или тавтологическими, в результате чего они не имеют эпистемологического значения. Напротив, они столь отличны от тавтологий, что в определенном смысле служат прототипом содержательных высказываний в рамках всего знания в целом и своей смысловой новизной превосходят все эмпирические положения.

Прежде всего, необходимо понять, что утверждение делает аналитическим и тавтологическим не наличие объективной связи между реалиями, обозначаемыми субъектом и предикатом высказывания. Любое истинное высказывание предполагает реаль-

ную связь между субъектом и предикатом. Такая связь лежит в основе любого эмпирического утверждения. Но даже тогда, когда связь между двумя сущностями, обозначаемыми субъектом и предикатом, является необходимой, как, например, связь между нравственными ценностями и наделенным индивидуальностью существом, — ибо сама природа нравственных ценностей требует наличия персонализированной сущности как своего единственного возможного носителя, — даже и тогда утверждение, что "моральные ценности с необходимостью предполагают наличие личностного начала", ни в коей мере не является аналитическим. Необходимая связь между двумя объектами, тот факт, что нечто с необходимостью имеет основание в чем-то другом, не превращает высказывание, выражающее наличие такой связи, в аналитическое или тавтологическое. Мы можем говорить о тавтологии лишь в том случае, когда субъект по определению включает в себя связь с предикатом. Аналитический характер высказывания подразумевает, что отношение к предикату уже заложено в субъектном понятии. Однако понятие, выражаемое субъектом, и сущность, которую он обозначает, не одно и то же.

Поэтому мы должны четко отличать друг от друга понятие и сущность. Хотя рассматриваемый факт и основан с необходимостью на сущности предмета, обозначаемого субъектом высказывания, это ни в коем случае не говорит о том, что высказывание является аналитическим. Напротив, это показывает, что наше высказывание истинно.

Тавтологию мы имеем лишь в том случае, когда субъектное понятие — как противоположность субъектной сущности — эксплицитно содержит предикат. Утверждение о том, что любое следствие предполагает причину, является аналитическим высказыванием. В самом понятии “следствия” уже заложено отношение к причине. Но если мы скажем, что любое явление или изменение имеет причину, то в этом случае наше утверждение не будет аналитическим или тавтологическим, потому что понятия явления и изменения не имеют отношения к понятию причины, если исходить лишь из их определений. Они обладают смысловой полнотой независимо от их отношения к понятию причины. Данное высказывание не может рассматриваться как тавтологическое лишь на том основании, что существует необходимая связь между любым явлением и вызвавшей его причиной.

Кроме того, необходимо отдавать себе отчет в том, что выражение *e definitione* может пониматься по-разному.* Оно часто употребляется традиционной философией в смысле “внутренне присущего”. Например, говорят, что “признак разумного существа принадлежит человеку по определению”. Однако, очевидно, что понятие “человек” не включает

* Аристотель и Фома Аквинский не всегда отчетливо различают понятие и сущность, — так и смысл понятия определения не совсем четок.

в себя явно понятие “разумного существа”. Поэтому утверждение, что “человек является разумным существом”, отнюдь не тавтология. Мы узнали нечто новое из определения Аристотелем человека как разумного существа. Своим определением он ответил на вопрос: каковы характерные особенности существа, которое мы называем человеком и которое мы знаем на основе восприятия своей собственной личности и личности других? Мы не рассматриваем сейчас адекватность или удовлетворительность этого ответа. Нас интересует лишь то, что это высказывание — “человек является разумным существом” — не есть тавтология.

В этом утверждении *e definitione* означает исключительно лишь то, что нечто реально входит составной частью в данную сущность. Мы же используем выражение *e definitione* — по определению — совершенно в другом смысле. Так, например, мы могли бы сказать, что в утверждении о том, что “каждое разумное создание обладает разумом”, предикат по определению содержится в субъекте, поскольку выраженное в предикате содержится не только реально в существе, но и эксплицитно в понятии, которое формулируется субъектом этого высказывания.

Высказывание делает тавтологией явное содержание предиката в понятии субъекта. Следовательно, если знание выраженного в высказывании факта раньше уже послужило основой для формирования понятия, функционирующего в качестве субъекта, — данное высказывание, в этом случае, является лишь

простым повторением того, что уже было явно высказано в субъекте. Такое высказывание, естественно, является аналитическим, т. е. тавтологией.

Утверждение о том, что “нравственные ценности воплощаются только в личности”, не является тавтологией. Говоря о нравственных ценностях, мы указываем на определенный тип ценностей, к которому могут относиться справедливость, великодушные, целомудрие и т. д. В основе понятия нравственных ценностей лежит их специфическая особенность, а не их исключительно персонализированный характер. Разумеется, мы не можем сформулировать понятия нравственных ценностей до тех пор, пока мы их не восприняли. Естественно, они будут восприняты нами как свойства человеческой активности. Но хотя в понятии “нравственные ценности” и заключено отношение к человеческой личности, тем не менее отсюда ни в коем случае не следует, что нравственные ценности обнаруживаются *исключительно* в личностной сущности. Тот факт, что они связаны только с персонализированной сущностью, является подлинным открытием, далеким от тавтологии.

Используя выражение “нравственные ценности”, мы фактически имеем в виду те ценности, которые познали в человеке. Однако этим не подразумевается, что аперсональные объекты, скажем камень или дерево, не могут являться их носителями. Точно так же отсюда не следует, что нравственные ценности могут воплощаться в любых лич-

ностных сущностях, а не только в человеческих существах.

Таким образом, мы отчетливо видим, что характер ссылки на человеческое существо в понятии нравственных ценностей не дает ни малейшего повода считать тавтологическим утверждение, что “моральные ценности воплощаются исключительно в личности”. Выраженный в нем факт является чем-то совершенно новым; он добавляет к нашему знанию о нравственных ценностях нечто существенное, решающее. При этом здесь не имеет места явное повторение того, что уже должно быть известно, коль скоро сформулировано понятие нравственных ценностей.

То же самое справедливо и в отношении таких, например, утверждений, как “моральная вина предполагает чувство ответственности” или “цвет предполагает пространственную протяженность”. Они антитетически противопоставлены тавтологиям.

Чтобы понять априорный факт, для этого достаточно погрузиться в сущность предмета, на который указывает субъект, и, так сказать, почерпнуть из него данный факт. Этот процесс следует четко отличать от формулирования аналитического высказывания. В последнем предикат явным образом, по определению, содержится в понятии субъекта. Его можно обнаружить, обращаясь к одному лишь понятию субъекта. В противоположность этому, знание, полученное в априорном суждении, есть нечто новое по сравнению с тем, что заключено в понятии

субъекта. Оно было приобретено в результате созерцания сущности предмета, с которым связано понятие субъекта. Между этими двумя видами суждений пролегла непреодолимая пропасть. Для формулирования аналитического суждения мне необходимо изучить лишь значение понятия. Напротив, в синтетическом, априорном суждении мне необходимо рассмотреть сущность данного объекта. Я не могу оставаться в имманентных рамках суждения, я должен выйти за пределы чисто логической корректности, чтобы воспользоваться плодотворной глубиной самого объекта.

Нужно внести ясность в еще одно смешение понятий. Как я особо отметил в *Пролегоменах* к своей "Этике", философские открытия радикальным образом отличаются от открытий всех остальных наук. Философские открытия заключаются не в демонстрации, не в знакомстве с сущностями, которые нам были совершенно неизвестны в нашем дофилософском опыте. Они являются *prise de conscience*, полным осознанием фактов, которые нам уже в той или иной мере известны и важность которых обычно предполагается в наших действиях. Открытие Аристотелем сущности и правил логических умозаключений не означает того, что эти правила до обнаружения его работ были совершенно неизвестны людям и никогда не применялись. Напротив, в определенной степени эти правила были известны всем людям, по крайней мере имплицитно.

Эта характерная черта философии, связанная с априорным знанием, т. е. со знанием абсолютно

необходимых, интеллигибельных и достоверных фактов, часто понимается как ее тавтологический характер.

Априорное суждение не является тавтологией по той лишь причине, что в нем идет речь о *prise de conscience*, осознанном постижении чего-либо в той или иной мере уже известного нам. Проникая в сущность факта, такого, например, как "любовь подразумевает стремление к объединению", мы тем самым осознаем, что дело обстоит именно так, именно это является подлинной природой любви. Тем не менее, синтетический характер этого утверждения несколько не страдает оттого, что мы сопоставляем его с живой сущностью любви, данной нам в нашем повседневном дофилософском опыте.

Кант заблуждался, когда не признавал синтетический характер метафизических высказываний, а синтетические суждения ограничивал лишь сферой геометрии и арифметики. Трудно понять, как он мог не заметить синтетически-априорный характер суждений в этической, метафизической и других сферах философии, когда именно он открыл фундаментальное отличие синтетических суждений от аналитических. Однако этот факт становится объяснимым, если мы вспомним, что Кант подходил к этим проблемам с точки зрения своей теории познания, в которой не находилось места рациональной интуиции, если не принимать во внимание двух форм созерцания — пространства и времени. Несмотря на это, мы должны еще раз подчеркнуть, что различие синтетических и аналитических сужде-

ний, независимо от кантовской теории познания, имеет свой смысл и большое значение.

Тесно связано с этой фундаментальной ошибкой и мнение Канта о том, что аналитическими являются предложения классической логики, а тем самым и принцип непротиворечивости. В действительности же, принцип непротиворечивости имеет совершенно иную природу. Разумеется, аналитические высказывания бессодержательны вне этого принципа, ибо они основаны исключительно на его истинности. Но из этого не вытекает, что аналитичен сам этот принцип. Одним словом, если бы он был аналитическим положением, простым повторением, ничего не говорящим о реальности, к которой он имеет отношение, то было бы невозможно установить, является ли то или иное суждение тавтологией. Возьмем, к примеру, такое суждение: "все разумные существа разумны". Аналитический характер этой и всех подобных тавтологий напрямую связан с тем фактом, что принцип непротиворечивости не аналитичен, а, напротив, является основополагающей, полной значения истиной, действительно имеющей отношение к сущностям и действительно содержащей важные сведения касательно их.

Необходимо отметить еще одну деталь. Принцип непротиворечивости имеет столь элементарную природу, что он не только молчаливо подразумевается при любом познании какого-угодно факта, но и сам по себе до полной прозрачности очевиден. При созерцании сущности как таковой мы видим его истинность без привлечения чего-либо еще. Однако

эту элементарную очевидность факта не следует путать с формальным, явно выраженным содержанием предиката в субъекте тавтологического высказывания.

Тот факт, что бытие и небытие взаимоисключают друг друга, что нечто не может одновременно существовать и не существовать, является прототипом всех синтетических суждений. Он обладает необыкновенной содержательностью и смысловым богатством. В нем мы познаем диаметрально противоположность холостым выстрелам тавтологических высказываний. Называть основание всех в мире вещей тавтологическим и бессодержательным означает возводить на песке грандиозное здание бытия и истины.

После всего вышесказанного мы можем констатировать следующее. Внутри всего знания в целом существуют суждения, резко отличные от всех остальных: а именно, сущностно необходимые, в высшей степени интеллигибельные и абсолютно достоверные. Одновременно эти необходимые суждения имеют несомненный синтетический характер, т. е. они не являются тавтологиями. Итак, существуют содержательные и совершенно не тавтологические факты, которые мы в то же время можем рассматривать как сущностно необходимые и абсолютно достоверные. Мы противопоставляем эти факты как априорные эмпирическим, будь то чисто случайное положение вещей либо всеобщее, естественно необходимое, которое в лучшем случае может рассматриваться как высоко вероятное, но не абсолютно

достоверное. Мы видели далее, что факты, познанные в результате реальных наблюдений и последующей индукции, имеют эмпирическую природу. А тот способ, которым мы достигаем априорного, носит совершенно иной характер. Он не имеет ничего общего с конкретной констатацией и индукцией. Полученное этим способом знание не страдает тем неизбежным недостатком достоверности, что присуще индуктивным умозаключениям. Мы постигаем априорную истину непосредственно, путем созерцания сущности или природы предмета. Поэтому здесь не остается места сомнениям по поводу реального существования объекта, приобретшего статус "данности".

Тот факт, что существуют абсолютно достоверные, по сути своей необходимые истины, природа которых к тому же нетавтологична, признают все подлинно великие философы. Но подобного единодушия не наблюдается в обосновании возможности существования априорного знания. Напротив, в этом вопросе мы видим большие разногласия. Прежде всего, в проблему априорности привносят весьма разнородные, не согласующиеся друг с другом элементы, т. е. вопрос существования априорного знания осложняют чуждыми ему моментами. Это станет очевидным, когда мы тщательнее исследуем то, какой смысл придается независимости априорного знания от опыта. Как указывает сам термин *argiōi*, априорное предложение характеризуется своей независимостью от опытного знания. То, что оно реально независимо от опыта в смысле

конкретной констатации и последующей индукции, мы уже видели. Однако в большинстве случаев понятие опыта трактуется гораздо шире, а для априорного знания требуют независимости от опыта в его более широком смысле. В дальнейшем изложении мы постараемся внести ясность в это двусмысленное использование понятия опыта, поскольку такая неоднозначность очень мешает правильно понимать концепции априорного.

2. Многозначность понятия *argiōi* и опыта

А. Различный смысл понятия опыта

Слово опыт имеет, по крайней мере, два значения. Когда кто-нибудь заявляет, что не может рассуждать, например, о любви, поскольку никогда не испытывал ее, не имел любовного опыта и поэтому не знает, что это такое, — то под опытом, в данном случае, подразумевается нечто совершенно иное, чем обыкновенное наблюдение. А именно то, что сознанию этого человека никогда не открывалась сущность чего-то определенного, оно не было дано ему в какой-то конкретный момент таким образом, чтобы он смог постигнуть его природу. Здесь отсутствует не только констатация того, что нечто определенное реально существует, но и, прежде всего, знание природы данного предмета. Мы

можем назвать такой опыт сущностным опытом в отличие от простого эмпирического наблюдения.

От нас не должно ускользнуть различие между двумя значениями понятия опыта лишь по той причине, что и в том и в другом случае отправной точкой является восприятие. Ибо, хотя аутентичное знание природы объекта и знание о его реальном существовании мы получаем из восприятия его данности, в которой он живо представляется нашему рассудку, причем и то и другое знание взаимосвязаны в восприятии, — оба эти ознакомления сами по себе различны. Поскольку, как мы уже видели, даже тогда, когда констатация факта становится недействительной в результате того, что восприятие оказывается иллюзией, — ознакомление с природой факта остается в силе. Если, например, мы впервые ознакомимся с красным цветом галлюцинируя, это не будет означать опыта красного цвета в качестве его реального наблюдения, конкретной констатации, но, тем не менее, будет означать познание его природы, сущностный опыт.

Здесь мы вправе спросить: а существуют ли такие факты, для понимания которых нет надобности в том, чтобы они хотя бы раз были восприняты нами в своей характерной природе? Существуют ли такие факты, которые нам известны помимо любого конкретного сущностного опыта?

Дальтоник не знает, что такое цвета. Он не может не только наблюдать реальное наличие того или иного цвета, он не знает и сущности красного,

синего, желтого и пр. цветов. Сущность этих своеобразных качеств никогда не открывалась его сознанию. Очевидно, в этом случае мы сталкиваемся с такими фактами, сущность которых хотя бы один раз должна открыться человеческому сознанию в чем-либо конкретном. Однако необходимо ли это в тех случаях, когда мы имеем дело, например, с категориями “единства” или “добра и зла”? Должно ли нам раскрыться понятие единства, — играющее столь значительную роль в восприятии каждой конкретной “чтойности”, — в реальном, предметном восприятии, быть познано в реальном соприкосновении с конкретным, или это понятие в своей сущности заранее дано нам как мыслящим существам? Имеет ли знание о нем врожденный характер, оно столь же внутренне присуще нам, как способность мыслить или любить?

Одним словом, вопрос заключается в следующем: существуют ли факты, которые мы знаем независимо от любого опыта в самом широком смысле этого слова — как от сущностного опыта, так и от опыта эмпирического? Существуют ли такие факты, для познания которых нам не нужно хотя бы один-единственный раз воспринять их в каком-нибудь конкретном качестве?

Это является одной из классических проблем философии. Мы сталкиваемся с ней в платоновском учении об *анамнезисе*, в декартовых *ideae innatae*, *врожденных идеях*, в кантовских *формах созерцания и категориях*. Эта проблема также может быть названа проблемой априори, и, таким образом,

априорными могут считаться лишь факты, независимые от опыта, включая сюда и сущностный опыт. Однако необходимо ясно себе представлять, что эта проблема совершенно отлична от той, которая может быть выражена вопросом: каким образом может существовать абсолютно достоверное знание необходимых фактов?

Итак, существует два совершенно разных понятия опыта. Одно из них связано с наблюдением отдельных реальных сущностей и индукцией. Другое означает конкретное раскрытие природы факта. Этим двум разным значениям понятия опыта соответствуют два точно так же различных значения следующего положения: "априорное является независимым от опыта". В каждом случае смысл понятия априорного различен. Для познания абсолютно достоверного и сущностно необходимого факта требуется лишь независимость от опыта в смысле конкретной констатации и индукции, но отнюдь не независимость от любого сущностного опыта.

Здесь возникают два разных вопроса. Первый из них такой: существует ли абсолютно достоверное знание сущностно необходимого факта и если да, то каким образом оно возможно? Второй вопрос в том, существуют ли факты, которые мы можем знать независимо от какого-либо первоначального сущностного опыта — в качестве врожденных идей или каким-нибудь иным образом? Утвердительный или отрицательный ответ на второй вопрос еще не является ответом на первый. Мы имеем дело с двумя совершенно разными проблемами, хотя обе и

обозначены правильно как *проблемы априори*. Но в каждом из этих случаев понятие априорного имеет свой смысл.

Естественно, нас интересует не вопрос терминологии, а тот факт, что здесь идет речь о двух совершенно различных и независимых друг от друга проблемах классической философии, которые, к несчастью, часто смешивались в истории философии и рассматривались как общий вопрос о возможности априорного знания.

Здесь нас занимает только первая из названных проблем, а именно вопрос о возможности существования абсолютно достоверного знания в высшей степени интеллигибельных и сущностно необходимых фактов. Называя обе вышеуказанные проблемы априорного классическими, мы, тем не менее, должны отметить, что первая из них несравненно важнее второй, которая связана с вопросом знания определенных фактов, независимого от любого возможного опыта.

Мы имеем смелость утверждать, что вопрос об априорном знании в смысле абсолютно достоверного знания в высшей степени интеллигибельных, сущностно необходимых фактов, есть по преимуществу эпистемологический вопрос. Он является тем основным вопросом, ответ на который определяет уровень значимости всего нашего знания. Он столь фундаментален, что его важность сказывается на самых отдаленных, частных проблемах.

Нетрудно себе представить, в какой степени помешало ответу на него то обстоятельство, что две вышеназванные проблемы контаминировались. Тем самым столь очевидная данность абсолютно достоверных, сущностно необходимых положений ставилась в зависимость от такой относительно темной проблемы, как возможность знания, полностью независимого от любого опыта.

Таким образом, молчаливо предполагается, что абсолютно достоверные, сущностно необходимые факты можно познать лишь в том случае, если они имеют основание в объектах, природа которых нам известна до всякого конкретного опыта. Это не только ложно само по себе, это одновременно означает искусственное сужение применимости априорных суждений лишь к тем немногим фактам, в отношении которых можно рационально задаться вопросом о том, можем ли мы иметь врожденное знание о их сущности, не ознакомившись с ними предварительно в конкретном восприятии.

Кроме того, никакая теория врожденного знания не в состоянии объяснить возможность априорного знания. Почему интеллигибельность факта должна быть связана с тем обстоятельством, что он известен нам без опытного ознакомления с его природой? Почему это делает нас способными абсолютно достоверно постигать его сущность? Такая независимость от любого сущностного опыта совершенно не требуется априорному знанию. К тому же, даже если бы мы обладали подобным врожденным знанием, такой его характер никоим образом не увеличи-

чил бы наших возможностей априорного познания. Совершенно непонятно, в результате чего врожденному знанию должна быть присуща такая интеллигибельность и почему оно должно позволять нам с абсолютной достоверностью познавать абсолютно необходимые факты. Почему наше знание заключенного в некой сущности факта должно обладать абсолютной достоверностью лишь на том основании, что мы родились с этим знанием? Конечно, такое знание было бы независимо от конкретных наблюдений и индуктивных умозаключений, а тем самым и не страдало бы недостатком достоверности, внутренне присущим всякому эмпирическому знанию. Однако эта независимость как таковая не эквивалентна интеллигибельности априорного положения вещей. Врожденное знание не может гарантировать истинности суждения. Свойство врожденности могло бы быть связано, например, с несовершенством человеческой природы, и, тогда врожденное знание было бы недействительно.

В действительности, априорное знание независимо от конкретной констатации и индукции вследствие своей абсолютной интеллигибельности. Обратное неверно, т. е. из того, что априорное знание независимо от наблюдений и индуктивных умозаключений, не следует его интеллигибельность. Если бы независимость от конкретной констатации и индукции являлась результатом врожденности знания, то очевидная истина этого априорного факта не была бы нам гарантирована. В сравнении с теорией врожденных идей учение Платона о припо-

минании дает в некотором смысле лучшее объяснение абсолютной достоверности и интеллигибельности априорного знания. Предполагая, что в предыдущем существовании нам было даровано совершенное интуитивное знание, Платон по крайней мере пытается обосновать наше нынешнее знание более ранним и более возвышенным опытом.

Его объяснение превосходит теорию врожденных идей в том, что оно делает источником априорного знания некий совершенный опыт, в котором нашему разуму интуитивно открывается соответствующая сущность. Здесь мы имеем как контакт с действительностью, так и интеллигибельный характер этой действительности. В этом отношении теория Платона учитывает факты.

Однако его трактовка, — даже если не принимать во внимание ложное положение о предсуществовании, — страдает другими недостатками. Она совершенно не объясняет, почему возможно априорное знание лишь определенных объектов. Почему мы можем припомнить геометрические фигуры, а такого же доопытного воспоминания о собаке или дубе у нас нет?

Если сущностный опыт допускается в предсуществовании, почему бы не допустить, что он может иметь место и в настоящей жизни? И разве не очевиден тот факт, что сущностный опыт в нашей нынешней жизни может обеспечить нам непосредственный инсайт, и что наша зависимость от такого

рода опыта никак не противоречит априорному знанию?

Для высшей познавательной значимости суждений, для их абсолютной достоверности, полной интеллигибельности и сущностной необходимости требуется лишь их независимость от опыта в смысле конкретных наблюдений и последующей индукции. Это однако не означает, что подобное знание должно быть независимо от опыта в смысле проникновения в природу факта. Разумеется, мы не можем иметь представление о цвете до тех пор, пока не восприняли его хотя бы раз. Означает ли эта зависимость от ознакомления с сущностью предмета какую-либо ущербность априорного знания цвета? Ничуть. Положение о том, что “оранжевый цвет спектра расположен между красным и желтым”, послужил нам классическим примером действительно априорного, т. е. абсолютно достоверного и сущностно необходимого утверждения. Априорный характер такого положения требует, чтобы мы могли понять этот факт не пользуясь результатами наблюдения реальных цветов спектра и индуктивным выводом. Если это условие выполнено, то наше суждение свободно от ошибок, возможность которых внутренне присуща всякой конкретной констатации и индукции. Поэтому нам следует освободить центральное понятие *априори* от любых претензий на независимость от опыта в широком смысле слова, включая сюда и ознакомление с природой объекта. Ибо последнее нисколько не исключает абсолютной достоверности, интеллигибельности и сущностной необходимости.

В. Априорное как противоположность предпосылочному

Понятие априорности в нашем смысле следует также очистить еще от одного элемента, игравшего большую роль в истории проблемы априори, прежде всего у Канта. Мы имеем в виду смешение проблемы априори с проблемой предпосылок, когда определенные факты служат основанием для дальнейшего познания.

Проблема предпосылок является еще одной классической проблемой философии, а именно исследованием всеобщих, фундаментальных фактов, служащих основанием всех остальных. Это связано с изучением архитектоники бытия, цель которого — выяснить, какие из элементов последнего являются предварительными условиями существования других элементов. Проблема эта играет решающую роль при рассмотрении взаимосвязанной пары понятий “формального” и “материального”.

Для арифметики, например, формальными предпосылками являются положения логики, для физики — математические теоремы. При этом противопоставление формального материальному имеет относительный смысл, т. е. формальное означает функционирование какого-нибудь факта или объекта в его отношении к другому суждению. Принцип непротиворечивости сам по себе — некая материальная истина. В логике или онтологии несовместимость истинного и неистинного, бытия и небытия

является материальным принципом. Однако во всех остальных областях знания, таких, как математика, комплекс естественных наук, этика, эстетика, онтология личности и т. д., он имеет формальный характер, поскольку коренится не в природе объектов, составляющих темы соответствующих областей, а в содержании сущности, служащей молчаливой предпосылкой всех этих объектов. То же самое верно и в отношении многих других, не столь всеобщих принципов, которые, будучи материальными сами по себе, в определенных областях имеют формальную функцию.

Часто термин *априори* используется для обозначения формального предварительного условия опыта. В этом смысле под априорными фактами понимают такие, которые являются предпосылками любого опытного знания.

Кант изучал, естественно, эту структурную проблему. Вопрос о том, что в первую очередь делает возможным наше опытное знание,* является для него ключом к определению априорных элементов нашего знания. Согласно Канту, независимость от опыта равнозначна предпосылкам опыта. Априорность пространства и времени, по его мнению, заключается в том, что мы, как он думает, при любом внешнем восприятии предполагаем наличие пространственного фактора, а при любом внутрен-

* Ср. *Kritik der reinen Vernunft*, I, erste Abteilung, zweites Buch, 3. Analogie der *Erfahrung*.

нем — временного. Он считает их априорными формами, поскольку они играют формальную, основополагающую роль в восприятии объектов обоих опытных типов. То же самое относится и к категориям, которые, согласно Канту, являются условиями любого восприятия.

Однако эта формальная, основополагающая функция определенных сущностей и фактов в их отношении к остальным объектам не имеет обязательной связи с априорностью в смысле абсолютной достоверности, интеллигибельности и сущностной необходимости истин. Абсолютная сущностная необходимость — это свойство отдельных фактов, которое не связано с их отношением к другим фактам. Точно так же их интеллигибельность и абсолютная достоверность относятся к их познаваемости, а не связаны с их структурным отношением к другой сущности.

Некоторый факт может быть структурирован таким образом, что будет являться формальным условием других фактов, но при этом не будет абсолютно достоверен, интеллигибелен и сущностно необходим. Первое не является следствием второго. То обстоятельство, что данный факт с необходимостью является предварительным эпистемологическим условием во всех остальных областях знания, еще не доказывает его собственную сущностную необходимость. А то, что его предпосылочность имеет столь широкое распространение, означает лишь обнаружение нами некоего относительного понятия. Кроме того, его обязательность в качестве

предпосылки свидетельствует лишь о его функциональном значении для других фактов, но не о его собственной внутренней необходимости, интеллигибельности и абсолютной достоверности. Предположим, что об утверждениях: “А не есть не-А” и “бытие и небытие являются взаимоисключающими категориями” мы могли бы сказать только то, что они суть обязательные условия существования всех остальных фактов. В этом случае их априоризм в нашем смысле не был бы обоснован. Мы можем назвать их априорными в нашем смысле лишь постольку, поскольку мы абсолютно достоверно видим, что они *сами по себе* необходимы и интеллигибельны. Одна лишь очевидность их предпосылочности в отношении других фактов не является свидетельством их истинности, не говоря уже о доказательстве их априорного характера в смысле их абсолютной достоверности, необходимости и интеллигибельности. С другой стороны, существуют факты, формальная функция которых очень незначительна, — такие, например, как “оранжевый цвет располагается в спектре между красным и желтым” или “*nil volitum nisi cogitatum*”. Первый из них столь конкретен, что было бы нелегко установить, может ли он являться формальным условием какого-нибудь познавательного процесса, не говоря уже об опытным знанием как таковом. То, что он, естественно, будет подтверждаться в каждом конкретном наблюдении оранжевого цвета, есть само собой разумеющееся следствие его внутренней необходимости, интеллигибельности и абсолютной достоверности,

но и только, — а не собственное содержание этой сущностной необходимости и абсолютной достоверности. Но даже это “следствие” априорности явно отличается от того “формального” характера, который в кантианском понятии априори мыслится как отличительная черта априорного.

Таким образом, мы здесь видим, как в понятие априори включают элемент, ему не принадлежащий. С подлинной проблемой априори, связанной с выяснением возможности существования внутренне необходимых, абсолютно достоверных фактов, контаминируют совершенно другую проблему, а именно вопрос о том, какие факты могут служить предпосылками для всех остальных объектов или областей знания, — хотя обе эти проблемы не только различны, но и совершенно независимы друг от друга. Эта последняя — тоже классическая — структурная проблема философии гораздо более тесно связана с ранее упомянутым вопросом о том, существуют ли объекты, которые могут быть познаны независимо от всякого опыта в самом широком смысле этого слова. Но она совершенно не связана с проблемой априори, т. е. исследованием на основе понятия абсолютной достоверности, интеллигибельности и необходимости того, в какой мере определенные факты могут обладать познавательной значимостью.

С. Априорное и опытное знание

Наконец, априорный факт в нашем смысле не обязательно должен являться познаваемым для всех людей. Таким образом, априорное знание и общедоступное не являются, как полагал Кант, неразрывно связанными или даже тождественными. Поскольку априорные утверждения, в нашем смысле, должны быть независимы только от опыта в смысле конкретных наблюдений и индуктивного вывода, но не от опыта в более широком смысле, а именно от ознакомления с сущностью факта, то априорный характер знания не противоречит тому, что отдельные люди не смогут убедиться в истинности последнего по причине отсутствия у них соответствующего сущностного опыта. Так, например, страдающий дальтонизмом не поймет факта расположения в спектре оранжевого, красного и желтого цветов. Можно задаваться вопросом о существовании факторов, которые по своей природе известны всем, таких, например, как время, личное бытие, бытие как таковое и т. д., можно исследовать вопрос о том, какие факты открываются человеку лишь в результате специальных наблюдений, — однако ответ на них не внесет ясность в нашу проблему, а именно: в состоянии ли мы познать эти факты как внутренне необходимые, абсолютно интеллигибельные и достоверные.

Даже если априорное знание не связано с сущностным опытом и эмпирическое знание основано не на опыте в широком смысле, а на наблюдении и

индукции, то тем более возникает вопрос, почему внутренне необходимые факты постигаются с абсолютной достоверностью в одних областях, в других же этого не наблюдается. Почему в одних случаях прямого ознакомления с природой факта, — которое имеет место всегда, — достаточно для абсолютно достоверного его постижения, в других же случаях такое ознакомление не представляет интереса, если не сопровождается серией конкретных наблюдений? Если для понимания априорных фактов достаточно ознакомиться с сущностью факта как такового, то неясно, почему невозможно априорное знание всех без исключения объектов. Для того, чтобы ответить на эти вопросы, мы должны исследовать причину, по которой непосредственное ознакомление с природой определенных фактов имеет своим результатом знание такого высокого достоинства. Тем самым мы подходим к центральному проблеме: к радикальному отличию априорного знания от эмпирического.

III. Подлинные сущности могут быть познаны интуитивно

Для того, чтобы понять это радикальное различие между априорным и эмпирическим знанием, сначала необходимо рассмотреть то, как априорное знание связано с определенным типом сущностных структур. Как уже было сказано, при ознакомлении

с абсолютно достоверными, внутренне необходимыми фактами мы сосредоточиваемся на природе предмета, а не на его реальном существовании.

Когда мы понимаем, что нравственные ценности с необходимостью предполагают личность, в которой они могут быть воплощены, мы созерцаем при этом природу нравственных ценностей и личности. И в данном случае не играет роли факт реального наличия той или иной нравственной ценности, к которой мы обращаемся для того, чтобы составить представление о характерных особенностях моральных ценностей вообще: она может быть и воображаемой.

Если же мы изучаем свойства металла, например золота, то в этом случае реальное наличие объекта исследования имеет решающее значение. Мы не можем уйти от вопроса о том, реально ли существует воспринимаемая вещь, либо она является результатом иллюзии или галлюцинации. Если бы мы рассматривали только сущность золота, а его реальное существование вынесли, так сказать, за скобки, мы имели бы в результате серию сомнительных выводов.

Во-первых, не представляло бы подлинного интереса изучать такой предмет, как золото, если бы он реально не существовал. Наш интерес к специфической сущности золота всецело связан с фактом реального восприятия действительно существующего объекта.

Во-вторых, подобная сущность не поддавалась бы нашему разуму в его попытке обнаружить в ней внутренне необходимую истину, такая попытка при

созерцании природы моральных ценностей увенчивается успехом. Само собой разумеется, мысленно рассматривая золото как таковое, мы в состоянии понять наиболее общие факты, такие например, как то, что этот предмет не может одновременно существовать и не существовать. Но этот факт основан не на специфической сущности золота, а на сущности бытия как такового. Созерцая природу золота, мы можем обнаружить и более конкретные факты, например его пространственную протяженность, свойственную всем материальным вещам. Тем не менее, остается в силе наша теза о том, что путем непосредственного мысленного погружения в сущность золота как такового нам не удастся извлечь внутренне необходимых, прозрачно интеллигибельных и абсолютно достоверных фактов. Ибо такие априорные суждения имеют основание в существе золота лишь постольку, поскольку золото одновременно является и материальной вещью. Воспринимая лишь эти всеобщие необходимые факты, мы при этом не постигаем специфические особенности золота в его отличии, скажем, от серебра или свинца.

Тем более, мы не должны путать определенные категории, лежащие в основе эстетического феномена золота, например красоту, с конститутивной природой, сущностью этого металла. Если, мысленно погружаясь в сущность воли, мы приходим к убеждению, что не может быть никакого волевого акта без предварительного познания, то здесь идет речь о конститутивном факте, касающемся природы воли, а не об эстетическом феномене воли. К от-

крытию подобного конститутивного факта, касающегося золота, не приведет никакое мысленное погружение в сущность последнего. Ибо золото открывает нам свою природу иначе, чем воля. Лишь опосредованно, внешним образом, путем наблюдений можем мы что-то узнать о его природе, т. е. с помощью констатации конкретных фактов, например определения его удельного веса, точки плавления и т. д. Этот индуктивный путь приводит, в соответствии со своей природой, лишь к эмпирическим фактам. Кроме того, совершенно очевидно, что, как только мы отвлекаемся от реальности воспринимаемого объекта, в данном случае золота, все конкретно узнанное нами о его свойствах теряет всякий познавательный интерес. Поскольку познавательный интерес к его природе непосредственно зависит от того, что в каждом конкретном восприятии, на котором основано наше знание, мы имеем нечто реальное, а не следствие иллюзии. Было бы чистым розыгрышем описывать воображаемый вид чешуекрылых или сорт стали. Таким образом, очевидно, что в самой природе того или иного объекта должен заключаться ответ на вопрос, обладает ли каким-либо познавательным интересом мысленное погружение в его сущность с "вынесением за скобки" его реального бытия и, кроме того, даст ли это погружение знание внутренне необходимых, абсолютно достоверных фактов.

Резюмируем вышесказанное. Возможность априорного знания зависит от типа познаваемого объекта. Одного сущностного опыта, т. е. непосред-

венного ознакомления с природой предмета без принятия во внимание его реального существования и без привлечения индукции, может оказаться недостаточно для того, чтобы получить абсолютно достоверное и внутренне необходимое знание.* Для этого требуется наличие совершенно особого типа внутренней структуры и такой данности, которая возможна лишь при подобной структуре. Способность объектов быть познанными реализуется различным образом. Для того, чтобы понять эти раз-

* Гуссерль подчеркивал это отвлечение от реального существования своим "вынесением за скобки". Он ошибочно полагал, что это обеспечит независимость априорного знания от природы изучаемого объекта. Величайшим недостатком критики Квентина Лауэрса (Quentin Lauers) в адрес Гуссерля (см. его *Triumph of Subjectivity*, Fordham University Press, New York, 1958) было то, что он не выделял основную ошибку в его "теории скобок": а именно того, что Гуссерль не видел, что, если не принимать во внимание необходимые сущности, все остальные объекты познания перестают представлять для нас интерес, коль скоро мы отказываемся от рассмотрения их реального, конкретного существования. Сколько бы мы ни выносили за скобки их существование, они не могут служить источником априорного знания. Эта ошибка привела Гуссерля к трансцендентальному идеализму, к такой точке зрения, которая диаметрально противоположна изложенной здесь.

личия в структурной сфере объектов, нам необходимо рассмотреть основные типы структур.

Для прояснения различия между априорным и эмпирическим знанием мы должны рассмотреть градации смысловой насыщенности в сфере структур. Если мы представим себе сущее в его колоссальном многообразии, нам сразу же бросятся в глаза существенные различия в смысловой полноте разных его сфер. Любая существующая вещь есть общность, единство и ее природа в некотором роде и характеризуется как единство. Существуют два крайних полюса такого единства: один из них — это внутренне невозможная вещь, второй — нечто совершенно бессодержательное, аморфное, хаотическое. Внутренне невозможное — это либо нечто противоречивое само по себе (деревянное железо, прямоугольный круг), либо нечто вообще бессмысленное (голубое число, прямоугольная радость); оно является противоположностью единства, поскольку содержит несовместимые элементы. Такие псевдопонятия суть явное отрицание внутренней связи, радикальная противоположность понятию общности.

Поднимаясь от низшего к высшему, мы представим здесь иерархию единств: от хаотических, чисто случайных общностей до их истинного типа, а от него перейдем к необходимому единству — к подлинной сущности, к идее.

А. Хаотические и случайные единства

На низшей ступени единства находится хаотическое и случайное.

Полностью аморфная хаотическая масса — это противоположность действительному единству не только в отношении внутренней взаимосвязи элементов, но и в смысле неспособности такой массы быть “чем-то”, быть выделенной из остального бытия. Это как бы борьба против “внешней” стороны единства, в то время как логически невозможное противостоит его “внутренней” стороне. Чем бесформеннее нечто, тем ближе оно находится к небытию хаоса, пока, наконец, вообще не перестает быть “чем-то”. Таким образом, как антитеза хаотического, в сфере возможных вещей наблюдается широчайшая градация. Однако подобной градации нет в сфере невозможных вещей. Здесь мы имеем только строгую альтернативу возможного и невозможного.

Таким образом, в области возможного существует многоступенчатая градация — от хаотического и чисто случайного до внутренне необходимого единства. Одно лишь утверждение о том, что данное единство возможно, еще ничего не говорит об уровне его позитивной смысловой полноты. Если единство познано как принципиально возможное, то в этом случае не вызывает сомнений лишь тот факт, что оно не содержит взаимоисключающих элементов и, следовательно, принадлежит реальности. Но этим ничего не говорится о степени антагонистичности этого единства хаотическому или о степени органичности, тем более

необходимости внутренней взаимосвязи его элементов. Существуют единства, которые хотя и относятся к области возможного, однако страдают смысловой бедностью в отношении взаимосвязи своих элементов, являются случайными, например, груда камней или звуковая последовательность, еще не являющаяся мелодией. С точки зрения смысловой значительности, — это низшая ступень единства. Здесь не наблюдается внутренней когерентности элементов, а лишь чисто внешняя, фактическая связь. Единство держится лишь на том, что его элементы составляют нечто реально существующее, либо, в случае воображаемой общности, на нашем произвольном отождествлении. Как структура это единство еще не стоит “на собственных ногах”. Такое единство еще не имеет отношения к объективно рациональному, оно не имеет подлинного *эйдоса*,* подлинной формы. Исключительно внешний момент спасает его от хаотического распада. Оно существует лишь благодаря чистой фактичности, будь то воображаемая вещь, мысленное представление или некое реальное явление.

Возьмем один пример. Мы можем нарисовать геометрическую фигуру, не основанную ни на каком фэрмообразующем принципе, которая хотя и будет представлять некое единство, однако единство явно произвольное, случайное, почти бессмысленное.

* Автор использует здесь понятие *eidos* в смысле сущности, данной нам в созерцании (прим.ред.)

В противоположность треугольнику, параллелограмму, трапеции и т. д. оно не будет представлять из себя ничего объективного. Оно не имеет самостоятельной природы и основано лишь на произвольном конструировании. Еще отчетливее видно это отсутствие внутренней взаимосвязи на примере гетерогенной группы предметов, скажем, кучи хлама. Здесь имеет место лишь чисто фактическое единство, возникшее в результате условного, пространственно-временного соседства. Отдельные элементы такого единства, которые сами по себе могут представлять рациональные общности, не имеют между собой внутренней смысловой связи, соединены лишь внешним образом. Подобное единство внутренне не консистентно, в нем отсутствует подлинная когерентность частей. Здесь элементам придает единство лишь то обстоятельство, что они пространственно сгруппированы.*

Поскольку структура такого единства столь мало-содержательна, она с трудом отличима от хаотического. Кроме того, мы не можем путем созерцания сущности подобного единства подняться до понятия подлинно родового в смысле некоего "архетипа".

* Естественно, это предполагает, что элементы онтологически однородны, например, каждый из них материален. Для подробного ознакомления с вопросом см. *Metaphysik der Gemeinschaft*, 3. Aufl. als Bd. IV der *Gesammelten Werke*, Habbel, Regensburg — Stuttgart 1975, 11. Kapitel.

В. Единства истинных типов

Более высокий смысловой уровень, радикально превосходящий тот, что обнаруживается у малосодержательных единств, мы имеем на примере сущностей, единство которых представляет собой подлинный тип. Этот более высокий уровень наблюдается в структуре таких объектов, как золото, руда, каменная порода, вода и т. п. Они имеют рациональную сущность, чтойность, позволяющую нам говорить в этом случае о действительном типе. Их единство представляет собой основу истинно универсального. Здесь мы имеем не родовый характер, который был бы просто противопоставлен единичному, — здесь мы наблюдаем определенную степень всеобщности, составляющую основу всей дальнейшей возможной дифференциации (от вида к разновидности).

Кроме того, в данном случае степень всеобщности основана не на субъективном произволе, а на рациональном единстве структуры. В противоположность этому, универсальность "структуры" начертанной небрежно геометрической фигуры или груды хлама является совершенно произвольной. Мы не сможем сформулировать понятия такого единства и будем вынуждены довольствоваться полным описанием его структуры.

Единства истинного типа имеют, очевидно, совершенно иную внутреннюю структуру. Она объективно рациональна и является полной противоположностью акцидентальному и фактическому. Она имеет не только внешнее единство, но и внутреннее, исходный "центр".

Элементы такой структуры не носят случайного характера, они внутренне рационально связаны.

Истинные типы по отношению к сущностям малосодержательного, чисто условного единства обладают еще одним преимуществом. Они в совершенно ином смысле представляют из себя полновесное "нечто". Все то, что имеет обедненную в смысловом отношении структуру, не является видом в научном понимании и поэтому не может являться серьезным предметом для изучения. В дополнение к этому, все то, что обладает единством лишь в результате случайного стечения обстоятельств, с точки зрения статуса существования, — "несерьезно".

Однако мы должны в сущностях, обладающих природой истинного типа, различать два слоя. К первому слою относится тип явления, например, явления золота, руды, воды и т. д. Мы можем обозначить этот тип, — являющийся исходным моментом для формулирования наших наивных понятий, — как "лицо", "внешность", как единство внешнего проявления. Его следует отличать от второго слоя, который относится к сущности данного типа материи, обладающего упомянутой "внешностью". Когда естественные науки обращаются к таким предметам, они не ограничиваются описанием их проявления или внешней стороны. Напротив, они стараются проникнуть в их природу, которая имеет более решающее значение, чем то, что находится в слое явления. Они стремятся узнать конституирующие особенности того типа сущностей, что проявляются данным образом. Разумеется, характерный цвет тоже является

одним из признаков, по которым мы узнаем золото. Однако его специфический удельный вес, его химические свойства и т. д. являются более весомыми признаками при установлении его конститутивной природы. Естественнонаучный вопрос — что такое золото? — несомненно требует поиска иных признаков последнего, нежели те, что играют роль в нашей повседневной жизни, такие как его красота или притягательная сила, определяющие его использование в качестве украшений или денег. Короче говоря, этот вопрос заставляет нас заглянуть за внешнюю сторону золота.

Конститутивная природа, основной предмет научного исследования, открывается нашему сознанию не так, как внешняя структура, "лицо" объекта. Для изучения первой требуются более сложные методы. Во многих случаях здесь недостаточно лишь описательных наблюдений, здесь необходимо применять всевозможные вспомогательные средства.

Естественные науки часто демонстрируют нам, как два или более объекта имеют одну и ту же конститутивную природу, хотя их внешние проявления сильно различаются. Это показывает, что основанием для отнесения сущностей к разным конститутивным видам не может служить тот факт, что они внешне по-разному проявляются. Известным примером этого является принадлежность графита и алмаза к одному классу веществ, состоящих из углерода.

Сначала мы исследуем явление как структурное единство. Единство золота или воды носит условный характер, хотя мы и имеем здесь дело с

единством подлинного типа. Если мы отвлечемся от реального существования подобных объектов, они потеряют для нас свой познавательный интерес. Если мне, например, приснится какой-нибудь новый металл и я по пробуждении вынужден буду констатировать, что он является лишь продуктом сновидения, — этот “металл” не сможет быть предметом научного изучения, несмотря на то, что он представлял собой явление как типическое единство.

Кроме того, созерцание единств, относящихся к явлениям, не приводит нас к познанию необходимых, по сути своей основанных на них фактов. Подобные единства не столь интеллигибельны, чтобы позволить нам путем интеллектуального погружения в них с абсолютной достоверностью познать разнообразные факты. Простое созерцание не продвинет нас в нашем знании. Для обогащения последнего нам придется прибегнуть к описательной методике, радикальным образом, типически отличающейся от интуитивного постижения.* Эта методика сводится к тому, чтобы обойти предмет со всех сторон и собрать о нем все возможные сведения. Она является типично эмпирическим способом познания.

* Далее мы увидим, что некоторые структуры, относящиеся к слою явлений, т. е. наружные лики, которые обращают к нам вещи, допускают и другие формы познания, — но, конечно, не априорное познание.

Тем более необходимы наблюдения для ответа на вопросы, относящиеся к таким условным реалиям, как золото или вода. Например, на следующие вопросы: как воздействует вода на вещества? при какой температуре она закипает? Ответ на них не может быть заключен во внешнем единстве — явлении как таковом, он требует особых наблюдений. Определить точку кипения или замерзания воды мы не можем посредством мысленного погружения в ее феноменологическое единство. Также не могут быть познаны и законы гидравлики путем чистого созерцания воды. Подобной сущности недостает полной интеллигибельности априорного факта и она лишь тогда становится серьезным объектом для изучения, когда, обладая рассматриваемым феноменологическим единством, конкретно существует. Хотя мы, как уже указывалось выше, и способны понять, что некоторые признаки несущественны, мы однако никогда не можем быть абсолютно уверены в том, что данный признак является необходимым. Следовательно, наши представления о такой сущности будут либо искусственно ограничены, либо открыты для последующей корректировки.

В еще большей степени это касается конститутивной структуры, внутренней природы. Единство вида — структура, обнаружение которой является целью науки, — не только не выступает как непосредственно данное, но и определенным образом скрыто. Такое внутреннее конститутивное единство — в противоположность внешней стороне объекта — может быть установлено только с помощью

сложных экспериментов, например, химических, и с применением различных приборов и инструментов, например, микроскопа. Это "единство" столь мало доступно нам через посредство интуитивного контакта, что мы, так сказать, "составляем" его из отдельных экспериментально полученных элементов. Здесь тот факт, который мы хотим познать, раскрывается нам не через созерцание соответствующего объекта. Мы можем здесь достигнуть понимания конститутивной природы лишь путем постижения полученных экспериментально фактов, касающихся данной сущности. Познание конститутивной природы является, в данном случае, типично внешним познанием. Такой скрытой природе недостает подлинной интеллигибельности, хотя мы здесь и имеем настоящий тип. Ей недостает внутренней необходимости. К тому же, предполагается реальное существование объекта для того, чтобы он был серьезным предметом изучения. Итак, мы видим, что основанием для априорного познания не может являться ни внешняя сторона золота или воды, ни их конститутивная природа.

Аналогичная ситуация наблюдается в связи с такими объектами, как дуб, сосна, лев, собака и т. п. Однако здесь нужно отметить, что отношение между единством явления и конститутивной сущностью в значительной степени варьируется в зависимости от характера объекта. Та пропасть, что отделяет химическую формулу воды от самой воды, данной нам в нашем непосредственном опыте, совсем не похожа на различие между явлением дерева или животного как таковых и научным определением соответствующих

видов. В отношении неодушевленных материальных вещей, имея в виду огромное различие между единством их явления и их конститутивной природой, мы вправе говорить о двух совершенно различных уровнях, если не сказать большего, — о двух разных мирах. В противоположность этому, внешнее единство животного или растения тесно связано с их конститутивным единством. Несмотря на то, что оба единства не совпадают настолько полно, чтобы наивное познание этих объектов путем венаучного наблюдения их проявлений не потребовало дальнейшей корректировки, они не теряют своего значения для правильного понимания конститутивной природы. Даже когда установлено, что дельфин является не рыбой, а млекопитающим, то и в этом случае его существенным признаком остается то, что он обитает в воде, выглядит как рыба и т. д.

Поскольку нас интересует исключительно отличие априорного знания от эмпирического, мы не будем здесь подробно останавливаться на всех этих важных различиях. Мы желаем лишь констатировать, что различие между единством явления и конститутивным единством имеет иную природу, нежели различие между истинными и неистинными сущностями, хотя оно и аналогично.

Внешняя сторона, или единство явления, играет большую роль для определения понятия вида вышеупомянутых объектов и, в общем случае, служит характерной манифестацией их природы. Кроме того, и единство их внутренней структуры во многих эпистемологических аспектах отличается от того,

что обнаруживается у золота или воды. Тем не менее, оно имеет тот же условный характер.

Внешнее единство таких явлений, как лев или лошадь, лежащее в основе наших наивных понятий о них, является результатом различных наблюдений. Оно не есть непосредственно данное, как это имеет место с сущностью любви или справедливости. Оно не обладает интеллигибельностью, которая позволила бы нам извлечь из него факты. Мы и здесь вынуждены прибегать к наблюдениям. Кроме того, внешнее единство не может служить для нас источником информации о том, какие из признаков являются необходимыми для данного вида, а какие — в той или иной степени случайными. Может статься, что в отношении львов тот или иной окрас является видовым, а в отношении, например, кошек, он таковым не является. Но даже если мы и установили, что определенная окраска шерсти типична для биологического вида "лев", тем не менее, в принципе не исключено, что мы можем встретить черных или белых львов. Только непосредственный опыт, в смысле конкретной констатации, может решить, существуют ли львы с каким-либо другим окрасом. Даже если наш опыт и не подтверждает существование, к примеру, белых львов, это все равно не дает нам права утверждать, что белые львы в принципе невозможны. Ибо этот тип структурного единства не может быть ни интеллигибельным, ни необходимым. Изучая элементы, внутренне присущие данному виду, характеризующие его, мы, тем не менее, не имеем дела

с элементами, которые с абсолютной необходимостью заключены в его существе. Условный характер такой структуры проявляется в том, что термин "присущие", в данном случае, означает лишь фактическую конститутивность элементов по отношению к виду, но не то, что необходимо само по себе и должно с абсолютной достоверностью содержаться в данной сущности. Принадлежит ли данное качество или свойство по своему существу подобной структуре, в конечном счете зависит от того, существуют ли в таком качестве индивиды этого типа, является ли носителем этого свойства реальный, конкретный объект. То же самое относится и к конститутивной природе вида, включая физиологические и анатомические элементы, доступные нам лишь экспериментально. Эти элементы а fortiori могут быть познаны только посредством эмпирических наблюдений. Физиологические и анатомические аспекты вида, как и внешнее, феноменологическое единство, имеют условный характер и у них также отсутствует абсолютная интеллигибельность априорного положения вещей.

Определенные внешние единства однако могут иметь более значительную сущность, чем просто являться действительным "лицом" некой скрытой конститутивной природы. Рассмотрим такие явления, как "золото", "вода" или "лев", с другой точки зрения. Мы можем сказать о человеке, что он "подобен льву". В данном случае мы имеем в виду определенное явление, которое можно назвать "львиностью". Подобным образом можно говорить и о "водности" или

“золотности”. Этим мы привлекаем внимание к некоторой эстетической сущности, имеющей свой собственный смысл независимо от сущности, которая обладает соответствующим характером. Таким образом, мы имеем здесь дело с чисто качественной сущностью. Под “львиностью” мы подразумеваем царственное достоинство, величие, силу, необузданность. Сравнивая что-либо с золотом, мы указываем на такие качества, как ценность, блеск, красота. При сравнении с водой мы подразумеваем у сравниваемого объекта свойство текучести, его освежающий характер, очищающие свойства и пр. Такая эстетическая сущность обнаруживается в явлении воды, золота, льва и, без сомнения, у многих других объектов. Однако мы не можем сказать, что все условные типы имеют подобную эстетическую сущность. Если же она наблюдается, то имеет непосредственно познаваемый характер и более высокую интеллигибельность, чем та, что свойственна внешней стороне объектов.*

Но указанная эстетическая сущность, играющая большую роль в поэзии и являющаяся основанием для *epitheta ornantia* (украшающих эпитетов) и

* Только “лица” объектов, имеющие эстетическую сущность, доступны тому пониманию, которое выходит за рамки простого описания. Но все же и это понимание никоим образом не является априорным познанием.

сравнений, никак не может быть предметом научного изучения. Как бы ни была значительна ее функция в поэтическом искусстве, как бы ни была она нужна для характеристики отдельных вещей с помощью аналогий, она не дает нам ключа к исследованию реальных объектов, имеющих такой характер.

Животное может не обладать эстетическим качеством “львиности” и, тем не менее, принадлежать к биологическому виду львов. Львица, например, обладает этим качеством в гораздо меньшей степени, чем лев.

Хотя лед и является тем же самым веществом, что и вода, он не обладает эстетическими качествами воды. Его эстетический характер, несомненно, иной. Эстетические сущности, играющие большую роль в восприятии красоты природы, имеют важную функцию в реальном мире. Однако они не обладают такого рода интеллигибельностью, которая позволила бы нам при их созерцании познать необходимые факты. Конечно, мы можем определить характерные признаки этих эстетических сущностей просто путем концентрации на них, без привлечения эмпирических наблюдений. Тем не менее, они не свободны от условности, мешающей им стать базисом априорного знания. Наше познание эстетических сущностей носит “дескриптивный” характер, являющийся до некоторой степени интеллигибельным. И все же оно остается описанием, а не проникновением в необходимые факты.

Итак, мы видим, что как конститутивная природа, так и внешняя сторона и эстетическая сущность этих настоящих типов, которые могут быть также названы морфологическими единствами, хотя и являются рациональными и типизирующими, однако все же имеют характер условного и "изобретенного". Хотя они и превосходят возможности человеческой изобретательности, их, тем не менее, можно назвать изобретениями Бога. По причине своего условного характера они не могут быть объектами априорного познания.

С. Сущностно необходимые единства

Когда же мы имеем дело с такими объектами, как треугольник, личность, воля, любовь и т. д., то в этом случае сталкиваемся с совершенно иным типом единства. Он может быть обозначен как необходимое единство. Подобные объекты отличаются как от малосодержательных единств, так и от содержательных, но при этом условных, рассмотренных выше единств, и характеризуются целым рядом четких признаков.

В них мы наблюдаем кульминацию внутренней взаимосвязи, диаметрально противоположность чисто внешнему единству. Это сущностное, конститутивное единство не скрыто, а, наоборот, доступно непосредственному созерцанию. Оно не есть сущность явления, простое феноменальное единство, а конститутивное существо самого предмета.

Так, например, то единство, что дано нам в созерцании природы красного цвета, выступает не свойством внешней стороны этого явления и даже не эстетической сущностью, а конститутивной природой качества "красного". А тот факт, что здесь отсутствует дуализм явления и конститутивной природы, есть следствие того, что красный цвет обладает необходимым единством и, в данном случае, речь не идет о чистом качестве. То же самое наблюдается и тогда, когда мы, например, созерцаем природу духовной личности. Обнаружив, что последняя не имеет пространственной протяженности, или что она является единственным носителем моральных ценностей, мы тем самым наблюдаем самую конститутивную сущность личности, непосредственно доступную нашему созерцанию в качестве необходимого единства.

И было бы совершенно неразумно, в этом случае, ссылаться на вышеупомянутое различие между феноменологическим единством и конститутивной природой и необоснованно утверждать, что в будущем может быть обнаружена скрытая пока конститутивная структура, противоречащая данным истинам. Ибо здесь конститутивная природа самого объекта не только не скрыта от нашего непосредственного опыта, но, напротив, дана нам в интуиции.

В таком единстве мы имеем настоящий род или вид. Он не только не произволен, но его границы могут быть познаны с абсолютной достоверностью. Сущность красного цвета является однозначной

данностью в противоположность разнообразным нюансам этого цвета. То же самое имеет силу и в отношении сущности треугольника по сравнению со всевозможными типами данной фигуры или в отношении живого существа в противоположность животным и растениям.

При рассмотрении конститутивной сущности льва отличие этого вида от всех остальных видов не является столь определенным, как при рассмотрении природы треугольника или красного цвета.

В необходимых структурных единствах различие между чисто случайными элементами и элементами, конституирующими данный род, представлено с несомненной очевидностью. Является ли желтый окрас и грива для львов типическими или только побочными признаками, мы можем установить лишь опытным путем в смысле конкретной констатации и последующей индукции. Созерцание феноменального единства "лев" как такового не просветит нас на этот счет. В то же время, мы можем понять на одном-единственном примере треугольника, что его величина не является конститутивным признаком "треугольности". Она с определенностью обнаруживает свою акцидентную природу, не связанную с необходимым структурным единством.

Кроме того, подлинная видовая структура проявляется сама по себе. Нам необходимо рассмотреть лишь один конкретный пример и "прочитать" непосредственно с него эту структуру. А в случае

рациональных, но не являющихся необходимыми единств, мы приходим к понятию вида с помощью абстракции и познаем конститутивную природу на целом ряде примеров. В необходимых же единствах вид нам дан непосредственно. Он не нуждается в "синтезе" на основе отдельных наблюдений, а отпечатывается в нашем сознании как таковой. За типические свойства воспринимаемого нами вида полностью отвечает лишь объект. Иными словами, в единичной вещи нам конкретно дан также и вид.

Мы должны подчеркнуть, что необходимая сущность дается нам в своих родовых чертах, как только мы воспринимаем конкретный индивид, имеющий эту сущность. Когда мы впервые видим треугольник, то воспринимаем не только эту конкретную фигуру, но одновременно и ее род. В конкретном, индивидуальном треугольнике, воспринимаемом нами, наглядно раскрывается необходимая природа в своих родовых характеристиках. Здесь род или вид дается нам не путем абстрагирования, как это имеет место в случае морфологических единств. Для понимания родового здесь не требуется с нашей стороны каких-либо особых интеллектуальных актов вроде тех, что необходимы при построении понятий. Благодаря особым свойствам необходимых сущностей, род сам по себе отпечатывается в нашем сознании при восприятии конкретного индивида. Род или вид дается нам в восприятии одновременно с конкретным объектом.

Данность рода, конечно, не включает в себе *prise de conscience*, философского осознания его существа.

Также и понимание родового, проистекающее из восприятия, отнюдь не достаточно для постижения заключенных в нем априорных фактов.* Однако и само философское *prise de conscience* не подразумевает абстрагирования, если, конечно, в понятие абстрагирования мы не вкладываем углубление в необходимую природу, в сущность рода и вида, и отвлечение от всех акциденций конкретного примера. Только в этом смысле можно говорить здесь об абстракции.

Такое самораскрытие вида и рода в конкретном индивиду является специфическим признаком необходимых сущностей. В этом случае, интеллигибельность рода и вида означает их манифестацию в конкретном единичном объекте. Нужно однако еще раз подчеркнуть, что подобное постижение сущности вида и рода ни в коем случае нельзя отождествлять с философским *prise de conscience* или, тем более, с полным их познанием.

Самораскрытие вида или рода в восприятии конкретного объекта, имеющего сущностно необходимую природу, не только возможно, но и явля-

* Это не относится к таким самым общим положениям, как, например, следующее: "ничто не может одновременно существовать и не существовать". В подобных случаях всеобщая истина познается уже при наивном ознакомлении, хотя, разумеется, и не философским образом.

ется тем единственным процессом, благодаря которому мы знакомимся с природой вида. Мы не сможем его познать, если будем пытаться сделать это независимо от восприятия конкретных индивидуальных примеров. Разумеется, мы можем непосредственно проникнуть в сущность вида, — не принимая во внимание конкретный индивид, — с помощью философской рациональной интуиции, которая однако предполагает предварительное ознакомление с данным видом через восприятие относящихся к нему конкретных объектов. В этом случае сосредоточение на конкретном примере имеет иную, а именно, вспомогательную функцию.

Платон, обнаруживший различие между априорным и опытным познанием и изложивший проблему в "Меноне", не знал этого. Для него вид "треугольник" не был дан в созерцании отдельного конкретного треугольника. Поэтому он постулировал некое непосредственное созерцание видов в предсуществовании, когда между созерцанием и видом не находится никаких конкретных проявлений последнего.

Платон ограничивал роль восприятия конкретных индивидов пробуждением в нас воспоминаний об этом первоначальном чистом созерцании и не замечал при этом, что, когда мы имеем дело с необходимыми сущностями, вид сам наглядно раскрывается при восприятии конкретных объектов. Это заблуждение Платона естественным образом связано с его непониманием того, что различие

между априорным знанием и эмпирическим заключено в природе самого предмета.

Теперь мы должны рассмотреть еще один признак сущностно необходимых единств и выдвинуть следующий тезис: в самом существе данного типа единств коренится то, что они имеют столь “могущественную”, столь самодостаточную в соответствии со своим содержанием природу, что эта последняя даже тогда остается совершенно серьезным предметом нашего познания, когда мы можем предполагать отсутствие реальных объектов этого типа. Эти классические необходимые единства на самом деле столь самодостаточны, что они имеют место даже тогда, когда не существует ни одного реального экземпляра данного типа. Нам нет надобности изгонять подлинный эйдос в область фантазии, фикций, визионерства. Каким бы образом не открывались эти единства нашему сознанию, они столь реальны в своей внутренней потенции и полноте своей рациональности, что не может подвергаться сомнению совершенная автономность их бытия. Для подтверждения их действительности не требуется ни присутствия этих единств в реальных объектах, ни того, чтобы они были мыслимы нами. Они одни обладают идеальным существованием в полном смысле этого слова, тем типом существования, который им свойственен благодаря смысловой плотности и необходимости их структуры. На них нисколько не влияет ущербность тех актов, посредством которых они открываются нам.

Эти необходимые интеллигибельные единства столь насыщены *ratio** и интеллигибельностью, что их объективная значимость не зависит от способа познания. Как мы уже видели раньше, даже если бы природа треугольника, красного цвета или воли была нам отчетливо явлена во сне, то и тогда бы сущность упомянутых объектов не была просто воображаемой. Даже когда необходимая сущность — структура — является воображаемой, она сохраняет свое значение и достоверность. Если же нам приснится неизвестный в реальном восприятии металл или новый вид насекомого, то этот “сновидческий” фактор будет иметь отношение не только к существованию данного объекта, но и к его природе. Эта природа также являлась бы “приснившейся” и поэтому не имела бы никакого познавательного интереса. Но для природы необходимых единств этот фактор является чисто внешним элементом и не влияет на ее действительность и смысловую полноту.

Однако нам следует пойти дальше. А именно, выдвинуть более сильный тезис о том, что с необходимостью заключающиеся в подобных сущностях

* Под *ratio* мы понимаем совершенную внутреннюю прозрачность и упорядоченность, которые характеризуют смысловое, артикулированное, в отличие от малосодержательного и, тем более, иррационального. Это касается не только субъекта (разума), но и всех интеллектуально смысловых объектов.

очевидные факты ничуть не теряют в своей значимости и силе по причине неполноты или несвершенства наших мыслительных способностей. Совершенно бессмысленно утверждать, что все упомянутые факты недействительны и что, например, моральные ценности могут и не предполагать личностного носителя, ибо противоположное суждение является результатом ущербности нашего интеллекта — своего рода безумием или слабоумием.

Равным образом, не имеет смысла применять картезианское сомнение к таким фактам, как “нечто не может одновременно существовать и не существовать” или “ответственность предполагает свободу воли”. Ибо прозрачная интеллигибельность и рациональность подобных утверждений как раз и свидетельствуют о том, что мы ни помешанны, ни слабоумны. Напротив, было бы верхом безумия утверждать, что собака справедлива, камень милосерден, а Марс одновременно существует и не существует.

Однако мы не хотим этим сказать, что способность постигать необходимые факты исключает любые психические заболевания или, наоборот, гарантирует духовное здоровье. Мы лишь утверждаем, что в подобных взглядах не могут проявляться психические отклонения. Мышление человека в каком-либо отклонении может быть совершенно спутанно, но если при этом он придерживается упомянутых взглядов, то он, по крайней мере, духовно здоров в этом смысле, поскольку ясность и смысловая полнота подобных фактов исключает негативное влияние частично поврежденного рассудка.

Если мы предположим, что факты, выраженные в таких суждениях, как “нечто не может одновременно существовать и не существовать” или “нравственные ценности предполагают личность”, являются продуктом поврежденного рассудка, то это будет лишь игрой слов. Ибо, как только мы игнорируем прозрачную интеллигибельность этих априорных истин, — а это мы и делаем, утверждая, что они суть результат духовного помешательства, — понятие “помешательство” теряет всякий смысл.

Единства, заключающие в себе такие необходимые факты, полностью самодостаточны. Все попытки релятивизировать последние разбиваются о смысловую полноту и силу той природы, которая служит для них основанием. Если единства отчетливо и достоверно даны нам, то не требуется никакого критерия целостности постигающего их акта, — наоборот, они сами свидетельствуют о том, что формулирующий их акт познания безошибочен.

Эти необходимые единства являются единственными подлинными “сущностями”, “идеями”, изучением которых и занимался Платон. Они — первоисточник *ratio*. В них интеллигибельность достигает своей высшей точки. По отношению к ним наш интеллект находится в уникальном положении.

Как мы уже видели, эти необходимые и в высшей степени интеллигибельные сущности исключают всякое предположение о том, что они есть чистые фикции. Даже если мы не будем рассматривать вопрос о том,

существует ли в мире хоть один справедливый человек, сущность справедливости все равно исключает возможность того, что справедливость является фикцией или иллюзией. Она ни в коем случае не может быть продуктом человеческого разума.

Сущность справедливости, в любом случае, является чем-то объективным, обладающим бытийной автономией. Она *есть*. Достаточно сравнить ее с сущностью лошади или горы, чтобы познать идеальное бытие, свойственное справедливости как таковой, независимо от ее реального наличия в человеке. Таким идеальным бытием не обладают, к примеру, виды насекомых.

Фактическое наличие такого идеального бытия открывается нам особенно в тех случаях, когда мы ясно осознаем, что с необходимостью заключенные в этих сущностях факты являются преимущественными объектами синтетических суждений, отличающихся своей полнотой и значимостью. Высказывания, относящиеся к этим необходимым фактам, к этим вечным истинам, составляют классическую область философски познаваемых истин.

Как мы скоро увидим, эти вечные истины имеют отношение к любой возможной реальности и тем самым обеспечивают фундаментальное постижение действительности. Стоит нам только постигнуть силу этих фактов, их внутренний вес, их значение, как мы сразу понимаем невозможность отрицания идеального бытия этих сущностей.

Идеальное бытие таких сущностей, как справедливость, любовь, число “три”, какой-либо цвет и т. д. нельзя отрицать лишь по той причине, что мы пока не обнаружили их метафизического местопребывания. Мы поступаем как Прокруст, отрезавший людям ноги, если они не уместались на сооруженном им ложе, когда в испуге восклицаем: “Это платонизм!” — вместо того, чтобы, отбросив предрассудки, признать достоверную данность.

Вместо того, чтобы принять факт как таковой, — независимо от тех сложных проблем, что могут быть связаны с ним, — предпочитают дискредитировать его.

Мы же, напротив, должны взяться за эту трудную проблему, которую ставит перед нами непрменный признак объектов, имеющих необходимую, высокоинтеллектуальную сущность: признак идеального бытия. Отправляясь от него как от не подвергаемой сомнению реальности, мы должны исследовать его метафизические импликации. Добросовестный анализ этих необходимых сущностей, возможно, покажет нам, что они существуют в Боге, однако иным образом, нежели Божественные “изобретения”, как мы называли морфологические единства — рациональные, но условные типы. Не поднимая метафизических проблем в нашем эпистемологическом контексте, мы тем не менее хотим указать на то, что такое “существование” в Боге, очевидно, может иметь различный смысл в зависимости от характера той или иной необходимой сущности.

О таких сущностях, как бытие, истина, справедливость, любовь, мы можем сказать следующее: Бог воплощает их в Себе постольку, поскольку Он Сам есть абсолютное бытие, абсолютная истина, абсолютная справедливость и бесконечная любовь. В то же время, для таких необходимых сущностей как число "три" или красный цвет, существование в Боге имеет совершенно иной смысл.

Рассматривая идеальное бытие, мы должны провести еще одно фундаментальное различие. Необходимые интеллигибельные единства наблюдаются не только среди реальных, конкретных объектов. Они также встречаются и в сфере образований, которые по своей сути не могут быть частью реального мира. Я имею в виду такие объекты, как суждения и понятия — те сущности, что обозначаются как *entia rationis*, *мыслимые вещи*.^{*} Суждение, несомненно, имеет подлинную, необходимую сущность. Все заключающиеся в существе суждения факты являются необходимыми и интеллигибельными и могут быть познаны с абсолютной достоверностью. Логика занимается сущностью сужде-

^{*} В свою очередь, выражение *entia rationis* в ином смысле относится к такому объекту, как "ничто" или к воображаемому числу, которые не только не встречаются в сфере реальных образований, но и по своему смыслу и сути являются созданиями человеческого разума.

ния, и рассматриваемый здесь вид познания, без сомнения, априорен.

С другой стороны, объект "суждение" имеет такой характер, что ему невозможно приписать категории существования в подлинном смысле слова. В отношении этой сущности мы не в состоянии задать те вопросы, которые были бы уместны в отношении человека, дома, животного, любви, справедливости и т. п.: "Имеется ли это в действительности? Существует ли в мире реальная личность? Совершался ли когда-либо справедливый поступок? Можно ли встретить в существующем мире любовь?" Бессмысленно задаваться подобными вопросами в отношении суждения или понятия. Мы можем лишь спросить, — адекватно ли понятие и истинно ли суждение. Мы не можем поднимать вопрос об их существовании в реальности. Но, с другой стороны, они несомненно являются *чем-то*. Они суть серьезный объект познания и явно отличаются от таких, например, фикций, чисто воображаемых созданий, как кентавр или нимфа.

Разумеется, мы здесь имеем в виду предложение, содержащее суждение и состоящее из субъекта, предиката и связки, а не акт суждения, в котором указанное предложение формулируется и вербализуется. Акт суждения, безусловно, является сущностью, которая может претендовать на абсолютную, индивидуальную реальность. Однако от акта суждения необходимо четко отличать предложения суждения. В отношении этих последних стараются избегать вопроса о способе их существования. Либо

их путают с актами суждения, либо низводят до простых словесных конструкций, причем слова здесь понимаются в крайне номиналистском духе. В обоих случаях уходят от проблемы их онтологичности.

Само собой разумеется, мы не принимаем во внимание это отвлечение, выражаемое знаменитым "не что иное, как формула". Нас интересует истинный тип бытия таких объектов, как суждения и понятия. Они относятся к классу необходимых, интеллигибельных сущностей. Они являются серьезными предметами нашего априорного познания, однако исключены из индивидуального существования в реальном мире. Приписывая им идеальное бытие, мы тем самым указываем как на их внутреннюю необходимость, отличающую их от чистых фикций, от чисто иллюзорного, так и на тот факт, что подобные сущности исключены из реального бытия и не могут обладать полной, действительной экзистенцией.

Мы имеем, очевидно, два различных значения понятия идеального бытия. Это выражение, с одной стороны, указывает на определенное совершенство, а с другой — на несовершенство, на онтологическую "бедность". В нашем анализе мы будем придерживаться первого значения. Следовательно, исследуя отношение между реальным и идеальным бытием, мы будем использовать выражение "идеальное бытие" в смысле некоего специфического совершенства той или иной сущности, обладающей необходимым единством, а не в приватном смысле по существу своему нереальных образований.

Однако было бы абсолютно неверно полагать, что признание идеального бытия этих необходимых, высокоинтеллигибельных сущностей приводит к своего рода системе "двух миров" — мира реальных, подлинных объектов и еще одного мира "идеальных" сущностей. Связь между индивидуальными, действительными объектами и теми реальностями, что благодаря своей необходимой сущности обладают идеальным бытием, очень глубока и тесна.

Мы не намереваемся подробно рассматривать проблему взаимосвязи этого идеального бытия и конкретного индивидуального существования. В еще меньшей степени входит в наши планы решение этой очень сложной и таинственной проблемы. Мы хотим лишь указать на некоторые моменты, которые могут облегчить точное формулирование и надлежащую оценку этого сложного вопроса.

Прежде всего, мы должны уяснить, что любой вопрос о реальном существовании объекта предполагает с нашей стороны понимание того, какого бытия "требует" данная сущность.

Мы уже упоминали о таких объектах, как суждения и понятия, которые по своей природе не могут являться реальностями в полном смысле слова. Суждения, эти важные сущности, которым мы приписываем категории истинности или неистинности, обладают исключительно идеальным бытием в приватном смысле этого термина. Таким образом, в этом контексте мы можем не принимать их во

внимание, поскольку вопрос об их реальном существовании давно не стоит.

Однако если мы рассмотрим числа, то окажемся лицом к лицу с такими объектами, которые невозможно исключить из реального мира. Конечно, они не похожи на такие материальные субстанции, как растение, животное, или на некоторые акциденции, вроде движения тела либо какое-нибудь свойство последнего. Тем не менее, я имею в виду конкретный, реальный факт, когда утверждаю, что в комнате находятся два, а не три человека. Не пытаясь проанализировать присущий числам тип реальности, мы можем констатировать, что они специфическим образом включены в реальный мир, хотя и не обладают тем модусом бытия, что характерен для субстанций и многих акциденций.

В таких объектах, как цвета, мы встречаем другой тип реального существования. В качестве свойств материальных вещей они могут претендовать на индивидуальную реальность. Здесь не имеет решающего значения ответ на вопрос, присущи ли вещам цветовые качества независимо от нашего сознания. В любом случае, являясь подлинным аспектом вещей, они обладают индивидуальным, конкретным существованием.* Однако если мы, став жертвой галлюцинации, увидим красный предмет, то в этом случае красный цвет, естественно,

* В следующей главе мы подробно поговорим о реальности и объективности этого аспекта.

не будет обладать тем же реальным бытием, что присуще ему в объективно существующих вещах.

Но даже и привидевшийся цвет не будет находиться на той же ступени небытия, что и привидевшийся, к примеру, дом. Ибо этот последний претендует на более полное существование во внешнем мире, чем цвет. Поэтому разрыв между реальным и чисто воображаемым домом гораздо значительнее, чем в случае цвета. С другой стороны, красный цвет, благодаря своему идеальному бытию, более реален, даже если он только привиделся. Поскольку красный цвет является необходимым, интеллигибельным единством, — его восприятие указывает на более высокую ступень в бытийной иерархии, чем это имеет место в случае дома. “Реальность” привидевшегося дома — это некое обедненное, малосодержательное существование только “воспринятого”. С идеальным бытием цвета тесно связаны многочисленные градации между двумя крайними случаями: существованием цвета как свойства материальных вещей и его существованием в качестве продукта иллюзии. Например, зеленые горы в качестве издалека голубыми, а предметы при определенном освещении могут менять свой цвет. Под воздействием некоторых веществ мы можем “увидеть” несуществующий желтый цвет. В любом случае, цвет сам по себе есть онтологически значимый фактор, есть непосредственно “данное”, хотя он и может по-разному быть связан с действительностью.

Еще с одним способом существования мы встречаемся при рассмотрении нравственных ценностей. Их идеальное бытие уже предполагает совершенную

реальность. Истинность положения о том, что “существует объективное нравственное добро и зло”, полностью подтверждается идеальным бытием моральных ценностей. Они, несомненно, имеют большую значимость и обязательность, чем цвета. Действительность нравственных ценностей уже гарантирует их абсолютную метафизическую важность. Следовательно, они являются подлинной, реальной нормой для оценки индивидуального поведения. Поэтому, как уже упоминалось, мы можем говорить о существовании в самом Боге этого идеального бытия.

Идеальное бытие нравственных ценностей включает в себя также следующее: они настолько присущи определенным внутренним установкам, что становятся реальностью вместе с конкретным, индивидуальным осуществлением этих установок. Их идеальное бытие обеспечивает им, так сказать, место в конкретном, индивидуализированном, существующем мире в качестве ценностей, воплощенных в определенных актах.

Как только совершается какой-нибудь нравственно добрый акт, происходит как бы совершенно новое “нисхождение” идеальной сущности в реальность. Действительное существование какой-либо моральной ценности представляет собой, очевидно, абсолютно новую ступень, поскольку оно включает в себя осуществление конкретного нравственного добра. Тем не менее оно остается вторичным по сравнению с действительностью, которая присуща нравственным ценностям благодаря их идеальному

бытию. Метафизическое значение и бесконечная онтологическая полнота нравственных ценностей несколько не увеличиваются в результате этой конкретной реализации, как бы ни была важна эта последняя в другом отношении. Свойственное моральным ценностям “должестование” показывает их глубокое значение для действительности. Тот факт, что человеческие установки должны быть добрыми, говорит о том, что реальность нравственных ценностей обеспечивается их идеальным бытием.

Если мы рассмотрим объекты, обладающие необходимой сущностью, такие, как личность, воля, любовь или раскаяние, то ситуация, касающаяся их действительного существования, снова будет другой. Действительное существование личности предполагает настоящее или бывшее существование конкретной, индивидуальной личности. Здесь речь идет о совершеннейшем типе существования, и различие между идеальным бытием и реальным, индивидуальным способом бытия — самое разительное и далеко идущее. То же самое верно и в отношении таких персональных актов, как любовь, воление, познание, раскаяние. Их реальное существование предполагает, что эти акты совершаются конкретными личностями. Их идеальный способ бытия явно отличен от реального.

Бегло охарактеризовав различные виды реального существования, соответствующие природе того или иного объекта, мы хотим еще вкратце рассмотреть, каким образом, с философской точки зрения, проявляется реально существующее.

В случае чисел не требуется никакой особой активизации их функционирования в реальном мире. Они проявляют себя во всем: мы говорим о двух восприятиях, двух деревьях, двух заболеваниях, двух картинах и т. п. Невозможно представить себе мир, в котором не было бы места числу.

Существование цвета проявляется при любом восприятии окружающего нас мира. Однако способ его реального существования отличен от способа существования чисел. Ибо идеальное бытие цвета не гарантирует — как это имеет место в случае чисел — его роли в существующем мире.

Тем не менее, тот лишь факт, что внешний мир раскрывается нам в цвете, обеспечивает реальное существование последнего. Пока цвет является одним из аспектов внешнего мира, на его реальное существование не оказывает влияния факт его независимости от нашего сознания или, наоборот, зависимости. Как уже было замечено, даже чистое восприятие цвета имеет свою значимость и объективность, поскольку цвет обладает идеальным бытием.

Мы уже говорили о том, как нравственные ценности подтверждают свою реальность, и, поскольку они являются нормами нравственного поведения, их идеальное бытие включает в себя некое реальное существование.

Такое специфическое осуществление какой-либо нравственной ценности в конкретном акте конкретной личности проявляется лишь эмпирически, при восприятии подобного акта. Моя уверенность в том,

что нравственная ценность реализована, зависит от моей уверенности в реальности этого акта как такового и в его специфической сущности. Таким образом, здесь идет речь не о проявлении реализации нравственной ценности, а о проявлении человеческого акта в его специфике, например, акта любви или раскаяния. Одним словом, то, что раскаяние есть нравственно хорошая вещь, не вызывает сомнений, — в каждом конкретном случае можно сомневаться лишь по поводу того, являюсь ли я свидетелем истинного акта раскаяния.

Если же мы обратимся к несравненно более полному и аутентичному существованию личности, то в этом случае ее реальность получает существеннейшую поддержку из другого источника. Как уже подчеркивалось, разрыв между ее идеальным и реальным способом бытия самый разительный. По этой причине мы можем сказать: сущность личности столь значительна, что заранее исключена всякая возможность того, что она является всего лишь иллюзией или фикцией, такой, как кентавр, нимфа и т. д. Однако этот опыт не является гарантией конкретного существования индивидуальной личности.

Тем не менее, в этом случае мы оказываемся в уникальной эпистемологической ситуации, создаваемой тем фундаментальным фактом, на который указывает как августиновское *si fallor sum*, так и картезианское *cogito ergo sum*.

Та абсолютная уверенность, с которой мы постигаем наличное бытие собственной личности, тот

факт, что любая возможная ошибка, любое заблуждение с необходимостью предполагают ее реальное существование и достоверно подтверждают ее не подвергаемую сомнению данность, — все это возводит в необыкновенно высокий ранг познание существования личности, познание ее полного, метафизического, объективного существования.

В этом уникальном случае — в случае личности — совмещаются внутренняя необходимость и интеллигибельность сущности, на которой основано все априорное знание о личности, с абсолютной достоверностью ее реального, индивидуального существования.

После того как мы указали на связь между идеальным и реальным способами бытия, необходимо подчеркнуть следующее: те сущности, которые являются столь значительными, что не нуждаются в поддержке со стороны реального существования для того, чтобы их не смешивали с плодами чистой фантазии, имеют необыкновенную власть над реальными вещами. Их связь с последними намного превосходит ту, что свойственна лишь возможным вещам. Мы называем какой-либо объект возможным в том случае, когда его природа не является иррациональной или внутренне противоречивой. Следовательно, он не может по сути своей быть в принципе исключен из мира реальных вещей. Подобная природа, гарантирующая лишь возможность существования, не нуждается в необходимом характере. Она может быть даже содержательно обедненной и чисто акцидентной. Кроме того, ее отно-

шение к действительности описывается только негативно. Из этого лишь следует, что возможный объект, обладающий такой природой, не исключен из мира реальных вещей. Напротив, сущностно необходимые единства не только не исключены из реального мира, но и имеют гораздо более позитивное отношение к нему. Можно сказать, они являются основополагающими, классическими компонентами реального мира. В конкретном существовании соответствующих им объектов мы не найдем — что касается самого существа этих объектов — ничего произвольного, случайного. Они являются классическим примером сущностей, предназначенных для того, чтобы быть реализованными.

Как мы увидели выше, с одной стороны, было бы совершенно неадекватно называть только возможным объект с необходимой, интеллигибельной природой. А с другой стороны, этот неудовлетворительный термин “возможный”, несомненно, указывает на один важный факт. Он выражает, хотя и не вполне удовлетворительно, ту классическую, рациональную связь с действительностью, которую имеет соответствующий объект вне зависимости от того, реализован ли он на самом деле или нет. В слове “возможность” неявным образом выражена важность идеального бытия и его тесная взаимосвязь с реальным существованием. Мы чувствуем это, когда осознаем, что метафизикой называется философия реального бытия, как возможного, так и действительно существующего. Здесь термин “возможный”, очевидно, указывает не только на то, что

объект не исключается из бытия. Возможное, рассматриваемое как часть действительности и поэтому как предмет метафизики, заключает в себе, по всей видимости, нечто гораздо более значительное, нежели золотые горы или крылатые быки. Обладает ли нечто достаточной онтологической значимостью для того, чтобы стать предметом метафизики, зависит не от того, возможно ли оно в силу принципиальной не-возможности утверждать обратное, а от того, сориентировано ли оно внутренне на реальное существование. Лишь это значение возможного дает нам право рассматривать возможные вещи наряду с индивидуально существующими как часть действительности.

Однако это не следует понимать в том смысле, что реальное существование таких объектов само основано на некоей необходимой природе. Здесь мы, естественно, не имеем сущностно необходимого реального существования. Их реальное бытие остается условным в отличие от идеального. Необходимое реальное существование мы имеем лишь в случае абсолютно сущего, Бога. Однако и здесь мы не можем познать это существование исходя лишь из одной Божественной сущности.

Суммируем этот обзор иерархии структурных единств и поставим вопрос о том, каково ее значение для познания различия между априорным и эмпирическим знанием.

В мире известных нам вещей наблюдается значительная градация смысловой содержательности их

природы, начиная с малосодержательных, чисто случайных структур и заканчивая сущностно необходимыми структурными единствами при наличии в качестве переходных ступеней рациональных, но тем не менее условных единств. Кроме того, не все объекты имеют необходимое структурное единство, непосредственно доступное нам в созерцании.

Здесь пролегал решающая разделительная линия между априорным и эмпирическим знанием. В случае малосодержательных объектов типизирующее, всеобщее познание невозможно. Они являются, в лучшем случае, предметом чисто эмпирического описания. Если речь идет об объектах, обладающих рациональным, однако не необходимым структурным единством, в особенности частично скрытым конститутивным структурным единством, как в случае различных видов материи или отдельных видов животных или растений, — они доступны только эмпирическому познанию в смысле конкретных наблюдений и последующих индуктивных выводов. Напротив, объекты, обладающие необходимым, конкретно и непосредственно наглядным единством, доступны априорному знанию, либо априорные факты могут быть постигнуты как с необходимостью основанные на них. Этим мы не хотим сказать, что все познаваемое в них имеет априорную природу, и что мы можем все характеризующее их рассматривать как коренящееся с необходимостью в их существе. Прежде всего, несомненно эмпирическим будет познание реального существования этих объектов. Эмпирическими будут и законы,

действующие в тех причинно следственных контекстах, в которые эти объекты вовлечены как реально существующие, т. е. эмпирическим будет все относящееся к ним, но не основанное с необходимостью на их сущности. Сюда можно отнести все психофизические закономерности человека, хотя последний в качестве духовной личности обладает необходимой структурой, доступной непосредственному созерцанию. Например, мы можем непосредственно понять такой априорный факт, как *nil volitum nisi cogitatum*, с необходимостью присущий данному объекту.

Итак, мы видим, что возможность априорного, или абсолютно достоверного знания сущности необходимых фактов основана на природе структуры определенных объектов, а именно на необходимом, конститутивном единстве этих объектов, интуитивно открывающемся нашему сознанию. Мы видим, что к априорному знанию приводит не просто сосредоточение на сущности при одновременном “заключении в скобки” реального существования, как полагал Гуссерль.

Такое обращение к сущности, при вынесении за скобки существования, правомерно лишь в отношении определенных объектов и только в этом случае приводит к познанию сущности необходимых, абсолютно достоверных фактов. Эти объекты должны обладать необходимым, высокоинтеллектуальным структурным единством, непосредственно данным нам в созерцании. Та глубокая пропасть, что отделяет априорные факты от эмпирических или априорное знание от эмпирического, обусловлено прин-

ципальным различием в сфере самих сущностей — различием между объектами, обладающими интуитивно доступным, высокоинтеллектуальным необходимым структурным единством, и объектами, которые обладают хотя и рациональным, но при этом условным, либо малосодержательным, чисто случайным единством своей структуры. Только на этих необходимых структурных единствах основаны сущностно необходимые факты. Условием необходимой связи компонентов факта является необходимость структурного единства. Если же идет речь об объектах хотя и с рациональным, но при этом условным структурным единством, то и основанные на этих единствах факты, в лучшем случае, будут иметь естественно необходимый характер.

Более того, нашему сознанию открывается то обстоятельство, что факты с необходимостью коренятся в сущности лишь в случае интуитивно доступных, необходимых структурных единств. В случае же частично скрытых рациональных, условных, конститутивных структурных единств, познаваемых лишь извне, опосредованно, мы не в состоянии увидеть необходимую связь законов со структурным единством. Только в случае познания объектов с высокоинтеллектуальной, созерцательно познаваемой сущностью мы свободны от опыта в узком смысле этого слова, т. е. в смысле конкретной констатации и индукции. В этом случае, нам предоставляется уникальная возможность проникнуть в факты, с необходимостью присущие природе объекта, без привлечения реальной констатации и тем

более индукции. Кроме того, каждая сущность познается здесь как необходимое основание других фактов, принадлежащих к необходимому единству.

Таким образом, как мы сейчас ясно увидели, для познания априорного совсем не требуется независимость от опыта в широком смысле слова, а именно в смысле сущностного опыта. Точно так же априорное познание не ограничивается лишь теми объектами, которые представляют собой условие самой возможности опыта в узком и широком смысле слова.

Априорное познание связано с фактами, обладающими двумя характерными признаками: во-первых, они должны быть с необходимостью основаны на необходимом структурном единстве; во-вторых, мы можем их познать с абсолютной достоверностью либо из наглядной данности соответствующего необходимого структурного единства, либо путем дедуктивных выводов из интуитивно познаваемых необходимых исходных фактов.

Поскольку возможность априорного знания зависит исключительно от того, обладают ли исследуемые объекты необходимой, созерцательно познаваемой сущностью, сфера его применения гораздо шире, чем это часто думают. Априорное познание не только возможно, но и вообще является единственным приемлемым инструментом не только в таких областях, как математика и логика, но и в метафизике, в первую очередь в онтологии личности, в этике, в эстетике и в других сферах. Все факты,

законы, взаимосвязи, являющиеся здесь тематичными, имеют априорную природу.

Из этого следует, что достигнутая нами степень абстракции недостаточна для удовлетворительного объяснения отличия априорного знания от эмпирического.

Без сомнения, поднявшись на более высокую родовую ступень, мы достигнем той интеллигивельной и необходимой сущности, что обеспечит нам априорное познание. Если при рассмотрении мыши мы отвлечемся от вида "мышь" и от рода млекопитающих и целиком сосредоточимся на ее природе живого существа, то мы несомненно придем к познанию необходимой и интеллигивельной сущности. То же самое касается любой индивидуальной субстанции, когда мы отвлекаемся от ее вида и целиком сосредоточиваемся на ней как на "субстанции" или вообще как на "сущем".

Но не следует полагать, что признак интеллигивельности и необходимости присущ исключительно наиболее высоким уровням классификации, наиболее широким обобщениям или только трансцендентному. Мы уже видели, что не только цвет как таковой, но и его отдельные разновидности, такие, как красный, синий, желтый имеют необходимую природу. Не только ценностям вообще, но и моральным ценностям в частности, даже в отдельности справедливости, смирению, великодушию, свойственна необходимая, высокоинтеллигивельная структура. Не только человек обладает сущностно необ-

ходимым структурным единством, не только род "личный акт", но и нечто гораздо более конкретное, видовое: воля, любовь, раскаяние и т. д.

Это показывает, что необходимость и интеллигибельность объекта, гарантирующие нам априорность познания, не зависят от степени обобщения, а также не являются ее следствием.

Таким образом, к познанию необходимого и высокоинтеллигибельного объекта мы приходим не в результате достижения той или иной ступени абстракции. Напротив, различие между чисто морфологическим и необходимым, непосредственно познаваемым единствами коренится в самой природе объекта. Отличие априорного знания от эмпирического зависит от природы сущности, структуры, будь это вид, род или нечто трансцендентное, а не от степени обобщения или абстракции, например, от третьей ступени абстракции.

В отношении сферы применения или границ априорного знания напрашивается вопрос: каким образом можно узнать, имеем ли мы дело в том или ином случае с объектом, обладающим интуитивно познаваемым, необходимым структурным единством, каков критерий этого? На это можно ответить, что критерий нам дается в самом созерцании структуры объекта. Здесь не требуется никакого особого признака, внеположного самому объекту. Если мы в состоянии интуитивно познать сущностное и необходимое единство объекта, то мы и в состоянии с абсолютной достоверностью увидеть, сосредото-

чившись на его природе, что имеем дело с объектом, обладающим высокой интеллигибельностью и сущностно необходимым единством. Это является элементарной характеристикой такого рода объектов. Конечно, и в этом случае возможны ошибки, однако для того, чтобы застраховаться от них, не требуется никакого внешнего критерия. Характер необходимого, интеллигибельного единства и есть этот критерий. И этот характер столь явен, что природа объекта познается полностью. Чем больше мы концентрируемся на ней, тем больше ее познаем.

IV. Эпистемологические особенности интуитивно познаваемых истинных сущностей.

Таким образом, существует различие между объектами, которое в конечном счете основано на том, что некоторые из них обладают в высшей степени интеллигибельным, интуитивно познаваемым, необходимым структурным единством. Это различие совершенно особое и его нельзя путать с другими критериями, касающимися онтологической значимости, с такими, например, как критерий субстанции и акциденции.

Наряду с субстанциями и акциденциями, имеющими интуитивно схватываемую, высокоинтеллигибельную, необходимую структуру, есть и такие, у

которых подобная структура отсутствует. Так, субстанция человека обладает необходимым структурным единством, а субстанция собаки не обладает. Другими словами, фундаментальное онтологическое отличие субстанции от акциденции не только имеет самостоятельное значение, но и не зависит от различия между необходимым структурным единством и условным.

Тем более, не следует связывать исследуемое различие с иерархическим уровнем того или иного отдела бытия. Живой мир находится на более высоком уровне, чем мир неживой материи, мир личностный занимает более высокую ступень, чем мир чисто витальный. Онтологическое достоинство и иерархический уровень не связаны с фактом интуитивной познаваемости, интеллигибельности и необходимости сущности того или иного объекта.

Так, например, природа треугольника или красного цвета, принадлежащих к материальному миру в самом широком смысле слова, необходима и интеллигибельна. И хотя утомление и кровообращение относятся к более высоким уровням бытия, они, тем не менее, обладают рациональным условным, но не необходимым единством.

Это огромное различие между априорным и эмпирическим является следствием совершенно особых свойств объектов. Классическая реальность эйдоса, внутренняя потенция определенных структур, характеризующая необходимые сущности, как бы пересекает другие фундаментальные различия

между объектами. Поэтому по наличию или отсутствию других фундаментальных признаков онтологического совершенства невозможно определить, обладает ли данный объект истинной сущностью, эйдосом. Нас также не должно удивлять, если мы обнаружим объекты, обладающие интуитивно познаваемым, интеллигибельным и необходимым единством и онтологически стоящие ниже объектов, не открывающих нашему сознанию никакого эйдоса. То совершенство, что заключено в необходимых сущностях, в онтологическом смысле является лишь одним из многих, имеющих решающее значение. Однако в отношении нашего познания, прежде всего в отношении его достоверности, оно имеет самое важное значение. Необходимые сущности обладают смысловой полнотой, делающей их источником всякого *ratio* и превращающей их в партнера нашего познающего разума. По отношению к ним наш разум занимает самую выгодную эпистемологическую позицию. Интуитивное и абсолютно достоверное постижение необходимых и высокоинтеллигибельных фактов представляет собой воистину несравненный "пир" нашего духа.

Очень важно не смешивать интеллигибельность этих очевидных необходимых сущностей с "прозрачностью", свойственной возможности определения понятия.

Отвечая на вопрос: что такое 4? следующим образом: $4=1+1+1+1$, мы тем самым раскладываем данную сущность на ее составные части. Необходимо четко отличать эту замечательную прозрачность, заключающуюся в возможности разложения

сущности, в возможности ее редукции к известному, в ее составленности из частей, — от интеллигибельности, свойственной необходимым сущностям как таковым. Это еще очевиднее в тех случаях, когда определение даже не затрагивает сущности той или иной структуры, а лишь отмечает характерные признаки. Например, мы говорим: “Человек — это разумное существо”. Однако при этом наше определение, по всей видимости, претендует на разъяснение подлинной природы, сокровенной сущности.

Необходимо четко различать рациональную ясность, свойственную аналитическому процессу, возможности формулирования того, что составляет подлинную природу, — и интеллигибельность сущностей. Определение представляет собой лишь одну из форм интеллектуального постижения. Оно не только невозможно в случае, когда мы имеем дело с такими необходимыми сущностями, как “прафеномены”, не сводимые ни к чему иному, но и вообще не является высшим пунктом интеллектуального проникновения в объект.

Прежде всего, такая прозрачность совершенно не нужна для априорного познания. Многие необходимые сущности открываются во всей полноте нашему сознанию и при этом познаются как нечто неразложимое, несводимое ни к чему иному, как, например, красный цвет, сущность любви, пространство, время и т. д. Интеллигибельность здесь означает необыкновенную смысловую полноту, помогающую нашему разуму познавать изнутри, — она означает подлинное *intelligere* в смысле “*intus*

legere intima rei” (читать изнутри сокровенное вещи).* Если мы устремим свой духовный взор на необходимые сущности таким образом, что они раскроются перед ним во всей своей интуитивной полноте, то отпадает всякая необходимость в этой пресловутой прозрачности структуры, проанализированной с помощью дефиниций.

Это наблюдается и в том случае, когда дефиниционный анализ принципиально возможен. Ибо для того, чтобы мы могли сказать: четыре равняется сумме четырех единиц, сущность понятия “четыре” должна быть нам интуитивно доступна. Ведь именно первоначальная данность сущности числа четыре и позволяет нам понять тот факт, что $4=1+1+1+1$. Эта интуитивная очевидность сущности и ее особая интеллигибельность, будучи предпосылкой априорного познания, резко отличается от дефиниционной прозрачности, поскольку возможность подлинной, сущностной дефиниции — в отличие от чисто дескриптивных дефиниций — уже заключена в этой интуитивной данности сущности.

Однако эта очевидность необходимых сущностей в ее отличии от “скрытости” конститутивной природы истинных типов или чисто описательной дан-

* Хотя эта этимология св.Фомы и спорна, однако само слово чрезвычайно классично в смысле схватывания сущности объекта. Ср.: Фома Аквинский, *Summa Theologica*, IIa-IIae, q.8, a.1; q.49, a.5, ad3.

ности их феноменологических единств отнюдь не означает, что мы можем познать эти сущности без дополнительных исследований. Сосредоточенное созерцание природы личности даст нам возможность увидеть с абсолютной достоверностью заключающиеся в ней факты, хотя сущность личности глубока и таинственна, и далеко не прозрачна.

Понимание заключенных в сущности необходимых фактов является только отправной точкой для все более глубокого погружения в сокровенную глубину этой сущности. Чем дальше мы продвигаемся, тем больше открывается нам сущность. Здесь мы должны обратить внимание на две вещи.

Во-первых, данность сущности в плодотворном интуитивном соприкосновении с ней, — что представляет собой начальный этап постижения соответствующих сущностных фактов, — является раскрытием сущности, ее очевидностью, которая совершенно отлична от прозрачности той или иной структуры, позволяющей нам сформулировать дефиницию объекта. Это означало бы начать дело не с того конца, стать жертвой порочного круга, если для познания сущностно необходимых фактов использовать те сведения о сущности, что составляют ее определение. Это та эпистемологическая ситуация, что имеет место в тавтологических предложениях. Здесь мы описываем некоторую структуру в смысле дефиниционного анализа, а затем повторяем в предикате тот факт, который положен в основу дефиниции.

Во-вторых, раскрытие сущности, наблюдаемое тогда, когда мы познали все относящиеся к ней факты, будет в корне отличаться от прозрачности того, что составляло основу определения. Ибо сущность всех прафеноменов, “первоочевидностей” не есть простая сумма их характеристик. Познание фактов, с необходимостью заключающихся в той или иной сущности, проливает свет на саму эту сущность и делает ее очевидной нашему сознанию. Но этот свет не приводит к распаду на составные части необходимого структурного единства и определение, составленное из этих компонентов, не заменяет собой интуитивного постижения сущности.

Следует предостеречь от еще одного заблуждения. Исследуя специфический характер априорного созерцания, мы постоянно выбирали в качестве примеров самоочевидные и без возражений признаваемые факты, такие, как “нечто не может одновременно существовать и не существовать”, “моральные ценности предполагают существование личностного начала”, “цвет предполагает пространственную протяженность” и т. д. Теперь мы должны подчеркнуть: априорное познание отнюдь не ограничивается фактами, истинность которых распознается с первого взгляда. Мы выбирали подобные факты по той лишь причине, что на их примере легче понять характер априорного знания в отличии от эмпирического. Однако из того, что данное знание является априорным, отнюдь не вытекает, что оно непосредственно очевидно. “Априорное” и “очевидное” никоим образом не являются синонимами. Прежде всего, не

следует думать, что предметом философии являются факты, очевидные при первом же рассмотрении.

Мы уже касались различия между философскими и естественнонаучными открытиями. Философские открытия часто заключаются в некоем *prise de conscience*, ясном, полностью осознанном понимании фактов, которые мы предполагаем известными из непосредственного соприкосновения с действительностью. Это относится к принципу непротиворечивости, к принципу конечной и действующей причины, к правилам силлогизма и ко многому другому.

Предположение о существовании определенных вещей и принципов — то, как мы предполагаем это, — в значительной степени зависит от природы последних. Например, предположение о действующей причинности отличается от признания того факта, что моральные ценности не могут быть приписаны безличному началу. Мы были бы весьма удивлены, если бы кто-нибудь говорил о невинном камне, справедливом дереве или великодушном коте. Совсем другим образом открывается нам различие между великодушием и целомудрием. Мы назовем не целомудренным, а щедрым того, кто охотно делится своими доходами с другом. Однако пролегает огромная пропасть между наивным, пусть даже и осознанным пониманием принципа непротиворечивости, и философским *prise de conscience* этого факта.

Было бы наивным, если не сказать большего, считать, что философские положения, такие, например, как зафиксированные в аристотелевском “Ор-

ганоне”, не являются настоящими открытиями. Было величайшим философским подвигом осуществить это *prise de conscience*, поднять эти факты на пьедестал, с которого их очевидность сияет далеко вокруг. Тот факт, что логические законы после подобного философского акта, в результате которого они были окончательно прояснены, стали очевидны для каждого, не должен являться причиной преуменьшения значения их философского открытия. Аристотелевские изыскания в области логики являются подлинными достижениями. *Prise de conscience*, философское осознание вещей, к которым в нашей повседневной жизни мы относимся как к чему-то само собой разумеющемуся, часто бывает весьма сложным делом. В этих случаях нам трудно “отойти” на необходимую дистанцию от исследуемого предмета. Он в буквальном смысле слова слишком близок нам, чтобы мы могли ясно увидеть его и познать.

Необходимо все же подчеркнуть, что в большинстве случаев мы добываем априорные факты только в результате долгого и сложного философского анализа, после углубления в рассматриваемую сущность. В седьмой главе, при рассмотрении философского метода, мы более тщательно исследуем существо этого философского самоуглубления. Здесь же достаточно отметить, что многие необходимые, интеллигибельные факты, открываемые философией посредством априорного познания, не обязательно имеют самоочевидный характер. Такие, например, факты, как то, что любовь является ценностным

ответом, подразумевающим *intentio unionis* (стремление к союзу) и *intentio benevolentialis* (отношение благоволения) или что существует различие между *imago Dei* (образом Божиим) и *similitudo Dei* (подобием Божиим), имеют априорную природу и являются предметами философского изучения. Однако они не являются такими очевидностями, как "2+2=4" или "моральные ценности предполагают в качестве своего носителя личность". Конечно, философ должен либо с исчерпывающей полнотой изложить результаты своих исследований, чтобы они стали очевидны, либо строго дедуктивно доказать их. Однако эта очевидность, дающая возможность абсолютно достоверного постижения априорных фактов с помощью рациональной интуиции, предполагает со стороны читающего или изучающего гораздо большие философские способности и более интенсивную встречную интеллектуальную работу, чем в случае понимания такого специфически очевидного положения вещей, как "моральные ценности предполагают своим носителем личность".

Как раз та проблема, которую мы сейчас изучаем, а именно сущность априорного знания, и является примером такой философской темы, которая, хотя в конечном счете и очевидна, однако трудна для исследования и не может быть с ходу разрешена.

Наконец, не следует отождествлять формальную рациональность дедуктивных выводов с исключительной интеллигибельностью необходимых сущностей, хотя эта интеллигибельность и делает непо-

средственное проникновение в сущности первоисточником *ratio*.

Для многих людей высшей степенью интеллигибельности и рациональности является тот вид познания, при котором мы видим, что нечто имеет место *на том или ином основании*, т. е. познание при помощи "выводов" из определенных посылок. А как только они сталкиваются с фактом, который не может быть выведен из других фактов, то считают его менее прозрачным и интеллигибельным. Это большое заблуждение.

В этом случае, одну из форм интеллигибельности и рациональности путают с интеллигибельностью и рациональностью как таковой и считают эту форму единственной альтернативой конкретному наблюдению и малосодержательной интеллигибельности чисто фактического. Таким образом, полностью игнорируется более глубокий источник интеллигибельности и рациональности.

В отношении интеллигибельности и рациональности самое глубокое и фактически решающее различие — это различие между непосредственно познаваемым, не из чего другого не выводимым фактом и простой констатацией реального положения вещей. Можно привести следующие примеры подобных фактов: "персональный объект не может быть носителем нравственных ценностей", "бытие и небытие взаимоисключают друг друга", "цвет для своего проявления в реальном мире требует пространственной протяженности", "любая ценность

требует от личности, которой она открывается, адекватного ответа". Примерами простого наблюдения могут быть такие: "здесь растет дерево", "сегодня светит солнце".

При встрече с чисто фактическим мы как будто опираемся во что-то, наш интеллект натывается на что-то внешнее по отношению к нему, преодолеть которое он не в состоянии. Встречаясь с необходимыми, несводимыми ни к чему иному единствами, наш разум, напротив, глубоко проникает в предмет, единство которого ясно открывается ему. Оно становится очевидным; мы созерцаем его. Этот случай — диаметрально противоположность простой констатации фактического. Это понимание того, что нечто с необходимостью заключается в интуитивно постигаемой сущности. Два противоположных полюса нашего познания — это, с одной стороны, простая конкретная констатация, с другой — непосредственное постижение сущностно необходимого единства. Последнее гораздо ближе к источнику *ratio*, нежели любая дедукция. Интелигибельность источников, питающих дедуктивное мышление, мы можем понять непосредственно, так как они суть несводимые ни к чему иному сущностные факты логики.

Кроме того, абсолютная строгость дедуктивных доказательств зависит от сущностной необходимости посылок, а отсюда — от того элемента, который в своем высшем проявлении представлен в невыводимых ни из чего иного сущностных фактов. Не только непосредственное познание необходимых

сущностных фактов, но и своего рода сочетание нашего разума с объектом, реализуемое в интуитивном "обладании" необходимой сущностью, — будь то в начале сущностного анализа или в его конце, когда познаны все заключающиеся в данной сущности факты, — имеет эту интелигибельность и рациональность в самом подлинном смысле слова. Ибо это обладание — не какое-то темное, скрытое явление, а, напротив, оно является ярчайшим интеллектуальным проникновением в самое сердце предмета: в начале сущностного анализа — в виде роста, а в его завершающей стадии — в своем полном развитии.

Здесь следует остановиться и осознать один важнейший результат сделанного нами анализа априорного познания. Указав на факты априорного познания и приведя доказательства того, что человек в состоянии с абсолютной достоверностью познавать сущностно необходимое и высокоинтелигибельное положение вещей, мы, тем самым, нанесли смертельный удар всем формам и видам субъективного идеализма. Ибо каждым таким актом априорной интуиции мы преодолеваем границы любой "соотнесенности" с нашим собственным сознанием. Этот способ познания предполагает соприсхождение с совершенно автономным бытием. Мы получаем доступ к миру абсолютной объективности и объективной значимости. Совершенно достоверное интуитивное проникновение в необходимые сущности, словно купающееся в ярком свете интелигибельности, — как взмахи сверкающего меча,

разящего всевозможные релятивистские теории познания. Оно раз и навсегда опровергает утверждение о том, что наше знание заключено в границах нашего разума и что мы не можем преодолеть его относительности — мы лишены возможности познания полностью объективной, независимой от нашего сознания, автономной действительности.

Наше познание априорных истин есть архимедова точка опоры, отталкиваясь от которой можно оценить все наше познание в целом. Априорное познание — это тот фундамент, который не может поколебать никакое методическое сомнение. Это сияющие вечные врата в царство абсолютной истины, вход через которые закрыт для всякого рода скептицизма, субъективизма, релятивизма и субъективного идеализма. Сила априорного знания превосходит даже силу августиновского *si fallor sum*. Первое опровержение идеализма заключается в самом факте априорного познания, второе следует из аргументации Блаженного Августина и Декарта: даже мои заблуждения и ошибки во всем — и те являются доказательством того, что я существую. Тем самым, дается отпор идеализму в его попытках отлучить нас от познания реально и конкретно существующего.

V. Предмет философии

Если мы вернемся теперь к нашему отправному пункту, то сможем определить предмет философии.

Во-первых, философия почти исключительно занимается априорным познанием. Она стремится к такому познанию, которое заключается в беспрепятственном проникновении в объект изнутри, что может иметь место только в случае объектов с интуитивно постигаемой, прозрачно интеллигибельной сущностью. Истинной компетенцией философии поэтому и является проникновение в необходимые сущности и познание сущностно необходимых, абсолютно достоверных фактов.

Тем не менее, предмет философии не ограничивается лишь априорным как таковым. Ведь многие априорные факты находятся вне компетенции философии. И наоборот, к философским объектам относятся и такие, которые лежат вне сферы априорного. Пример первого рода дает нам математика. Такие априорные истины, как $2+2=4$ или теорема Пифагора, не являются объектами изучения философии. Примером второго рода могут служить вопросы о реальном существовании внешнего мира, о его теологической упорядоченности или, в качестве важнейшего, вопрос о существовании Бога.

Таким образом, область априорного не совпадает полностью с областью философской компетенции, поскольку для того, чтобы принадлежать к сфере

философского исследования, объект должен обладать еще и другими конститутивными признаками. Один из этих признаков связан со специфической формой интеллигибельности, которой обладает та или иная сущность.

До сих пор мы имели дело с тем типом сущностей, который пригоден для априорного познания. Мы спрашивали: "Какой род объектов обладает структурой, которая может стать предметом априорного познания?" И приводили многочисленные примеры объектов, удовлетворяющих априорным требованиям: все они обладали необходимой, высокоинтеллигибельной структурой. Моральные ценности, истина, познание, воля, треугольник, число два, цвет как таковой, красный цвет — все это может выступать в качестве предметов априорного познания. Перечисляя подобные сущности, мы указали на различие, наблюдаемое среди всех данных нам в опыте структур, и продемонстрировали, что одни из них, а именно необходимые единства, обеспечивают абсолютно достоверное постижение заключенных в них фактов, в то время как другие, например, морфологические единства — золото, алмаз, вода и т. п. — такой возможности не обеспечивают. В случае морфологических единств мы вынуждены довольствоваться вероятностными "законами" природы.

Теперь мы намереваемся тщательно проанализировать сферу априорных объектов и выявить существенные различия среди последних. Одно из этих различий касается интеллигибельности объекта.

К примеру, интеллигибельность числа отличается от интеллигибельности цвета. Числа, так сказать, "тоньше" в своей сущности. Они как бы линейны и гораздо более абстрактны. Этот характер распространяется и на их интеллигибельность: последняя имеет специфически прозрачную природу. Факт, что $2+2=4$, неким специфически формальным образом заключается в сущности чисел "два" и "четыре". Чтобы его понять, нет необходимости углубляться в сущность соответствующих чисел. Она слишком "тонка", чтобы мы вообще имели возможность "погрузиться" в нее. Рассматривая аддитивность или другие числовые отношения, мы постоянно сталкиваемся с этой неизбежной "тонкостью", свойственной числам как сущностям.

Но если мы, вместо того, чтобы исследовать имманентные отношения между числами, зададимся вопросом о сущности числа как такового, перед нами откроется новая глубина. Философский вопрос о том, что есть число, дает нам возможность по-настоящему углубиться в таинственную сущность. Этот философский вопрос в корне отличен от математических вопросов, таких, например, как: "Чему равняется сумма двух и пяти?" или "Можно ли извлечь точный квадратный корень из числа три?"

В своем математическом применении числа обладают специфически рациональной интеллигибельностью и прозрачностью, не оставляющими места ничему таинственному. Кроме того, их абстрактность исключает всякую иную форму познания,

помимо априорной. Поэтому математика не имеет никаких эмпирических характеристик.

Сущность цвета вообще и, например, сущность красного цвета в частности совершенно отлична от сущности числа. Красный цвет не имеет ни абстрактного, формального характера чисел, ни "тонкости" их сущности — он обладает *качественной* полнотой. Отсюда, ему несвойственна чистая линейность чисел. Тем не менее, он ограничен, так сказать, двумя измерениями. Он не обладает прозрачной интеллигибельностью чисел и лишь в очень немногих отношениях доступен априорному познанию. Помимо этого, существует возможность эмпирических наблюдений, связанных с его природой. Поэтому цвета являются как предметом эмпирических исследований естественных наук, так и предметом непосредственного философского созерцания.

Если же от цвета и числа мы перейдем к таким сущностям, как личность, любовь, воля, справедливость, действующая причина, обещание и пр., то увидим, что эти последние решительно отличаются от цвета и числа своей, так сказать, трехмерной полнотой и глубиной. В пределах этой группы существуют дальнейшие подразделения, однако всем ее членам свойственна глубина, смысловое богатство, резко отличающие их от таких единств, как цвета и числа.

Однако помимо своего онтологического и качественного превосходства, они обладают еще и эпистемологическим превосходством. А именно, их ин-

теллигибельность не является ни тонкой и прозрачной, как интеллигибельность чисел, ни двумерной, как интеллигибельность цвета. Напротив, они сочетают таинственную глубину с необыкновенно богатым содержанием. Богатство, полнота этих объектов дают нам возможность погружаться в них, извлекать из них сущностно необходимые факты, снова и снова черпать из этого неиссякающего источника и каждый раз обогащать себя новым знанием. Познающий субъект достигает совершенно новой ступени понимания и проникновения. Это происходит в результате его взаимодействия, "ансамблевой игры" с необыкновенно содержательными объектами, воплощающими в себе светлую рациональность соответствующего логоса.

Резюмируем сказанное. Те факты, которые мы познаем как коренящиеся в сущности числа или цвета, сходны с теми, которые заключаются в таких необходимых единствах, как любовь или личность, постольку, поскольку и те и другие обладают внутренней необходимостью и могут быть познаны с абсолютной достоверностью. Однако они различаются своей интеллигибельностью. Хотя всем им присуща интеллигибельность, отсутствующая у таких морфологических единств, как золото, вода, уголь и т. п. и являющаяся условием априорного познания, постижения их изнутри, — тем не менее, интеллигибельность факта "нравственные ценности предполагают личность" отличается от интеллигибельности такого факта, как $2+2=4$ в том, что касается глубины, полноты и вида рациональной

прозрачной ясности. Кроме того, легко видеть, что первый факт, относящийся к моральным ценностям, отличается своей глубиной и ясной рациональностью от такого, например, факта, как то, что “оранжевый цвет располагается в спектре между красным и желтым”.

Заговорив о различных типах интеллигибельности, мы должны трезво осознать очевидный факт. Нас ожидает нетронутая область философских исследований. Перед нами стоят бесчисленные проблемы, к которым еще не найден подход, не говоря уже об их основательном анализе, которого они по праву заслуживают. После того как установлены границы интеллигибельности с помощью проведенных различий между морфологическими единствами и необходимыми сущностями, после того как мы обозначили различие между эмпирическим и априорным познанием, мы в состоянии продвигаться дальше в этой новой области и установить важные, решающие различия уже в рамках необходимых сущностей. Если мы подумаем о неимоверном объеме стоящих перед нами задач, нам станет ясно, что философия (т. е. истинная и адекватная философия) находится только на пороге многих областей исследования.

Следующий признак, по которому можно судить о принадлежности объекта к компетенции философа, — это весомость, значительность его содержания. Философию интересуют лишь те предметы, которые по своей природе тесно связаны с самим

фокусом действительности. Эта связь может быть самой различной.

С одной стороны, она может быть либо следствием высокой степени обобщения познаваемого предмета, либо результатом его необыкновенной структурной важности, помещающей его в фокус действительности. Так, например, к предметам философского исследования принадлежит сущность числа и те факты, что с необходимостью заключены в этой всеобщей сущности, — но не сущность числа четыре или двенадцать и с необходимостью заключающиеся в них факты. Также к кругу философских проблем принадлежит сущность пространства и факты, с необходимостью заключающиеся в сущности пространства как такового, — но не сущность какого-нибудь конкретного пространственного объема. Таким образом, к предмету онтологии принадлежат все области сущего, где имеются необходимые единства, но которые находятся при этом на высокой ступени обобщения.

С другой стороны, связь объекта с ядром действительности может проистекать из содержательной глубины и качественной смысловой насыщенности соответствующих областей исследования. Это касается этики, эстетики, философии личности и т. п. К предмету философии относятся также совершенно конкретные необходимые сущности, такие, как верность, радость или трагическое и связанные с ними сущностно необходимые факты. Ибо в этих сферах тема исследования настолько качественно значима, что связь со смысловым фокусом действи-

тельности имеет не только структурная содержательность, не только высокая степень обобщения, но и просто любая интуитивно познаваемая необходимая сущность.

И все же в этих двух типах сущностей, на столь разных основаниях связанных со смысловым фокусом действительности, философию интересует исключительно то, что в результате своей укорененности в сущностно необходимых структурных единствах обеспечивает априорное знание. Ибо только это и имеет в данных типах объектов принципиальное значение, только это и связано внутренне со смысловым центром Космоса. Конечно, можно задавать и эмпирические вопросы по поводу предметов априорного познания. Например, сущность лжи несомненно является объектом априорного познания. Однако зафиксированное детектором лжи влияние обмана на состояние тела имеет, очевидно, эмпирическую природу. Для того чтобы стать предметом философии, этим эмпирическим вопросам и соответствующим им фактам не хватает вышеупомянутых условий.

В-третьих, философия стремится не только познавать важнейшие объекты, но и познавать их важнейшим способом. Только априорное познание способно обеспечить такой род эпистемологического соприкосновения с действительностью, которое может удовлетворить, как мы уже видели, философское исследование.

Для философии не было бы никакого смысла расхаживать со своим познанием вокруг да около важнейших предметов, как это вынуждены делать эмпирические науки, наблюдая и заключая по индукции. Философия стремится познать *существо* своих объектов, она стремится проникнуть в них *изнутри*. В том числе и по этой причине она ограничивается в своих исследованиях такими предметами, которые познаются только априорно.

Однако не следует думать, что философию совершенно не интересует реальное, конкретное существование, лишь на том основании, что она в такой степени связана с априорным познанием необходимых и интеллигибельных сущностей. Напротив, первоочередными темами философии как раз являются некоторые центральные вопросы, затрагивающие реальное существование.

Прежде всего, философия анализирует человеческое знание о реально существующих вещах и интересуется той степенью достоверности, которая может быть здесь достигнута. Августинowo *si fallor sum* и картезианское *cogito ergo sum* являются одними из самых значительных философских истин, или лучше сказать так: и тот и другой тезис есть выражение подлинно философской истины, а именно — с абсолютной достоверностью познанного конкретного факта действительного существования мыслителя. Эту истину не следует рассматривать лишь как эмпирическую констатацию — по той только причине, что она касается реального существования. Она одновременно является в высшей

степени философской — и, тем не менее, относится к реальному, конкретному существованию. Также и вопрос о том, допустимо ли сомнение в фактическом существовании внешнего мира, является подлинно философским вопросом. То же самое относится к проблеме нашей способности адекватного познания мира. Поэтому философия должна выяснять, прав ли был Кант, утверждая, что мы не в состоянии познать “вещи в себе”.

Несмотря на то, что эти вопросы относятся к наличному бытию как таковому, которое не может быть познано априорно, тем не менее философия отвечает на них с привлечением априорных фактов, а не с помощью эмпирических или индуктивных методов. Отвечая, например, на вопрос о реальном существовании внешнего мира, она не прибегает к экспериментам и не использует индуктивных умозаключений. Да и какие мыслимые эксперименты, какой “научный” аппарат, какая серия наблюдений и индуктивных выводов могли бы пролить свет на эту проблему? В отношении всех проблем, связанных с реальным существованием, философия посту-

* Осознавая, что никакие естественнонаучные эксперименты не могут помочь в разрешении этой проблемы, логические позитивисты отбрасывают ее как “лишенную смысла” — очень удобный способ освобождения от многих серьезных проблем, недоступных эмпирическому анализу.

пает так же, как в случае *si fallor sum*. Основываясь на своей априорной интуиции, она показывает, что реальность нашего собственного существования ни в коем случае не может стать жертвой пошатнувшегося достоинства истины: а это шатание угрожает всему нашему знанию о реальном бытии. Как бы ни была велика возможность ошибки или заблуждения, я всегда остаюсь абсолютно уверенным в моем собственном реальном существовании — в моем *абсолютно* реальном существовании. Я совершенно уверен в том, что та самая “вещь”, которая часто может сомневаться в реальности всех остальных предположительно присутствующих в ее сознании объектов, является личностью, которая знает, что факт ее собственного существования не может быть ни в малейшей степени поколеблен возможностью ошибки или заблуждения. Моя уверенность основана на той истине, что метафизическое существование личностного начала постоянно является предпосылкой и снова и снова подтверждается, даже когда это начало беспокоится по поводу возможного заблуждения.

Это, без сомнения, является интуитивным постижением необходимого, высокоинтеллектуального и одновременно абсолютно достоверного положения вещей. Стоит нам только мысленно углубиться в него, как мы тут же постигаем его как непосредственно очевидное. Мы не прибегаем ни к наблюдениям, ни к индукции, мы не нуждаемся ни в каком экспериментальном подтверждении или верификации его истинности. Было бы нелепым заявить

следующее: “Во всех изученных до сих пор случаях в сознании реального личностного объекта наблюдалось сомнение и беспокойство по поводу возможных заблуждений и ошибок. Таким образом, подтверждено и с научной точки зрения высоковероятно, что везде, где имеет место сомнение, налицо и реально существующая и сознательная личность”. Это карикатура на “научный” язык, которым пользуются упомянутые во *Введении* псевдофилософы — те самые, которые настолько влюблены в естественнонаучные методы, что объявляют лишенным смысла все недоступное эмпирическому эксперименту и простому наблюдению.

Не обыкновенное наблюдение, а философское созерцание открывает сущностную, интеллигибельную связь между возможностью ошибки и уверенностью в реальном существовании личности, т. е. такую связь, которая позволяет мне из возможности заблуждения вывести необходимое заключение. Философским является также и полное, интуитивное понимание реальности “я” как самосознающего субъекта сомнения, желания, воли, любви, печали, радости и памяти. На вопрос о реальном существовании внешнего мира равным образом отвечает философское познание, а не конкретная констатация и индукция. В первую же очередь, именно философское познание, а не эмпирическое или индуктивное, отвечает на вопрос вопросов: “Существует ли некая бесконечная личность, основание и источник всякого внешнего и внутреннего бытия?” — на во-

прос о существовании Бога, высшей цели всего философского изучения.

Во всех этих случаях мы стремимся к интуитивному проникновению в сущностные факты. Даже когда мы в каком-либо особом случае вынуждены допустить возможность достижения лишь высокой вероятности, а не абсолютной достоверности, то и это допущение является следствием интуитивного проникновения в эпистемологический характер объекта.

Рассмотренное выше познание реального существования хотя и не является априорным, в то же самое время не является и эмпирическим в привычном смысле этого слова.* Метод традиционного классического доказательства бытия Бога, прежде всего космологического доказательства, не является эмпирическим в индуктивном смысле. Правда, мы нуждаемся в реальном наблюдении в качестве исходного пункта. Необходимо констатировать суще-

* Проблема богопознания — это такая проблема, которая только по отношению к нам не может считаться априорной. Существование Бога само по себе не является условным, а, напротив, сущностно необходимым. Используя классическую терминологию, можно сказать: *god pos* (по отношению к нам) существование Бога является условным в том смысле, что оно может быть познано только через познание конечного; *god se* (по отношению к самому себе) существование Бога абсолютно необходимо.

ствование какого-нибудь конечного объекта. Однако редукция этого конечного объекта к Богу основана в космологическом доказательстве на том существенном факте, что любой условный конечный объект нуждается для своего существования в причине. А поскольку любая конечная причина только отодвигает проблему, допущение некоей бесконечной, внемирной причины абсолютно необходимо. Таким образом, заключение от существования конечного объекта к существованию бесконечной сущности не имеет индуктивного характера, оно не исходит из целого ряда наблюдений и не страдает принципиальной неполнотой, которая, как мы уже видели, присуща любым индуктивным выводам. Это заключение, напротив, безупречно строго и благодаря априорному факту сущностной взаимосвязи поднимается до *conclusio*, логического вывода. Оно исходит из всеобщей сущности реально наблюдаемого объекта, т. е. изнутри, а не из эмпирических характеристик, как это свойственно индукции, наблюдаемых в целом ряде случаев, т. е. снаружи. Только первая посылка — реальное существование конечного объекта — является в качестве реальной констатации эмпирической. Однако даже и она не является обычным наблюдением в ряду прочих, а имеет отношение к принципиальному вопросу реального существования чего-либо вообще. Если в основу этой посылки положить реальное существование собственного “я”, данного нам в *cogito*, то тогда мы будем иметь абсолютно достоверное реальное наблюдение и познание абсолютно сущего приобре-

тает такую же эпистемологическую значимость, что и априорные факты, по крайней мере в отношении степени достоверности.

В отношении предмета философии необходимо рассмотреть еще один момент: при исследовании некоторых проблем — в частности, взаимосвязи телесного и духовного, косвенным образом даже при изучении проблемы бессмертия души — философия может использовать результаты других наук, полученных эмпирическим путем. Проведенный Бергсоном блестящий анализ такого явления, как память, расширил классификацию аспектов этого феномена — при этом его анализ опирался на целый ряд основательных, точных эмпирических наблюдений. Но даже и в этом случае мы не имеем эмпирического познания в обычном смысле слова. Здесь эмпирические наблюдения не являются отправной точкой для индуктивных умозаключений. Наоборот, интерпретация этих эмпирических наблюдений становится специфически философским познанием, эта интерпретация основывается на априорной интуиции и использует сугубо философскую методiku.

Философия часто вынуждена оперировать гипотезами, не имеющими априорного характера. С другой стороны, они не являются и эмпирическими, хотя и могут быть основаны на эмпирических наблюдениях. Они не являются эмпирическими прежде всего потому, что имеют спекулятивную природу, а не потому, что являются результатами интуитивного проникновения в необходимые и интеллибельные факты. Не каждая философская проблема

может быть разрешена с помощью априорного созерцания. Часто обнаруженный факт недоступен для интуитивного углубления в его природу. Даже когда то или иное положение вещей с необходимостью коренится в сущности, эта последняя может быть недоступна для нашего интеллекта. Во всех этих случаях философия не может дать абсолютно достоверный ответ, а вынуждена довольствоваться ясными, адекватными гипотезами.

Но нас не должны вводить в заблуждение те проблемы, которые не поддаются абсолютно достоверному философскому исследованию. Тот факт, что при решении этих проблем, многие из которых имеют фундаментальное значение, не может быть использована априорная интуиция, не мешает им оставаться в сфере философской компетенции. Еще в меньшей степени он делает их предметом естественных наук. Рассмотрим, к примеру, классическую, широко дискутировавшуюся в семнадцатом веке проблему отношения души и тела. Каким образом воздействует протяженная материя на душу, не имеющую протяженности? Как объяснить, что такая, например, духовная, внепространственная реальность, как волевой акт, связанный с движением руки, воздействует на мир протяженных вещей и может вызвать движение моей руки? Здесь невозможно прибегнуть к априорному познанию. Нам недоступно интуитивное проникновение во взаимосвязь души и тела. Тем не менее, эта проблема продолжает оставаться в философской компетенции. Она и подобные ей благодаря своему

содержанию являются философскими по преимуществу. Хотя они и не поддаются априорному решению, они в еще меньшей степени подходят для того, чтобы быть объектами естественнонаучного исследования. Короче говоря, их неаприорная природа не делает их эмпирическими вопросами. Мы не можем дать на них априорный ответ, так как они касаются вещей, сущностного опыта которых мы не имеем. Они находятся вне сферы опыта и носят характер непроницаемой тайны.

Итак, мы видим, как априорное и философское познание, без ущерба для их отличия друг от друга, тесно взаимосвязаны. Мы увидим в дальнейшем, что понимание существа философии, ее предмета, ее способа познания и исследования невозможно без основательного прояснения сущности априорного знания. Это последнее мы и обрисовали здесь в общих чертах.

Глава пятая

ОБЪЕКТИВНОСТЬ И НЕЗАВИСИМОСТЬ ОТ СОЗНАНИЯ

Как мы уже видели, человек способен к объективному познанию и может с абсолютной достоверностью постигнуть истину, на которую никоим образом не влияет его сознание, и которая никак не коррелирует с человеческим интеллектом. Мы узнали, что в высшей степени интеллигибельные и абсолютно необходимые единства — подлинные сущности — совершенно объективны в самом полном смысле слова. Их объективность включает в себя полную независимость от нашего сознания — не только от моего индивидуального сознания, но и от сознания человека вообще. Как мы видели, эти сущности никоим образом не соотнесены с человеческим сознанием.

Однако возникает вопрос: “Во всех ли случаях требованием объективности является эта независимость от субъекта?” Хотя суждение, для того, чтобы быть объективным, и должно быть полностью независимым от человеческого сознания, мы вправе поинтересоваться, является ли это необходимым для всех аспектов.

Если мы устанавливаем, что мир реальных вещей объективен — мир земных образований, животных, строений, других людей, то мы, тем самым, постулируем независимость от человеческого сознания. Если мы утверждаем, что какое-либо животное или человек объективно существуют, мы этим хотим сказать, что им свойственно автономное существование, вне зависимости от того, знаем ли мы о них или нет. В этом случае объективность с необходимостью включает в себя абсолютную независимость от сознания. Если же, например, какое-либо растение или животное существует только для индивидуального сознания — во сне или как галлюцинация — то мы отказываем ему в объективности и считаем его полностью “субъективным”. Это означает здесь: “без обоснования в объективной реальности”. Также если принять, что все объекты суть “феномены” в кантовском смысле — т. е. только “явления”, соотнесенные с человеческим сознанием вообще, а не с тем или иным индивидуальным сознанием, — даже и в этом случае мы вынуждены отказать такому миру вещей в полной объективности.

Допуская, что во всех вышеупомянутых случаях объективность означает полную независимость от сознания, мы, тем не менее, должны задать вопрос: “Является ли эта независимость необходимой для объективности всех *data* (данностей)? Будет ли необъективным все, что в той или иной мере зависит от человеческого сознания? Можем ли мы утверждать, что некоторый аспект реально существующей вещи является субъективным в смысле незначимос-

ти и отсутствия обоснования в реальном мире лишь по той причине, что этот аспект предполагает наличие человеческого сознания?”

Возьмем один конкретный случай. Мы часто говорим о некоторых вещах, что они расположены выше или ниже других. Наука учит нас, что если отвлечься от человеческого сознания, в реальности не существует таких вещей, как “выше” и “ниже”. Тогда мы вправе задать вопрос: допуская, что понятия “выше” и “ниже” подразумевают человеческое сознание для того, чтобы быть осмысленными, можем ли мы вследствие этого утверждать, что они чисто субъективны? Являются ли они лишь видимостями, претендующими на значимость, как сны, а на самом деле не существуют? Или допустим, что цвет является таковым только для нашего сознания и независимо от последнего и без участия наших чувств существуют лишь электромагнитные волны — разве можем мы по этой причине заявить, что цвет не является объективным качеством и не значим? Должны ли мы все подобные явления отнести к уровню чистых кажимостей?

Прежде чем изучить эту проблему, мы должны прояснить термин “субъективный”, чтобы таким образом избежать его двусмысленного употребления. Существуют различные значения слова “субъективный” и его коррелята “объективный”; в ущерб ясности и истинности их часто употребляют, не делая между ними различия.

Субъективность может означать, во-первых, следующее: “относящееся к миру личностного, в противоположность миру безличного”. Тогда она будет указывать на то, что свойственно персональному субъекту познания, воления, любви и т. д. В этом смысле субъективным может быть названо все, что составляет реальную “часть” личности. Акты познания, воли, любви, радости субъективны в одном и том же смысле: Скала или дерево, напротив, в этом смысле не являются таковыми. Однако необходимо ясно отдавать себе отчет в том, что акты познания, любви и т. д. являются совершенно объективными *реальностями*. Они действительны в той же мере, что и камень или дерево. Таким образом, термин “субъективный” относится к онтологическому признаку “быть субъектом, личностью”, а не к эпистемологическому — “быть явлением для субъекта”.*

То обстоятельство, что некий предмет является субъективным в этом первом значении, не заключает в себе ничего пейоративного или ограничивающего, никакого умаления его значимости, подчиненного положения по отношению к безличным

* Само выражение “субъективный” неудачно из-за своего неизбежного эпистемологического привкуса. Напротив, выражение “субъективность” намного яснее и однозначнее. Легко понять, что оно относится к человеку как субъекту.

вещам, которые в этом контексте обозначаются как объективные. Мы можем пойти еще дальше и сказать, что эти субъективные вещи, эти персональные сущности в иерархии бытия расположены выше, чем объективные, аперсональные вещи. Они обладают более высокой бытийностью, большей реальностью. Употребление термина “субъективный” в онтологическом смысле “личностного” свободно от подозрений, которые связаны с этим термином в его эпистемологическом употреблении.

К несчастью, это не всегда ясно понимают. Для многих, в том числе и для некоторых философов, слово “субъективный”, даже когда оно относится к таким объективным реальностям, как волевые акты или радость, или к самой личности, означает что-то менее реальное, подозрительное, то, что существует только в сознании — некую чистую реальность *in mente* (психическую реальность).

Это неудачное, второстепенное значение термина “субъективный” по существу основано на смешении его онтологического и эпистемологического смысла. Мы можем сказать, что дом, который мне снился, существует только в сознании, что он является реальностью *in mente*. Под этим подразумевается, что дом не существует реально, а лишь во сне создается видимость его существования. Мы можем также и нашу радость, печаль или любовь назвать реальностями *in mente*. Но этим, однако, мы не хотим сказать, что радость лишь претендует на существование, что она является такой же фикцией, что и приснившийся дом. Выражаясь онтоло-

гически, назначение дома — быть экстраментальной ментальностью, существовать независимо от нашего сознания. Если какому-либо предположительно существующему дому несвойственна объективность в этом смысле, то мы вправе сказать, что его наличие субъективно. В этом побочном значении термин “субъективный” относится к подозрительному эпистемологическому “достоинству” чего-то не совсем реального. Совершенно иная картина наблюдается в случае радости, воли, познания и всех остальных актов и “частей” личности. Как только эти реальности осуществлены, они становятся действительной “частью” онтологической реальности, личности. Они предназначены быть сознательными сущностями во время своего существования. Называть их субъективными в пейоративном эпистемологическом смысле, сомневаться в их подлинной реальности, уподобляя приснившимся объектам, — означает смешивать онтологический статус этих актов как “части” субъекта с вышеупомянутой эпистемологической иллюзией.

Существует ходячее выражение, настолько же известное, насколько и неудачное, которое одним махом устраняет все персональные данности, такие, как радость, убеждение, любовь и пр. Оно звучит так: эти вещи не являются метафизическими, а лишь чисто психологическими. Долой любовь, убеждение и все подобные сомнительные “реальности”! Останемся с “более реальными”, “более метафизическими” реальностями, такими, как падение камня, вещьественность груши, потенциальное существова-

ние дуба в желуде! Это прискорбное игнорирование персональных реальностей основано на пейоративном значении выражения “субъективный”, которое побуждает рассматривать персональные акты как нечто находящееся на более низких уровнях бытия, чем физические процессы в космосе. Мы хотим здесь раз навсегда внести ясность: когда термин “объективный” обозначает уровень реальности, тогда такие субъективные реальности, как персональные акты — например, радость, любовь, убеждение, вера, познание — являются совершенно объективными реальностями. Они “более метафизичны”, чем камни или материальные космические явления.

После того, как мы провели различие между онтологическим смыслом термина “субъективный” и его пейоративным эпистемологическим смыслом, мы должны рассмотреть второе значение этого термина. Оно также относится к человеческим актам, однако совершенно иным образом. Предположим, кто-то оценивает стихотворение и находит в нем недостатки — по той лишь причине, что автор является его конкурентом. Мы назвали бы такую оценку субъективной, имея в виду при этом, что она определялась личными предубеждениями критика, а не объективной темой, объективной реальностью. Критикующий позволил проникнуть в свое суждение о предмете чему-то чуждому этому предмету. Все предубеждения являются субъективными в этом смысле. Например, если кто-нибудь из личного нераспо-

ложения мешает продвижению по службе одаренного работника, мы называем его позицию типично необъективной. Она основана не на объективных фактах — заслугах и способностях работника. В этом случае термин “субъективный” имеет оттенок порицания. Поэтому он тождествен таким пейоративным выражениям, как “необъективный”, “неадекватный”, “подверженный предрассудкам”, “неуместный”.

Как и второе значение термина “субъективный”, пейоративным является и третье его значение. Оно обозначает определенный вид эгоцентризма. “Субъективным” в этом третьем смысле можно назвать интровертного человека, постоянно сосредоточенного на себе, у которого отсутствует интерес к объектам как таковым — будь то другие люди, природа, искусство или наука. В этом случае термин указывает на определенную перверсию или болезненное состояние психики человека.*

* Мы не имеем здесь в виду перверсию человеческих актов и установок, которая подразумевается тогда, когда мы говорим о ложных дружбе, любви, воодушевлении и т. д. Такие перверсии типичны для истеричных натур. Ложная реальность этих актов адекватно выражается такими словами, как “искусственный”, “внутренне фальшивый”. Называть подобные перверсии “субъективными” означало бы необоснованно расширить термин.

Мы привели три значения выражения “субъективный”. Все они относятся к актам или установкам личности. Существуют еще три значения этого термина, которые имеют отношение уже не к актам, а к содержанию познания человека, к существованию предмета нашего познания или к значимости нашего познания. Мы рассмотрим эти три значения по отдельности.

Приснившийся или привидевшийся нам дом будет “субъективен” в новом, четвертом смысле. Ибо вместо того, чтобы существовать в действительности, дом существует как иллюзия, присутствующая лишь в сознании субъекта, познающего. В то время как эта иллюзия претендует на реальное существование в реальном мире, вся ее подлинная реальность заключается лишь в том, чтобы быть предметом познания. Потому это чистая кажимость, “субъективное” нечто, поскольку не принадлежит к миру реальных объектов. Здесь эпитет “субъективный” относится к нереальности объекта, к противоречию между тем, на что объект претендует, и тем, чем он является на самом деле, — к недействительности познания или другого акта, предметом которого является эта кажимость. “Субъективный” означает здесь также, что предмет на определенный временной промежуток соотносен с моим индивидуальным сознанием.

Если термин “субъективный” указывает на соотношенность предмета с сознанием человека вообще, всегда — в противоположность соотношенности

с индивидуальным сознанием в определенный момент — тогда мы имеем еще одно, пятое, значение этого термина.

В этом смысле познание субъективно для Канта. Абсолютно объективная реальность, “ноумен”, “вещь в себе”, по его мнению, совершенно недоступна для нас. Наше познание ограничено “феноменами”, вещами, в той мере, в какой они открываются нашему сознанию. По Канту, данный нам в опыте мир со всеми своими подразделениями и формами есть продукт человеческого духа. Из этого следует, что действительность всех “истин”, которые мы можем открыть, относительна, соотносится с этим духом — не с духом того или иного индивидуума в данный момент времени, а с человеческим духом как таковым, со всеми людьми во все времена. Эта идеалистическая субъективность и является пятым значением нашего термина. Оно четко отличается от четвертого значения, касающегося простых кажимостей. Данный идеалистический субъективизм допускает в своих рамках различие между галлюцинацией и настоящим восприятием, как и различие между чисто субъективным индивидуальным воззрением и некоей всеобщей истиной. В этом идеалистическом построении есть место и для различия между истинным и ложным утверждениями, хотя все истинные утверждения являются таковыми только для человеческого сознания.

Однако в идеалистической схеме нет места абсолютной истине, суждению, которое было бы

истинно, в той же самой степени и в том же самом смысле, даже если бы не существовало никакого человеческого сознания. Согласно идеалистическим представлениям, суждение относится к предмету, который мог бы быть другим, если бы мы абстрагировались от человеческого сознания. Кроме того, значимость суждения как раз соотнесена с человеческим духом — со структурой человека в ее отличии от структуры других возможных, способных к познанию существ. Отсюда следует, что все метафизические факты недоступны сознанию человека. Человек не может достичь вечных истин в августиновском смысле. Учение о субъективной значимости придает этому виду идеализма ограниченный и негативный характер. Но даже и это значение субъективного не тождественно тому, которое означает чистую кажимость.

Шестое и последнее значение субъективного является темой этой главы, а именно тот факт, что определенным данностям — например, понятиям “наверху” и “внизу” — требуется соучастие человеческого сознания. Это соучастие относится исключительно к аспекту, проявлению определенных объектов в протяженном внешнем мире. Эти аспекты конституируются только для нашего сознания и поэтому в некотором смысле субъективны. Они не могут рассматриваться как независимые от нашего сознания свойства вещей. Поскольку это значение термина “субъективный” включает в себя вопрос, что же в действительности представляют данные

аспекты, оно содержит подлинно эпистемологический элемент !*

В этой главе мы задаемся вопросом: является ли несовместимым с объективной значимостью этот вид зависимости от сознания? Можем ли мы сказать, что цвета и понятия, такие как “вверху” и “внизу”, субъективны в смысле необъективных кажимостей или в смысле “соотнесенности с нашим

* Мы не рассматриваем здесь необыкновенно важное значение субъективного как обозначения всех тех реальностей, которые конституируются для конкретной личности. Та ценность, которую имеет в наших глазах предмет, полученный нами от близкого человека, с одной стороны, абсолютно значима, однако с другой — существует только для нас, а не как таковая, независимо от того факта, что она является манифестацией любви дорогого нам человека. Это значение термина “субъективный”, как легко видеть, не является противоположным значимости и не имеет пейоративного добавочного значения. Наша оценка подарка — в высшей мере объективна, т. е. она является объективно верной установкой по отношению к нему. Предмет на самом деле чрезвычайно ценен как свидетельство любви близкого человека. Конечно, эта ценность существует только для нас, однако это не умаляет ее абсолютной значимости, так как этот предмет объективно должен быть ценен для нас. Это значение субъективного и субъективности в высшей степени важно и играет большую роль у Кьеркегора и в философии экзистенциализма.

сознанием”? Можем ли мы утверждать, что голубой цвет неба — это всего лишь видимость, род оптического обмана? В наших восприятиях вселенная предстает перед нами в виде собрания многоцветных, звучащих и пахнущих вещей, представляющих собой внешнюю сторону окружающего мира. Менее ли объективен этот мир, чем тот, который нам предлагает физика или химия? Или, говоря словами Густава Теодора Фехнера, какой вид объективнее и реальнее — дневной или ночной?*

Вопрос об объективной значимости аспектов зависит, естественно, от них самих и ответ на него связан с их специфически различной природой. Прежде всего, однако, мы ограничимся следующим вопросом: “Является ли объективная значимость и реальность какого-либо аспекта тем же самым, что и его независимость от сознания человека?” Возьмем какой-нибудь аспект, который в действительности является чистой иллюзией, и противопоставим его аспектам, являющимся темой нашего исследования, — и тогда нам станет ясно, что на поставленный вопрос следует ответить отрицательно.

Крайний случай чисто субъективной кажимости — это приснившийся объект. Конечно, если мы, например, постигаем во сне такой необходимый и в высшей мере рациональный факт, как то, что нрав-

* Ср.: Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1879.

ственные ценности предполагают в качестве своего носителя личность, — то в этом случае истинность и значимость данного факта никоим образом не умаляются тем обстоятельством, что мы постигаем его во сне, а не в состоянии бодрствования. Если содержанием сна является не сущностный и необходимый факт, а событие, действие или человек, то все эти вещи лишены объективной значимости и должны считаться чистой кажимостью.

Если приснившийся нам наш знакомый выглядит во сне иначе, чем наяву — например, у него светлые волосы вместо темных, — то этот аспект определенно является чистой видимостью. То же самое верно и в отношении галлюцинаций.

Нечто совершенно иное, но в равной степени незначимое имеет место в случае кажимости, названной оптическим или акустическим обманом. Например, мы наблюдаем весло, опущенное в воду, и оно кажется нам сломанным. Здесь мы не изолированы полностью от реальности как во сне или при галлюцинации. Весло относится к настоящей реальности. Однако мы видим его в таком аспекте, который не согласуется с действительностью. Мы вынуждены вынуть весло из воды, чтобы убедиться в ложности этого аспекта.

Как и в вышеупомянутых случаях, зависимость от нашего сознания делает это явление незначимой иллюзией. Различие между этим оптическим обманом обусловлено особенностями человеческого восприятия и определенными свойствами объективного

мира и не является чистой кажимостью, имеющей отношение лишь к конкретному человеку. Каждый из нас может наблюдать иллюзию сломанного весла, в то время как сновидения или галлюцинации в значительной степени варьируются у разных людей.

Правда, этот оптический обман носит всеобщий характер и обусловлен, в том числе, и структурой зрительного восприятия, однако то, что в его результате представляется нам, — всего лишь кажимость без права на реальное существование, что и выражается словом “обман”.

Однако существует и совершенно другой тип зависимости от сознания. Когда мы говорим, что поросшие лесом горы — зеленые, роза — красная, а человеческий глаз — карий, то эти высказывания не становятся менее значимыми оттого, что цвет предполагает наличие человеческого сознания. Цвет относится к внешней стороне явлений, он предполагает существование зрения — но при этом он не есть оптический обман вроде палки, якобы преломленной в воде. Цвет — это важное образование, имеющее истинную сущность и являющееся носителем ярко выраженной ценности. Чего нельзя сказать об иллюзии “сломанной палки”. Палка “претендует” на то, чтобы быть сломанной, и ее “субъективность” противоречит тому, чем она является — на том же самом бытийном уровне — в действительности. Что касается отношения цвета и электромагнитных волн, то здесь идет речь о *разных уровнях бытия*. Например, красный цвет розы не является оптическим обманом. Он есть свойство

розы, которое однако принадлежит человеческому аспекту мира, а не физическому, независимому от всякого сознания и от всех структур восприятия аспекту космоса.

Нас здесь интересует не вопрос о том, какие физические факторы обуславливают белый цвет лилий и фиолетовый цвет фиалок, а различие между цветом и простыми электромагнитными волнами как различие между двумя мирами — всеобщая зависимость некоего образования от нашего сознания. Если бы не было никакого сознания, мир был бы бесцветен. Здесь проходит принципиальная граница между физическим космосом и окружающим нас человеческим аспектом внешнего мира — фехнеровский “дневной и ночной вид”.

Не представляет ли последний тип зависимости от человеческого сознания тот случай, когда объект не лишается своей объективной значимости и своего места в действительности?

Как нам кажется, мы должны различать два совершенно разных вида зависимости от сознания или два вида субъективного: первый является результатом сужения сознания и представляет собой деформацию реальности или чистую иллюзию, полностью изолированную от действительности.

Второй — это проявление реальности, содержащее важное, обращенное к человеку послание. Об этом втором виде субъективного мы могли бы сказать, что предмет *должен* иметь такой внешний вид, в этом заключается его смысл. Его предназначение — вы-

глядеть именно так, представляться человеку именно таким образом. Этим он приобретает свою полную значимость и находится вне сферы исключительно негативной субъективности.

Мы уже видели в четвертой главе, что цвет по причине своей интеллигибельной и необходимой сущности и своей идеальной бытийности сохраняет характер объективной реальности как аспекта внешнего мира. Даже будучи привидившимся, он не переходит в разряд простых “предметов нашего сознания”. Цвет а fortiori имеет абсолютную значимость, когда он является не иллюзией или иллюцинадией, а элементом внешней стороны окружающего мира. Конечно, не все внешние аспекты обладают, как цвет, необходимой, интеллигибельной сущностью. Некоторые аспекты могут иметь только рациональную, а не необходимую структуру.

Нашим тезисом является то, что экзистенциальная роль, которую играют в человеческом мире все значимые аспекты — вне зависимости от того, являются ли они необходимыми сущностями или нет — предохраняет нас от ошибки видеть в них своего рода иллюзию. Их ценность и полное глубокого смысла назначение с очевидностью противопоставлены иллюзорному или тому, что является результатом ограниченных возможностей человеческого сознания. Кроме того, как мы покажем в конце этой главы, эти аспекты явно отличаются от всех имеющих ценность фикций и продуктов человеческого воображения и фантазии.

Объективная значимость этих явлений становится очевидной особенно в том случае, когда мы рассматриваем мир как творение Бога, а человека — как господина творения.* Различные объекты этого мира на фоне двух этих фундаментальных

* Указывая на Бога как на Творца мира, мы, тем не менее, не покидаем сферы строго философского и феноменологического. Ибо существование Бога — это философская тема, и имеются, как упоминалось в четвертой главе, философские доказательства Его существования. Поэтому ссылка на существование Бога ни в коем случае не означает отказа от рационального познания и скачка в сферу религиозного. Кроме того, если мы даже отвлечемся от существования Бога и от картины мира как Его творения, некоторые явления окружающего мира будут все так же иметь характер "послания", которое может быть познано. Наше указание на Бога как на Творца имеет двойную функцию. Во-первых, оно должно подчеркнуть то, что уже дано нам, а именно "посланничество" этих аспектов. Мы выводим этот характер не из факта творения — напротив, мы постигаем его непосредственно. Но он становится особенно очевидным, когда мы его рассматриваем в свете факта творения. Как только мы начинаем смотреть на мир как на Божественное творение, значимость определенных аспектов, которые как таковые уже даны нам, становится более явной. Во-вторых, ссылка на Бога добавляет еще один аргумент в пользу этой значимости для тех, кто, опираясь на философские доказательства бытия Бога, рассматривает мир как Божественное создание.

фактов приобретают характер послания Бога человеку. Фундаментальный вопрос-критерий, разделяющий действительность и заблуждение, иллюзию или чисто субъективную видимость — и объективное, значимое явление, звучит так: имеет место такое послание или нет?

Здесь тот факт, что явление выглядит так только для человека, не означает, что оно само по себе, изолированное от нашего сознания, имеет большую аутентичность, реальность и объективную значимость. Наоборот, та внешняя сторона, которой оно оборачивается к человеку, — это его объективный смысл, потому что Бог "этот" мир создал для человека.

Электромагнитные волны не более реальны, не более значимы, чем цвета. Более того, одна из причин их существования — служить основой для явления цвета. Мы лучше поймем существо этой "посланнической объективности" на примере произведения искусства. Художник для достижения определенного эффекта использует различные средства. Этот эффект, носитель реального художественного содержания, является *raison d'être*, *причиной существования* тех средств, что были привлечены для его достижения. Существа дела не понимает тот, кто не схватывает этого художественного содержания, т. е. не осознает действительного значения и подлинной темы произведения искусства. Если кто-нибудь слушает симфонию и при этом думает, что реальны только музыканты, их инструменты и те движения, которые они производят, а

сама музыка является лишь субъективным “побочным продуктом”, то он, очевидно, выворачивает наизнанку все объективное значение симфонии. Движения музыкантов сами по себе не будут иметь никакого смысла, если отвлечься от музыки, которую они призваны создавать. Музыка — это *raison d'être* этих движений. Аналогично, видимый образ природы, являющийся важным носителем ценностей и содержащий в себе специфическую весть сознанию человека, обладает абсолютной значимостью и реальностью, хотя он и предполагает существование сознания для того, чтобы быть понятным — и даже для того, чтобы конституироваться.

Мы должны подчеркнуть, что все это касается только внешних проявлений или аспектов реального мира. Такая зависимость от нашего сознания, такая форма субъективного не имеет никакого отношения к миру наших представлений, который может быть противопоставлен реальному миру, независимо существующему от нас. На это можно возразить: ведь Бог может также и через сновидение или через определенное содержание наших фантазий передать нам важную весть. Однако тот факт, что феномен содержит важное послание, никоим образом не гарантирует ему место в реально существующем мире. Реальный мир, который мы исследуем с помощью естественных наук, противоположен субъективным впечатлениям, существующим в качестве особого мира только в нашем сознании. Бог может использовать и эти впечатления для того, чтобы

послать нам какую-либо весть, — однако от этого они не становятся частью реального внешнего мира.

На это возражение мы отвечаем следующим образом. Да, все это верно. Однако рассматриваемые явления не представляют собой мира, отделенного от реального: напротив, они суть аспекты реальной, окружающей нас действительности. Они претендуют на то, чтобы принадлежать к ней, они представляют из себя проявления реальных объектов, их внешние качества.

В области проявления реальной, окружающей нас действительности, независимой от нашего сознания, мы должны отличать от чисто субъективной кажимости, которая является не чем иным, как иллюзией, подлинно значимые внешние аспекты, являющиеся реальными образованиями, хотя и связанными с человеческим сознанием.

Тот факт, что явление рационального обогащает собой космос и имеет определенную ценность, позволяет нам рассматривать его как Божественную весть, но не как артикулированное слово, а как значимый и аутентичный аспект реального объекта. Эта весть не является вдохновением свыше, прямым влиянием Бога на наше сознание. Она не является каким-либо призывом, подобным тому, что побудил евреев к исходу из Египта и был услышан Иосифом во сне. Весть, в нашем смысле, означает данный Богом или угодный Ему внешний облик какого-либо природного объекта или явления.

Приведенное выше сравнение с воздействием произведения искусства хорошо иллюстрирует этот вид послания. Горы должны издали выглядеть голубыми подобно тому, как живописная перспектива должна производить пространственный эффект, а контраст должен подчеркивать определенные цвета. Если бы специалист утверждал, что небо на самом деле не голубое, а черное, то было бы неверным рассматривать этот черный цвет как аутентичный, а голубое небо считать чистой видимостью, результатом субъективных свойств восприятия. Голубой цвет неба имеет совершенно объективный характер. Оно должно так выглядеть. Это есть важный элемент внешнего проявления мира, это проявление классически антропно, однако как раз поэтому и значимо. В нем реализуется специфическое послание Бога человеку. То же самое относится и к форме "неба" как небосвода с горизонтальным и вертикальным измерениями. Ученые могут рассматривать этот аспект как чисто субъективную иллюзию, однако философ не имеет права думать, что "субъективность" лишает этот элемент его объективной значимости и мешает ему в полной мере принадлежать действительности.

Было бы также совершенно неверным утверждать, что категории "верха" и "низа" являются субъективными иллюзиями, не имеющими места в действительности. Обе эти категории заключают в себе послание особой глубины и значимости. Они являются аналогиями двух основополагающих метафизических категорий. Тот факт, что внешний мир

представлен человеку в двух этих категориях, чрезвычайно важен. Считать их обыкновенными иллюзиями, подобно "изломанному" в воде веслу, или следствием наших ограниченных возможностей восприятия — нашей неспособности видеть объект одновременно со всех сторон, значило бы обнаружить серьезный недостаток философского понимания. Даже если ученые правы утверждая, что категории "верха" и "низа" теряют свое значение во внешнем мире, как только отвлекаемся от нашего сознания, — этот факт, тем не менее, не мешает данным категориям являться полноценными и объективными элементами действительности. Внешний мир должен предстать человеку именно таким образом; он призван так выглядеть. Это значимый аспект мира, согласующийся с замыслом Творца. А тот аспект, который является предметом изучения естественных наук, представляет собой лишь срез реальности, далекий от того, чтобы быть более объективным.

Мы часто можем услышать такое, например, утверждение, что микроскоп показывает нам, как на самом деле выглядит рука, — а то, что мы видим невооруженным глазом, является всего лишь субъективным впечатлением, своего рода иллюзией. Очевидно, что у нас нет ни малейшего основания считать аутентичным и значимым то, что видно под микроскопом. Почему детализированный внешний вид должен быть значимее воспринимаемого глазом? Вид руки, рассматриваемой под микроскопом, не ближе сущности руки, не более ей свойствен, чем

тот, который мы воспринимаем невооруженным глазом.

Чрезвычайно важно понять радикальное различие между этим видом зависимости от сознания и тем, которое субъективный идеализм приписывает любым предметам познания. Недостаточно отличать субъективность какого-нибудь значимого аспекта от субъективности чистой кажимости — какого-нибудь иллюзорного объекта. Ее необходимо также отличать и от субъективности идеализма. Это значит понять, почему зависимость этих аспектов от нашего сознания не делает недействительными объекты, воспринимаемые в таких аспектах и не лишает их полноправного места в реальности, хотя субъективный идеализм и объявляет их недействительными по причине их зависимости от человеческого сознания.

Во-первых, мы хотим подчеркнуть, что субъективность, которую мы здесь рассматриваем, касается только материальных вещей или, в крайнем случае, всего пространственного внешнего мира, в то время как субъективность кантовского идеализма распространяется на все объекты восприятия и опыта — как на материальные, так и на духовные — и равным образом на всю сферу метафизических фактов и истин.

Во-вторых, субъективность, которой мы здесь занимаемся, не подразумевает никакого противоречия с абсолютной значимостью. Она относится только к внешним аспектам материальных объектов

в самом широком смысле слова, а не к их общей структуре, как это имеет место в субъективном идеализме. Когда мы говорим, что воспринимаемый невооруженным глазом внешний вид руки более значим в сравнении с тем, что открывается нам под микроскопом, мы, тем самым, не отрицаем реальность того, что мы видим под микроскопом. Физиологическая структура нашей руки — поры, мышечные волокна, нервные окончания и пр. — является, в соответствии с нашим тезисом, строго объективным явлением и совершенно не зависит от сознания. Поэтому субъективность значимых аспектов не оспаривает познаваемости свойств внешнего мира, независимых от нашего сознания, и не означает, что субъективные аспекты по причине своей большей значимости исключают реальность тех аспектов, которые открывает естественнонаучное исследование.

В противоположность этому, субъективность идеализма объявляет любой объект как восприятия и опыта, так и естественнонаучных исследований субъективным. Все, чего мы можем достичь с помощью нашего разума, является по большей части его собственным продуктом. Никогда, никаким путем не можем мы придти к совершенно независимой от нашего духа реальности. Мы не в состоянии пробиться к предмету, который существует сам по себе, объективно.

В-третьих, субъективность аспекта в нашем смысле не отделяет его от реального объекта, который как таковой полностью независим от нашего сознания. Этот аспект не становится случайным или даже необходимым внешним подобием, существую-

шим в качестве “второй реальности”, отделенной от действительности. Напротив, он находится в чрезвычайно важных, полных глубокого смысла отношениях с объектом и является действительной, фактической стороной реального объекта.

Поэтому различие между нашей позицией и идеалистической совершенно очевидно. Однако чтобы наш тезис о том, что определенные субъективные аспекты абсолютно действительны, не оказалась потворствованием идеалистической интерпретации познания, мы хотим резко обозначить различие между нашей позицией и позицией идеалистов, таких, как Кант. Все последующее является только новым подходом к проблеме и более аргументированным повторением вышесказанного.

Для идеалистов наше познание как таковое не может простираться дальше тех объектов, которые связаны с человеческим сознанием. Любая истина действительна только для людей. В рамках идеалистического субъективизма нет места абсолютной автономии, объективности и абсолютной значимости. В противоположность такому взгляду, мы утверждаем, что существует возможность абсолютно-го познания, абсолютно достоверного постижения в высшей мере интеллигибельных и необходимых фактов. Подобное познание исключает релятивизм. Это первый пункт, в котором наша трактовка познания решительно расходится с идеалистической.

Далее, мы утверждаем, что можно с абсолютной достоверностью постигнуть реальное существование

конкретных индивидуальных объектов. Субъективный идеализм отрицает это. Кроме того, мы верим в возможность познания внешнего мира, если это познание соответствует его реальной сущности. На этом пункте следует остановиться подробнее, для того чтобы обозначить различные уровни, к которым могут относиться аспекты материального внешнего мира. Тогда мы сможем утверждать, что зависимый от человеческого сознания и, кроме того, открывающийся непосредственному восприятию аспект объективно более значим, чем другие аспекты материального мира, поскольку он является именно тем аспектом, открыть который нам и призвано объективно существующее явление.

Идеализм хочет ограничить наше познание, заявляя, что оно имеет только относительную, а не абсолютную значимость. Он считает все наше знание зависимым от духа и поэтому соотношенным с ним, относительным. В противоположность этому, мы показываем, что наше познание сущностей и конкретных индивидуальных объектов является абсолютным. Мы идем еще дальше и заявляем: даже тогда, когда какой-нибудь внешний аспект на самом деле зависит от сознания, мы отказываемся видеть в этой зависимости причину или симптом недействительности. Идеализм утверждает, что все объекты зависят от нашего сознания, соотношены с ним; мы, напротив, признаем такую зависимость и относительность только за внешней стороной материального мира. Идеализм умаляет значимость всех объектов по причине их зависимости от сознания; мы же распространяем зна-

чимость даже на те аспекты, которые в определенной мере зависят от сознания человека. Наша позиция совершенно противоположна идеалистической: идеализм сводит любое содержание нашего познания к некой субъективности, ярко контрастирующей с объективным познанием. В соответствии же с нашим взглядом, даже некоторые явления, которые зависят от сознания и в этом смысле субъективны, приобщены к объективной действительности.

Поэтому совершенно невозможно истолковать в пользу субъективного идеализма наши аргументы, подтверждающие объективную значимость человеческого аспекта внешнего мира.*

* Противоположность нашей позиции идеалистической с особой ясностью будет видна в том случае, если мы представим себе невозможность интерпретации внешних аспектов физических феноменов как значимого послания Бога на основе идеалистических принципов. Если бы идеализм был истиной, то чисто субъективные категории и внешнюю сторону чувственного мира, которую бы они определяли, нельзя было бы рассматривать как действительную Божественную весть. Кроме того, субъективный идеализм не дает нам возможности познать существование Бога, поскольку он отрицает нашу способность познавать трансцендентное. Следовательно, в подобной системе нет оснований для утверждения, что определенные, зависящие от нашего сознания явления тем не менее значимы, так как они представляют собой послание Бога.

Рассмотрим еще один аргумент. Когда мы приписываем объективную значимость определенным аспектам внешнего мира, то ясно видим, что сама возможность такой значимости связана как раз с тем, что данные аспекты конституируются на фоне объективной реальности, которая в своем существовании совершенно независима от нашего сознания и которая может быть познана нами. Наша позиция не обнаруживает большого несоответствия между "вещью, каковой она является в действительности" и "вещью, каковой она представляется любому возможному человеческому восприятию". Такое несоответствие есть ключевой момент кантовского идеализма, однако оно не имеет ничего общего с нашей позицией в отношении значимости определенных субъективных аспектов. То несоответствие, которое признаем мы, ограничивается следующим: оно имеет место только между тем, как представляются вещи нашему непосредственному восприятию, и тем, как они нам даны в нашем естественнонаучном опыте. Мы воспринимаем розу красной, калужницу — желтой. Научный эксперимент показывает, что в основе этих двух цветов лежат определенные электромагнитные явления. Различие в длине волн обуславливает восприятие различного цвета.

Мы сравнили этот дуализм аспектов с дуализмом художественного произведения. Точно так же, как художник или композитор использует различные средства для достижения определенного эффекта и точно так же, как этот желаемый эффект является *raison d'être* всех этих средств, — так и в природе реальность, которую изучает наука — в нашем слу-

чае, электромагнитные волны, — представляет собой средство, причиной существования — *raison d'être* — которого является конституирование в нашем непосредственном восприятии желаемого аспекта. Конечный результат, непосредственно воспринимаемая нами внешняя сторона явления, имеет большую значимость потому, что она есть тот “эффект”, на который рассчитывал Творец. Она передает человеку важную весть и поэтому превосходит в значимости и ценности ту базовую реальность, которая является носителем внешнего аспекта. Однако сущность этого аспекта заключается в том, что лежащая в его основе реальность независима от человеческого сознания.

Мир идеалиста невозможно аналогичным образом сравнить с произведением искусства. Какой смысл имело бы такое сравнение на фоне утверждения о том, что Бог структурировал сознание человека таким образом, что все истины, ценности, все смысловое содержание существует лишь в качестве продуктов человеческого сознания и человек полностью отрезан от всех объектов, существующих независимо от него? Утверждать это, значит отрицать за явлениями характер рационального, значимого Божественного послания.

Мы не раз повторяли, что внутренняя смысловая полнота и ценность аспекта являются доказательством его значимости и реальности. Возможно, кто-нибудь возразит: наши представления и фантазии тоже могут быть рациональны и прекрасны, однако от этого они не становятся реальнее. Это действи-

тельно так. Сама по себе смысловая полнота и красота еще не переводит объект в сферу реального. Однако легко видеть, что какая-нибудь фикция или воображаемый предмет совершенно отличны от *аспекта действительности*. Нам нет необходимости отказываться от положения о том, что наполненные смыслом аспекты действительны. Ведь это положение не означает, что все значительное является действительной реальностью. Никким образом, это положение касается только значимых аспектов реального мира.

Фикции и представления отличаются от любого внешнего аспекта действительности способом своего возникновения. Фикции представляют собой продукты нашего воображения. Мы воспринимаем их как принадлежащие к миру фантазии, который явно отличается от того реального мира, где мы живем. Обладает ли это воображаемое содержание ценностью или нет, прекрасно ли оно — этот факт никак не влияет на то, что фикции как носители ценностей — в противоположность самим этим ценностям — не являются существующими реальностями.

Если бы кто-нибудь поверил в существование воображаемых существ, таких, как нимфы, ведьмы или кентавры, то они все равно были бы отделены пропастью от рассматриваемых здесь аспектов реального внешнего мира. Эти фикции ярко контрастируют с классическими природными аспектами. Они несут на себе печать мифического, необыкновенного, чего-то чужеродного. Нередко они лишены всякой ценности и уж, во всяком случае, им всегда недостает аналогий с реальностью и ее классической

категориальности. Они не могут рассматриваться как специфические Божественные послания или являться каким-либо аспектом реальных объектов природы.

Глава шестая

ДВЕ ОСНОВНЫЕ СФЕРЫ ПОЗНАНИЯ

Теперь мы должны исследовать две различные сферы познания как такового: сферу понятий и созерцательную сферу. Мы упомянули о них в конце второй главы, в которой рассматривали различие между *wissen* (знать) и *kennen* (конкретно знать). Эти две сферы раскрываются перед нами тогда, когда мы сосредоточиваемся на восприятии и замечаем два его существенно отличных друг от друга совершенных качества.

Под *восприятием* мы понимаем любую форму ознакомления с чем-либо, когда объект предстает перед нами и непосредственно открывается нашему сознанию. Следовательно, наше понятие восприятия шире, чем простое чувственное восприятие. Когда мы слушаем бетховенскую симфонию, то, в соответствии с нашим значением *восприятия*, мы воспринимаем не только звуки, но также и мелодию, гармонию — всю симфоническую структуру, и прежде всего — музыкальную красоту. Во время прослушивания симфонии все эти вещи живо предстают перед нами и открываются нашему сознанию.

Восприятие в этом смысле слова характеризуется тремя особенностями.

Во-первых, объект ознакомления предстает перед нами непосредственно и как таковой. Мы не приходим к нему косвенно, каким-либо индуктивным или дедуктивным путем — он, так сказать, лично является нашему сознанию. Мы находимся в прямом непосредственном контакте с ним самим.

Во-вторых, объект открывается нашему сознанию в своем существовании и в своей сущности. Он обращается к нам, он информирует нас о себе самом. У нас возникает уникальный контакт с ним. Воспринимаемый объект оплодотворяет наше сознание и сообщает ему знание.

В-третьих, объект нам дан в созерцании, интуитивно, т. е. он открывает нашему сознанию свою сущность. Мы лучше поймем суть этих трех особенностей восприятия, если сравним восприятие с другими формами “сознания о чем-то”.

Мы уже заметили, что восприятие отличается от любой формы умозаключения самопредставленной данностью объекта. Если мы видим огонь, то в этом случае огонь нам дан как действительно существующий. Если же мы видим дым и заключаем отсюда, что где-то должен быть и огонь, то в таком случае нам явно дан только дым, а не огонь. Если же мы узнаем о чем-то от других людей, то объект, о котором мы что-то узнали, в еще меньшей степени дан нам. Если нам сообщают, что за углом горит огонь, то воспринимаем мы только человека, рас-

сказывающего нам об этом. Мы слышим его слова и понимаем их значение, однако сам факт горящего огня нам не дан.

Если мы представляем себе лицо друга и актуализируем наше знание о нем, то это лицо не дано нам. Оно лишь представлено. Мы имеем ясное сознание того, что объект, который мы себе представляем, в действительности не находится перед нами.

Противопоставив восприятие другим формам ознакомления, таким, как умозаключение, информированность или обыкновенное представление, мы, тем самым, лучше выяснили сущность первой особенности восприятия: самоосуществляющейся данности объекта.

Вторая особенность восприятия, которую мы можем назвать оплодотворяющим контактом между объектом и нашим сознанием, становится очевидной, если мы сравним восприятие с представлением. Объект, данный нам в представлении, не сообщает сознанию никакого нового знания. Объект раскрывается не сам. Здесь наблюдается другой род контакта между объектом и сознанием — объект не обращается ко мне, не обогащает меня. Я не узнаю ничего нового, а лишь актуализирую специфическим, интуитивным образом мое знание об объекте.

По всей видимости, плодотворный контакт с объектом есть та особенность, которая отличает все формы ознакомления от всех форм актуализации

знания об объекте. В результате умозаключения мы также узнаем что-то новое. Мы принимаем к сведению факт и, таким образом, обогащаемся за счет объекта. Нечто похожее наблюдается и тогда, когда мы узнаем что-либо от других. Тем не менее, мы видим, что плодотворный контакт восприятия отличается от контакта всех прочих форм ознакомления, поскольку он является непосредственным и объект сам обращается к нам, открывается нашему сознанию без посредников. Эта непосредственность придает обогащающему нас контакту совершенно уникальный характер. Так как объект или факт сам обращается к нашему сознанию и порождает знание в нашем интеллекте, такое оплодотворение необычайно полно и интимно. Таким образом, оплодотворяющий контакт по причине своей непосредственности является второй характерной особенностью восприятия, хотя он свойствен — в ином виде — и другим формам ознакомления.

Третья черта восприятия — его интуитивный характер — ярче всего проявляется при сравнении восприятия с актом выражения мнения. В любом декларативном предложении мы точным образом формулируем то или иное положение вещей. Кроме того, с помощью субъективного понятия и предиката мы выражаем отношение к определенным объектам. Но сами эти объекты не даны нам. Мы только формальным образом ссылаемся на них. Мы не воспринимаем их, а подразумеваем.

В первой главе мы говорили об отличии ознакомления от утверждения или суждения в строгом

смысле. Мы подчеркивали, что при ознакомлении объект тем или иным образом дан нам, пусть не всегда и непосредственно, — в то время, как в акте суждения утверждаемый факт вообще не дан нам. Мы, так сказать, устанавливаем его. Мы утверждаем его через суждение. Утверждение включает в себя акт мнения. При этом различные части, члены факта, мы обозначаем словами.

Нам важен теперь этот акт составления мнения постольку, поскольку он служит примером отсутствия интуиции. Читая лекцию, мы относим каждое сказанное нами слово к определенному объекту, выражая таким образом свое мнение. Хотя мы в высшей степени точно и рационально ссылаемся на него, объект этот не раскрывает свою сущность. Мы касаемся его посредством понятий и при этом очень точно описываем. Если мы теперь сравним ситуацию, наблюдаемую при составлении мнения, с самораскрытием объекта, то ясно усвоим существо интуитивной данности. Думая о друге, мы часто пытаемся представить себе его лицо, — мы делаем это, чтобы вступить в интуитивный контакт, добиться более тесного, более интимного соприкосновения с его индивидуальностью, чем это имеет место при обыкновенном составлении мнения, когда мы лишь направляем на него нашу мысль. По сравнению с последним, представление имеет явно интуитивный характер, хотя и составление мнения обладает своими преимуществами, поскольку оно специфичнее и точнее.

Интуитивный характер восприятия выражен несравненно глубже интуитивного характера представления. Однако оппозиция представления и мнения помогает нам лучше понять интуитивный характер восприятия — увидеть тот факт, что этот признак представлен в восприятии в своем высшем проявлении. Представление и воображение разделяют этот признак с восприятием, но в них он менее отчетлив, — в то время как контакт с объектом, наблюдаемый при составлении мнения, вообще неинтуитивен по своей сути. Однако интуитивного характера лишено не только мнение, но и умозаключение. Познаваемый путем логического вывода объект открывается моему сознанию опосредованно. Сравним знание о пожаре, который мы наблюдаем непосредственно, с тем знанием, которое мы получаем, слыша сирены пожарных машин. Только в первом случае объект, реальный пожар, открывается нашему сознанию в своей сущности.

После этого краткого рассмотрения существа восприятия мы можем перейти к теме этой главы: к двум основным сферам познания. Для этого необходимо различать два совершенных качества восприятия. Первое состоит в том, что восприятие является самым непосредственным и совершенным способом ознакомления с действительностью. Существование чего-либо открывается моему сознанию самым прямым образом, когда я воспринимаю его. Самоосуществляющаяся данность объекта информирует меня о его наличном бытии и

о его сущности самым непосредственным способом.* В этом отношении восприятие занимает привилегированное место среди всех форм ознакомления.

Это преимущество восприятия связано с духовным присвоением объекта. Оно связано также со знанием, порождаемым в нашем сознании восприятием. Оно относится к понятийной сфере, которая как мы уже видели, включает в себя как ознакомление, так и знание.

Восприятие однако имеет еще одно совершенное качество. Оно как таковое является теснейшим контактом с объектом. Даже после того как я полностью познал объект, так что восприятие ничего не может добавить к моему знанию, тем не менее мое схватывание объекта в его непосредственном присутствии, соприкосновение моего сознания с ним и возникающее при этом уникальное духовное обладание продолжает сохранять некую интимность, имеющую независимую ценность. По-

* Само собой разумеется, это не означает, что самое первое восприятие объекта достаточно для того, чтобы мы могли составить представление о всей его природе. Как мы видели ранее, во многих случаях помочь нам разобраться в той или иной структуре может только сложное исследование. И все же восприятие играет в этом процессе исследования ведущую роль.

знание как таковое представляет собой особую форму интеллектуального единения с объектом.

Наша задача показать в этой главе, что такое объединение имеет два различных измерения. Первое из них — это совершенствование собственно познания, второе — интимный, реальный контакт, самое непосредственное и полное обладание объектом. Наш интеллект прикасается к нему и оказывается “лицом к лицу” с ним.

Первое измерение нашего “единения” открывается в присвоении объекта. Это происходит при ознакомлении с чем-либо и продолжает иметь место в нашем знании, как актуальном, так и надактуальном. Первое совершенное качество восприятия заключается в том, что восприятие является привилегированным источником ознакомления и, тем самым, присвоением знания. Это качество относится к тому, что мы назвали понятийной сферой восприятия.

Второе измерение единения с объектом открывает еще одно совершенное качество восприятия. Даже после того как ознакомление с чем-либо завершено и совершенное знание достигнуто, продолжающееся восприятие объекта имеет своим следствием особое, интимное и непосредственное единение с реальным объектом. В противоположность этому, обыкновенное надактуальное знание продолжает существовать даже тогда, когда сам предмет непосредственно уже не предстает перед сознанием.

Даже самое совершенное знание не смогло бы заменить эту особую сторону контакта и единения с объектом, открывающуюся при восприятии — это пребывание рядом с объектом, ставшее возможным в результате восприятия.

В этом пребывании рядом с ним нас больше не интересует вопрос: каков он? или ответ на этот вопрос: он таков. Нас занимает исключительно единение с ним, единение “лицом к лицу”. Восприятие обеспечивает нам его наряду с возможностью получить знание об объекте.

Это второе совершенное качество восприятия относится к другой, а именно к созерцательной сфере, к духовному “обручению” с объектом.

Итак, существует два вида интеллектуального контакта с объектом. Первый имеет свою кульминацию в знании об объекте, второй — в интеллектуальном “обручении” с непосредственно присутствующим объектом. Следовательно, познание, в широком смысле слова, имеет два измерения, представлено двумя видами духовного обладания бытием: по этим двум направлениям и происходит движение нашего интеллекта. Восприятие — это основа того и другого. Для стремящегося к обладанию познания оно — исходная точка. Для интеллектуального “обручения” — завершающая стадия.

Поэтому восприятие имеет два совершенно различных качества, две сильные стороны. Во-первых, оно обладает способностью инициировать в человеке познание воспринимаемого объекта и при этом

имеет своим следствием совершенно особую форму духовного обладания объектом — знание. Во-вторых, в самом восприятии как таковом, после того как завершилось раскрытие объекта, заключен интимный, живой контакт с объектом, совершенно статическое обладание, которое не может быть заменено никаким другим отношением к объекту.

Несмотря на большое различие между понятийной сферой и созерцательной, и та и другая тесно связаны. Знание играет важную роль в созерцательном обладании объектом. Чем совершеннее наше познание объекта, чем больше мы о нем знаем, тем интимнее будет наше интеллектуальное “обручение” с непосредственно присутствующим в восприятии объектом. Когда мы, к примеру, слушаем симфонию, то наше единение с этим непосредственно данным предметом — хотя его и не может заменить самое совершенное знание — будет тем полнее, чем лучше мы знаем эту симфонию. Поэтому для идеального контемплативного (kontemplative) контакта* “лицом к лицу” необходимо, чтобы мы уже имели законченное знание об объекте. Совершенное ин-

* Слово *kontemplative* не имеет однозначного эквивалента в русском языке. Когда автор говорит о “контемплативном контакте”, — речь идет о контакте с объектом с помощью интеллектуальной интуиции (прим.ред.)

теллектуальное единение требует предварительного совершенного понятийного контакта.

Это созерцательное пребывание рядом с предметом, самое непосредственное и полное обладание им, точно так же как знание в противоположность ознакомлению, — имеет статический характер. Тем не менее, оно существенно отличается от статического знания, которое мы отделили от ознакомления во второй главе. Созерцательное “обручение” отличается как от ознакомления, так и от знания, поскольку оно уже не связано с понятийной сферой, которая нассквозь определяет последние.

Здесь речь идет о трех различных вещах: о контемплативном обладании, о статистическом знании и о динамическом ознакомлении с чем-либо. Контемплативное обладание похоже на знание тем, что и то и другое имеют статический характер. С ознакомлением оно совпадает в том, что также является актуальным и совершенно сознательным. Но своей темой такое обладание радикально отличается как от статического знания, так и от ознакомления. В то время как статическое знание и динамическое ознакомление определяются понятийной темой, в контемплативном обладании доминирует тема интеллектуального “обручения” с объектом.

Мы должны однако подчеркнуть, что в нашем когнитивном контакте с сущим созерцание играет роль только по отношению к определенным объектам.

Если мы хотим ознакомиться с каким-нибудь практическим объектом — например, механиз-

мом — для того чтобы использовать его по назначению, то в этом случае мы заинтересованы лишь в его познании, а не в интеллектуальном единении с ним, которое может обеспечить только воспринимающая интуиция. При этом, мы имеем в виду нечто иное, когда говорим, что наши прагматические интересы накладывают ограничение на наше познание объекта. Здесь идет речь о том, что при изучении устройства машины для нас важен только понятийный контакт, ведущий к конкретному знанию, а не тот, который имеет место в полном контемплативном обладании. С другой стороны, если мы рассматриваем произведение искусства, то желаемый духовный контакт с объектом заключается не просто в знании о нем, а в полном обладании им в его живом присутствии. Только этот когнитивный контакт, являющийся условием нашего наслаждения произведением искусства, и допускает обручение с раскрывающимся перед нами объектом в познании и через него. В этих случаях ознакомление имеет единственный смысл: сделать возможным полное обладание и вытекающее из него наслаждение объектом.* Не все возможные объекты познания являются также и объектами созерцательного обладания. Контемплативная сфера может включать в себя людей — в том числе и исторические личности — или все объекты, обладающие ка-

* Ср. августиновское *fruit* в противоположность *uti*.

чественной ценностью — такие, например, как великие произведения искусства, прекрасные ландшафты или любимые цветы. Кроме того, она может относиться ко многим объектам, которые в силу своей всеобщей значимости находятся в фокусе философии. Нет нужды говорить, что контемплативная тема имеет свою кульминацию в религиозной сфере.

Ознакомление и знание более тесно связаны с убежденностью и утверждением, чем созерцательное обладание, поскольку понятийная тема имеет отношение к этим последним, хотя и в совершенно другом аспекте. Убеждение и затем суждение органически следуют за ознакомлением и знанием: им не требуется созерцательного обладания объектом. Данное в контемплативном обладании превосходит данное в убеждении и суждении. Интерес понятийного, заключающийся в том, *каково оно*, является основанием спонтанного: *оно таково*, принадлежащего убежденности суждению. И то и другое являются ответами, которые мы сами даем. В противоположность этому, в контемплативном обладании тема, которую можно выразить вопросом “каково оно?” отодвигается на задний план. “Оно таково” уже не имеет больше характера ответа на вопрос “какова эта вещь?”

Созерцательная тема, которая как таковая не связана с суждением и убеждением, представляет собой некий новый вид отношения к объекту. Я воспринимаю раскрытие его ценности начиная с первой стадии, когда ценность объекта, ярко сияя, проникает в мое сознание, — проходя ту стадию, на

которой ценность трогает или волнует меня, и заканчивая эмоциональным ответом. Поэтому кульминацией этой темы является августиновское *fruit*, наслаждение раскрывшейся ценностью.

Нужно вспомнить, что мы так подробно рассматриваем восприятие для того, чтобы выяснить сущность контемплативной темы в познании. Обсуждение совершенной данности непосредственного присутствия объекта в восприятии помогло нам выделить эту тему. Однако было бы неверно ограничивать созерцание только восприятием. Та же самая тема присутствует и во многих других познавательных актах, хотя и не с такой полнотой. Мы уже упоминали о желании установить более интимный контакт с близким человеком, представляя себе его лицо. Подобное желание явно не определяется понятийной темой, так как мы не стремимся в этом случае расширить наше знание этого человека, да и воображение не добавило бы к нашему знанию ничего нового. Мы желаем лишь сделать более глубоким контакт с любимым человеком в созерцательной сфере. Разумеется, такой мысленный образ — в сравнении с восприятием близкого человека, с пребыванием в реальной близости, с созерцанием его “лицом к лицу” — является весьма скупым воплощением нашей темы.

Однако между простым представлением и созерцанием лицом к лицу существует много промежуточных степеней реализации контемплативной темы.

Подлинные воспоминания о пережитом вместе с близким человеком, духовное возвращение к преж-

ним переживаниям представляет собой гораздо более интимное когнитивное единение с ним, чем простое воображение. То же самое касается прекрасного ландшафта или любимой страны. Представляя себе мысленно ландшафт, мы тем самым стремимся к контемплативному обладанию, к соприкосновению с ним, которое в полной мере может обеспечить лишь восприятие. Более высокая степень созерцательного обладания имеет место тогда, когда мы представляем себе нашу бывшую жизнь в этой стране или стараемся оживить воспоминания о виденной некогда местности.

Подняться на еще более высокую ступень обладания мы можем в том случае, если всей душой погрузимся в индивидуальность близкого человека или в атмосферу любимой страны. Конечно, успех такого погружения, установление интимного контакта с объектом зависит не только от нас самих. Такой контакт содержит в себе элемент благодати. Погружение всей душой, всеми помыслами в личность любимого человека или в атмосферу дорогой нам страны может и не состояться. Если же оно удалось, то мы наблюдаем более глубокое воплощение созерцательной темы, чем в случае чистой игры воображения.

Контемплативная тема познания играет особенно большую роль в религиозной сфере. Здесь мы можем с особой ясностью понять различие между этой темой и понятийной. Если богослов изучает Страсти Христовы для того, чтобы что-то узнать об этом предмете, то его сознание мотивирует понятийная тема. Если же, напротив, он медитирует

прощения может быть в своей непосредственности дана нам интуитивно, хотя носители этой сущности в этот момент могут и не восприниматься нами. Одним словом, представить себе справедливый поступок не означает воспринять его. И этого мысленно представленного акта справедливости достаточно для того, чтобы дать мне возможность вступить в интуитивный контакт с непосредственно данной необходимой сущностью справедливости.

Интуитивное проникновение в сущности проясняет нам их свойства самым непосредственным образом. В нашем контексте важен тот факт, что рациональная интуиция, в отношении, например, справедливости, является не только реализацией понятийной темы. Она не только является способом выяснения свойств этой сущности и не только позволяет нам проникнуть в необходимые факты, но и дает возможность реализовать по отношению к этой сущности созерцательную тему. А именно, рациональная интуиция обеспечивает нам единение с той или иной сущностью, “брачный контакт” “лицом к лицу”. Подобный контакт с людьми или другими конкретными индивидуальными объектами возможен только в восприятии, однако с сущностями он может иметь место и через рациональную интуицию. Эта последняя дарит нам созерцательное обладание сущностью и реализует контемплативную тему. Здесь требуется, чтобы мы не были всецело поглощены эпистемологическим процессом, совершенно захвачены понятийной темой, как это, например, случается при проведении философского ана-

лиза. Контемплативная тема может занять достойное место только в том случае, когда мы досконально знаем ту или иную сущность, когда мы глубоко проникли в нее и в значительной степени исчерпали понятийную тему, когда мы при новом углублении в сущность отдыхаем, созерцая ее.

Глава седьмая

ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ВОПРОШАНИЯ И ПОЗНАНИЯ

Исследуя предмет философии, мы уже глубоко проникли в тот способ, каким философия рассматривает свой предмет и ставит свои вопросы. Теперь мы хотим еще обстоятельнее изучить существо философского исследования.

1. Главные темы философского исследования

Во-первых, философия занимается только общезначимыми предметами и направлена почти исключительно на познание априорных фактов. Далее, ее отличительной особенностью является то, что ее метод определяется не только тематичностью познания, но и тематичностью самого предмета. Мы уже рассматривали в третьей главе отличие эпистемологической тематичности от предметной и увидели, что существует наивное ознакомление, при котором

ярко выражена предметная тематичность, а эпистемологическая не имеет места. Однако бывают случаи, когда тематичность познания намного превосходит тематичность предмета. Это мы наблюдаем в большинстве точных наук. Разумеется, не встречается чистого интереса к познанию при одновременном полном отсутствии интереса к предмету, ибо познание по существу своему связано с предметом и не может быть полностью от него независимым, не теряя при этом своего содержания и смысла. Но в некоторых случаях тема познания может быть важнее темы исследуемого предмета. Такая установка характерна для точных наук.

Кто-нибудь может возразить, что прагматический характер некоторых естественных наук, например, прикладной физики, противоречит нашему утверждению о том, что в точных науках тематичность предмета играет меньшую роль, чем тематичность познания: ведь прагматизм означает больший интерес к предмету, нежели к процессу познания.

Это возражение, между тем, основано на непонимании существа прагматического интереса. Предположим, я хочу иметь возможность поднимать неимоверную тяжесть во много сотен тонн и при этом прикладывать незначительную силу. Я углубляюсь в изучение гидравлики и конструирую подъемник, основанный на принципах гидравлики, известных каждому механику, который хотя бы однажды пользовался гидравлическим подъемником. Прагматичен ли мой интерес к законам гидравлики? Несомненно. Связан ли он по этой причине в

какой-либо особой степени с сущностью самого предмета? Действительно ли меня интересует тот таинственный факт, что стоит только незначительно сжать жидкость, как давление, приложенное к небольшой поверхности, распространится на всю жидкость? Сам ли предмет привлекает меня и приглашает погрузиться в него? Конечно, нет. Хотя прагматическая установка точных наук и означает, что тема познания не выдвигается на передний план, но этим еще не гарантируется полная тематичность предмета. В действительности, предмет, к которому испытывают подобный прагматический интерес, рассматривается только как средство достижения чего-либо. Поэтому я интересуюсь не предметом как таковым, его существом, его значением или его ценностью. Напротив, мой интерес связан с целью, средством достижения которой является рассматриваемый предмет. Меня не интересует весь круг проблем гидравлики. Я изучаю ее лишь для того, чтобы осуществить нечто иное, что на самом деле интересует меня, а именно возможность поднимать большие грузы.

Конечно, прагматическая установка резко отличается от установки на действительную эпистемологическую тематичность, поскольку первая мало уделяет внимания познанию как таковому. Однако это не означает, что она увеличивает тематичность предмета. Прагматическая установка противопоставлена эпистемологической антитетически. Только ее тенденция отлична от подхода, который определяется в основном тематичностью познания.

В прагматической установке возможность тематичности предмета подрывается тем фактом, что предмет приобретает характер простого средства. Прагматическая тема связана с достижением чего-либо. Она относится к созданию чего-либо еще несуществующего при помощи мыслительной деятельности. Следовательно, как может быть тематичен предмет, интересующий нас только в связи с той целью, которой мы надеемся достичь с его помощью? Здесь тематична цель, а не средство.

Мы имеем, таким образом, три различные темы, определяющие наше эпистемологическое отношение к предмету. Первая тема — это сам предмет в силу своей ценности; вторая — познание предмета как таковое и только во вторую очередь сам предмет. И, наконец, третья тема — познание предмета как средства достижения намеченной цели. Различие между третьей, прагматической темой, и первой, предметной, намного радикальнее различия между первой и второй, так как обе первые вполне могут сосуществовать. Фактически, это имеет место в подлинном философском познании. Однако третья тема по своему существу “враждебна” первой. Прагматический подход с необходимостью уничтожает тематичность предмета. Но он может сосуществовать с эпистемологической тематичностью, особенно в качестве мотива исследования. Первая тема резко отличается от третьей тем, что тематичность объекта предполагает более или менее явное присутствие ранее упомянутой контемплативной темы,

в то время как прагматическая установка с самого начала исключает эту тему.

В точных науках стремление к знанию превалирует над интересом к предмету; основательность, систематичность и критичность знания о предмете еще сильнее выступают на первый план по сравнению с самим предметом. Вспомним, что в исторической науке и в филологии второстепенные факты исследуются так же тщательно, как и более содержательные.

В философском же вопрошании и познании эпистемологическая и предметная тематичности полностью сбалансированы. Несмотря на напряженную тематичность познания, далеко превосходящую подобную же тематичность во всех остальных науках, предмет в философии даже несколько превосходит в тематичности и само познание.

Общезначимые предметы, которыми единственно и занимается философия, находятся перед духовным взором философски настроенного и познающего человека во всей своей онтологической важности. Они означают для него больше, чем простые предметы исследования. Отсюда та характерная для философского познания торжественность, благоговейность. Оно по своей сути не может быть таким же нейтральным, как научное познание.

С этим связан еще один характерный признак философской эпистемологической установки. В то время как в научном познании преобладает исключительно понятийная тема, — в философии играет

решающую роль и тема познавательного единения с объектом. Философское исследование направлено не только на приобретение критического теоретического знания и глубоких конкретных познаний, но и, кроме того, оно реализует созерцательное обладание объектом, некий род “обручения” с ним, беспрепятственное, умиротворенное владение им. Естественно, такое обладание имеет значительные градации в зависимости от смысловой насыщенности предметов познания. Роль этой “темы обручения” возрастает по мере того, как рафинируется форма отражения Божественного в объекте. Философская тоска, *eros*, имеет своей целью не только интеллектуальное обладание, например, нравственными ценностями, которое выражается в ясном и глубоком знании сущностных фактов, в глубоком и основательном знании этих ценностей. Одновременно она хочет разрешиться в духовном “обручении” с этим миром, которое выражается в контемплативном обладании, в созерцании последнего. Это связано с тем, что философия постигает любой предмет в его отношении к смысловому фокусу действительности, рассматривает его в функциональном назначении — отражать Божественное. Ее познающая мысль не растекается вширь, философия не проходит шаг за шагом мир сущего в его, так сказать, “плоском” измерении — при исследовании любого объекта она сразу погружается в глубину. Она ищет путь, ведущий из сферы любого объекта к абсолюту, к первопричине, к первоисточнику всего сущего. Это находит свое выражение в ее вопросе о *существовании*

объектов: в чем сущность пространства и времени? в чем сущность верности, целомудрия? в чем сущность красоты, человека? В конституирующем ее установку *θαυμάζειν* — удивлении сущему заключено созерцание объекта *sub specie aeternitatis* или в аспекте его внутренней способности служить отражением Божественного.

Нечто аналогичное имеет место и в научном познании, однако там оно находится вне сферы соответствующей науки и ее поля зрения. И физик может созерцать таинственный мир энергий, а историк — какую-нибудь культурную эпоху или своеобразие какой-либо великой исторической личности. Но такое отношение к предмету исследования будет выходить за пределы собственно научной установки. Оно является вненаучным в том смысле, что либо свойственно философии, либо подпадает под категорию живого контакта с бытием. В философии же стремление к контемплативному познавательному единению является ее собственной установкой. Это стремление пронизывает весь эпистемологический философский процесс и придает ему столь характерную для философии торжественность и взволнованность.

То прикосновение к истине, к которому стремится философия, имеет поэтому иную природу. Философски настроенный человек в конечном счете жаждет созерцания истины. Этим философское познание в корне отличается от любого другого вида познания, при котором предмет, будучи познан, тут же “устраняется”. Оно резко контрастирует с той

эпистемологической установкой, для которой познание в определенной степени является “завоеванием” сущего, когда человек думает, что занимает по отношению к объекту господствующую позицию благодаря тому, что познал и “увидел его насквозь”. Такая неуважительная эпистемологическая позиция, которая заведомо мешает проникновению в сущность объекта и основана на чистом заблуждении относительно мнимой способности видеть вещи “насквозь”, естественно, несовместима с серьезными намерениями и прочих наук. Более того, она представляет крайнюю антитезу философской установке. Последняя не связана с поиском господствующего положения по отношению к объекту, который стремится познать. Она заключается в том, что человек рассматривает этот объект как своего “партнера”, с которым хочет вступить во взаимоотношения. Он хочет познать объект не для того, чтобы “устранить” его как побежденного, а чтобы глубже и реальнее приобщиться к нему. Поэтому для настроенного таким образом исследователя давно известные истины не устаревают — не устаревают даже в том смысле, в каком это имеет место в остальных науках. Он не довольствуется тем обыкновенным контактом с предметом, что представляют собой конкретное и абстрактное знание, — он стремится к духовному единению с ним, реализуемому посредством контемплативного обладания. Для такой установки предмет никогда не является неактуальным даже тогда, когда она служит идеалистическому познавательному процессу.

Таким образом, для философского познания, с его подчиненностью миру общезначимых объектов, характерна тройкая тематичность: во-первых, высшая и чистейшая тематичность познания в понятийном смысле, во-вторых, абсолютная тематичность объекта и, в-третьих, тематичность познающего объединения с предметом.

2. Глубина философского познания сущностей и его депрагматизация

Философское исследование стремится проникнуть в более глубокие слои предмета, нежели все остальные науки. Предположим, что все вопросы и проблемы других наук разрешены. Этот факт все равно несколько бы не затрагивал тот глубокий уровень бытия, который исследует философия.

Это глубокое различие вызвано отличием философской установки от установки других наук, а также различием исследуемых в том и другом случае предметов.

Мы уже видели, что свойства *объекта* в любом случае определяют различие между априорным и эмпирическим познанием. Априорное познание возможно лишь по отношению к предметам, обладающим необходимой, в высшей степени интеллибельной сущностью. Кроме того, мы видели, что даже среди объектов, имеющих необходимую интел-

лигибельную сущность, не каждый связанный с ними факт может быть априорно доступен. Хороший пример этого представляет собой такой предмет, как радость. Она обладает необходимой и интеллигибельной сущностью. Поэтому мы в состоянии с абсолютной достоверностью постигать заключающиеся в этой сущности факты. Мы можем понять, что она является интенциональным переживанием, условием которого должно быть знание об объекте и его важности. Мы также понимаем, что предметом радости может являться какая-либо ценность, объективное благо для личности или, напротив, что-то субъективно удовлетворяющее. Другие факты, касающиеся радости: например, ее влияние на физическое самочувствие человека — недоступны априорному познанию.

Также и сам человек имеет необходимую и интеллигибельную сущность и поэтому является важнейшим объектом априорного познания. С другой стороны, многие факты, связанные с человеком, ни в коей мере не могут заключаться в интеллигибельной сущности его личности. Следовательно, они не могут быть непосредственно, интуитивно познаны. Они требуют эмпирических наблюдений и исследований. Все факты, относящиеся к физиологии человека, а также все психофизические и многие психологические факты принадлежат к этой эмпирической и неинтеллигибельной категории.

Поэтому для априорного познания необходимы две вещи: объект, на который оно направлено, должен обладать необходимой и интеллигибельной

сущностью; факт, который это познание обнаруживает, должен быть интеллигибельно и сущностно связан с этой структурой. Напротив, эмпирическое познание имеет своим предметом все объекты морфологических единств, а также все те "непроницаемые" факты, которые могут относиться и к объектам с необходимой структурой. Другими словами: что касается фактов, мы отличаем объекты априорного познания от объектов эмпирического. В случае же реальных объектов и субстанций один и тот же предмет может, с одной стороны, обнаруживать интеллигибельную сущность и основанные на ней необходимые факты, а с другой — непроницаемую структуру, требующую эмпирического исследования. Поэтому случается, и довольно часто, что одна и та же субстанция исследуется как априорными, так и эмпирическими методами. Так, например, человека исследует как сугубо философская, так и экспериментальная психология.

В широком смысле мы можем сказать: оба типа исследований имеют своим объектом человека и поэтому имеют "один и тот же" предмет. Если же быть более точным, то это неверно. Реальный и непосредственный предмет априорного познания всегда отличен от непосредственного предмета эмпирического исследования.

Также отличны друг от друга и результаты этих двух типов познания. Добытые с помощью интуитивного познания сущностей вечные истины, эти ясные факты никогда не могли бы стать результатом эмпирического исследования. С другой стороны,

эмпирические результаты нельзя получить с помощью априорного познания.

Все то, что касается различия между предметами априорного и эмпирического познания, верно и в отношении предметов философии и остальных наук. Во многих, но не во всех случаях различие между философскими и научными результатами в точности соответствует различие между априорным и эмпирическим предметом. Как мы уже видели ранее, для того, чтобы некоторый объект мог стать предметом философского исследования, он должен иметь еще и другие признаки, а не только интеллигибельную и необходимую сущность. Не каждый априорный факт является объектом философии. Тот факт, что $2+2=4$, несомненно априорен. Однако ему недостает значимости, он не имеет того центрального значения, которое должно быть присуще любому философскому объекту.

Далее выяснилось, что сущность числа как такового является сугубо философской темой, хотя конкретные числа и их комбинации не входят в компетенцию философии, поскольку значение их не является центральным. Теперь нам следует принять во внимание следующее: когда философия изучает сущность числа, то относящиеся к этой сущности факты в корне отличаются от тех, которыми занимается математика, исследующая конкретные числа и их отношения. Философия ставит иные вопросы и получает иные результаты. Она, очевидно, желает знать нечто другое, чем то, что может предложить ей математика, когда, например, спрашивает: что

такое число? какого рода сущностью оно является? в чем заключается его связь с реальным миром? В чем состоит различие между онтологическим единством и единством числовым? В чем разница между числом и онтологической “акциденцией” количества?

Непосредственный предмет философии отличается от предмета других наук даже тогда, когда оба предмета тесно соприкасаются, относясь к одному и тому же объекту, который мы изучаем в том и другом случаях с разных точек зрения. Это различие в непосредственном предмете всегда нужно иметь в виду. Тогда нам будет легче понять то, что различие в глубинном измерении между философией и другими науками основано на том, что философия интересуется объектами с необходимой сущностью лишь постольку, поскольку в них необходимым и интеллигибельным образом заключены необходимые и интеллигибельные факты, а также потому, что эти факты общезначимы и связаны со всем сущим как таковым.

Философствуя, наш дух поднимается на совершенно новую ступень сознания и занимает такую позицию, для которой не имеет никакого значения любая актуальность, в то время как все прочее знание представляет собой движение “между” объектами. Философская постановка вопроса — это рассмотрение вещей как бы в свете абсолютного. Поэтому философия смотрит на вещи не только с полностью депрагматизированной и деактуализированной точки зрения, но и с позиции, которая

обусловлена главной темой — темой объекта и объектной сферы.

Большинство наук изучают свой предмет с точки зрения, которая не продиктована основополагающей темой объектной сферы. Физика и химия дают другой интеллектуальный разрез материального мира. Хотя последний и не является деформацией сущего, поскольку осуществляется *cum fundamento in re* (на реальных основаниях), тем не менее, он ведет к сужению нашего представления о бытии, будучи всего лишь его фрагментом. Также и историческая наука рассматривает мир под определенным углом зрения, на основании фактического следования и взаимосвязи событий. Она не интересуется сущностью героев или святых, а лишь конкретным фактическим явлением этих фигур на исторической сцене, внешним ходом их жизни, их влиянием на события и т. д. Ее не интересуют законы природы, приведшие к гибели Геркуланума и Помпей — ей интересен лишь факт и его историческое значение.

Характерным для философской установки является то, что ее точка зрения, как и других наук, не только имеет *fundamentum in re*, но и определяется главной темой — темой объекта и объектной сферы. Ибо фактические темы, на которые ориентируется наше познание, находятся не в одной плоскости, не равнозначны, а представляют собой иерархическую структуру, ранг отдельных элементов которой зависит от их отношения к смысловой оси объекта.

Я могу рассматривать какую-нибудь местность с разных позиций: с геологической, зоологической, ботанической, исторической, военной и т. д. Все они, несомненно, не являются чисто произвольными. Даже если отвлечься от качественного различия этих точек зрения, различия в их объективности, связанного с тем, что одни из них являются теоретико-познавательными, а другие прагматически обусловлены; то и в этом случае не все темы, на которые ориентируются чисто эпистемологические подходы, будут занимать один и тот же уровень в иерархии. Ибо главная и побочная темы даны нам в объекте заранее, объективно, независимо от нашего теоретико-познавательного интереса к объекту. Так, например, военная и хозяйственная точки зрения уже по одной своей прагматической природе гораздо дальше отстоят от объективной главной темы. Но из двух этих позиций хозяйственная несравненно объективнее — менее произвольна, не столь чужда сущности объекта. Практические потребности, которым она служит, несравненно более классичны, чем потребности военной точки зрения. Хозяйственная ближе смыслу объекта, чем точка зрения стратегов. Хотя и в рамках теоретико-познавательного подхода ботаническая, например, ближе объективной теме ландшафта, чем историческая.

Или возьмем литературное произведение: его можно рассматривать с эстетической точки зрения, с исторической, а также с точки зрения содержащейся в нем морали. Совершенно очевидно, что

основная тема объекта диктует нам именно эстетическую точку зрения.

Сужение взгляда на объект, проистекающее из его рассмотрения с определенной позиции, может иметь совершенно разный характер в зависимости от того, ориентирована она на главную или побочную тему предмета. Обращение к объекту с главной точки зрения, со стороны его сущности, не ведет к настоящей односторонности взгляда. Конечно, можно возразить, что, строго говоря, каждая новая точка зрения меняет предмет рассмотрения. Исторический взгляд на произведение искусства связан с его происхождением, с влияниями, которые испытал художник, с его субъективными намерениями и т. д. Эстетический взгляд направлен на сущность самого произведения, на его ценность и т. д. Все эти различные предметы познания принадлежат одной предметной сфере, они взаимосвязаны по существу, и один из них является центром и носителем остальных. Если мы в процессе познания выпустим из виду акцидентный элемент предмета или акцидентный элемент всей предметной сферы, то это может привести к образованию нового предмета познания в строгом смысле слова, что не нарушит того объективного контекста, в который он входит. Итак, остается в силе наше утверждение о том, что значение различных возможных теоретико-познавательных точек зрения может и должно соответствовать объективному значению темы, лежащей в их основе.

Для философского подхода характерно то, что философ не только преследует основную тему в рамках данного предмета и поэтому интересуется только общезначимым, но и постоянно ищет эту тему в том или ином объекте познания. Поэтому философское познание в наименьшей степени фрагментарно, односторонне или прагматично. Оно самым непосредственным образом определяется целостной структурой предмета — и исключительно ею одной, поскольку оно всегда направлено на его сущность.

Философская эпистемологическая позиция свободна не только от прагматических интересов, но и от односторонности и ограничений, которые накладывает тема, если она не является существенной и центральной для данного объекта. Та же характерная черта философии является следствием ее интеллектуального положения по отношению к предмету. Философия дистанцируется от актуального, тогда как естественные науки находятся в постоянном движении “между” многочисленными конкретными объектами. Такое положение философии совершенно не означает, что ее познание отделено от живого контакта с предметом. Напротив, дистанция дает нам возможность приблизиться к предмету самым непосредственным, определяемым главной темой способом. Это означает, что даже своей постановкой вопроса философия целиком устремлена к главной теме предмета.

Философия включает в себя удивление предмету. Философствуя, мы совершенно особым образом

“пробуждаемся”. Приступая к философскому исследованию мира, мы с удивлением взираем на него, вместо того, чтобы принимать его как само собой разумеющуюся данность. Мы эмансипируемся от вовлеченности в конкретную ситуацию и как бы отходим от мира на некоторую дистанцию. Мы больше не движемся между вещами, а как бы располагаемся на оси истины. Теперь наша позиция свободна от любого предубеждения, чуждого объективному значению и сущности объекта, мы больше не захвачены водоворотом актуального. С этой позиции мы совершенно прагматически смотрим на объект и принимаем его таким, каков он есть сам по себе.

Но философская позиция является полной противоположностью такому “дистанцированию” от предмета, при котором человек увязает в абстрактных понятиях, вместо того чтобы погрузиться в экзистенциальное содержание действительности. Такая “понятийная” установка, несмотря на то, что она свойственна многим философам, совершенно чужда духу и смыслу философии.

Истинная, настоящая философия требует, как мы скоро увидим, непрерывного, интимнейшего контакта с действительностью, со всеми объектами, доступными философскому исследованию. Этим мы хотим сказать только то, что дистанция по отношению к предмету, входящему в философскую компетенцию, есть полная противоположность слепому высокомерию некоторых философов, пренебрегающих любым тесным контактом с исследуемыми объектами и довольствующимся лишь перебиранием

понятий. Такой сорт дистанцирования хотя и достаточен для того, чтобы прагматически смотреть на предмет, но совершенно бесполезен философии. Он может лишь убить ее. Бесконечно кружиться в сфере давно определенных и известных понятий значит отказаться от животворной, творческой связи нашего духа с преисполненным тайн, неисчерпаемым, грандиозным миром.

Философская позиция в своей депрагматизированной объективности противоположна также установке, при которой человек рассматривает предмет снаружи, незаинтересованно или нейтрально. Эта так называемая “лабораторная установка”, при которой объект как бы кладут на тарелку и рассматривают из чисто познавательного любопытства, совершенно несовместима с тематизированием предмета, свойственным истинной философии. Философия не в состоянии выработать в себе тот “нейтралитет” по отношению к объекту познания, который характеризует точные науки, так как в философии эпистемологическая тематичность не может иметь преобладающего значения по сравнению с тематичностью предмета.

Философ способен радоваться более глубокому и интимному контакту с объектом благодаря особому типу дистанцирования и своей свободе от актуального. Как бы парадоксально это не казалось, дистанцирование, в этом смысле, служит более тесному контакту. Располагаясь на оси истины, взволнованно и благоговейно удивляясь, рассматривая в свете этой истины предмет, философ освобождает себя от всех препятствий, мешающих сознанию

прислушаться к голосу бытия, а предмету — открыться во всей своей таинственной полноте и бездонности. Благодаря этой свободе, отбрасыванию всех не обусловленных самим предметом интересов, философ оказывается в такой непосредственной близости от предмета, о которой не приходилось и говорить, пока философ находился в плену актуального. Непосредственная близость к предмету придает ему своего рода необыкновенную “актуальность”. Он сияет нам поразительным светом — как возлюбленная влюбленному.

Вселенная торжественна, таинственна и глубока. Центральные объекты философии также обладают этой глубиной. Когда мы рвем пути нашей вовлеченности в случайные ситуации, выходим из сферы практических интересов, окутывающих объекты, мы готовы к восприятию их подлинной глубины. Мы ни в коем случае при этом не переходим в сферу нейтральной объективности, что свойственна точным наукам. Адекватная в отношении точных наук нейтральность неадекватна в отношении философии, мы можем даже сказать — смертельна. Глубинное измерение философского предмета предполагает глубокое, почтительное удивление. Это измерение открывается только при такой установке.

Бросим еще один взгляд на философское дистанцирование. Мы должны различать два вида “близости” к объекту. С одной стороны, мы приближаемся к объектам в том случае, когда движемся между ними, вовлечены в их контекст, подходим к ним с прагматической точки зрения. Во втором случае

определенные объекты могут быть приближены к нам в результате экзистенциального контакта с ними, происходящего в глубине нашего духовного существа. Философское дистанцирование противоположно первому, а не второму виду близости к предмету.

Первый вид близости к объектам касается тех из них, которые имеют практическое значение в нашей жизни. Вода, которой мы умываемся, полотенце, которым мы вытираемся, кастрюля, в которой мы варим себе пищу, стакан, из которого пьем, такси, на котором ездим, — все эти объекты близки нам в первом смысле. Мы подходим к ним с наивно-прагматической точки зрения и принимаем как нечто само собой разумеющееся. В их привычности для нас есть что-то от интимности, но она является не следствием основательного тематического познания, а результатом их частого использования. Такие объекты слишком близки нам, слишком привычны, чтобы мы могли заинтересоваться ими, задаться вопросом о их сущности — тем более, удивиться им. Это слишком привычное знакомство с некоторыми вещами, когда мы относимся к ним как к чему-то само собой разумеющемуся, не ограничивается лишь сферой предметов обихода. Ритмические фазы луны, времена года, смена дня и ночи, усеянное звездами небо — все это мы рассматриваем в обычном ходе повседневной жизни как само собой разумеющиеся данности. Даже к жизни и смерти — к этим величайшим таинствам вселенной — мы относимся как к рутинным событиям. Мы не удивляемся двум этим основополага-

ющим факторам существования — “откуда” и “куда” — а лишь принимаем их как таковые обычным: “Это происходит каждый день”.

Не вызывающая вопросов привычность объекта касается и существования людей, играющих ту или иную роль в нашей жизни, например, лиц, с которыми мы сталкиваемся в обществе, коллег по службе, братьев по призванию, почтальонов, молочницы, железнодорожных кассиров, полицейских. Наше сознание по отношению к ним еще дремлет. Мы не отошли от них на дистанцию, необходимую для всякого систематического познания, как научного, так и философского. Этот род близости имеет характер слепой привычки.

Второй вид близости к объектам совершенно отличен от первого. Он связан с экзистенциальным контактом нашего духовного существа, дарованным нам в каждом глубоком переживании: например, когда что-то в природе или искусстве открывает нам их красоту и глубоко волнует нас, или когда мы до глубины души тронуты какими-нибудь поступками великой личности, обнаруживающими, например, необыкновенное великодушие или горячую любовь к ближним, — или когда мы находимся под впечатлением духовной силы и интеллектуальной пронзительности, например, диалогов Платона или исповеди Августина, — либо когда перед нами во всей своей красоте раскрывается личность любимого человека и наши души преисполняет взаимная любовь.

Во всех этих случаях мы постигаем предмет с особой ясностью. Он делается освещенным, и мы

как бы выныриваем из серой повседневной рутины, из привычного, бесцветного течения повседневной жизни. Мы также снимаем с себя прагматическое напряжение, вынуждающее постоянно стремиться к поставленным целям. Мы нарушаем тот ритм, что гонит нас от одного занятия к другому. Разумеется, такое освобождение еще не означает с нашей стороны активного исследования, вопрошания, как это наблюдается при систематическом познании. Здесь еще нет выраженной тематизации познавательного процесса. Конечно, наше пробуждение от глубокого сна, освобождение от рутины отличается от привычного отношения к вещам — однако отличие это особого рода, не отмеченное систематичностью. Любое систематическое, прежде всего философское познание представляет собой полную противоположность слепой привычке. Упомянутое нами “пробуждение” не является той же антитезой — оно лишь означает свежесть непосредственного переживания. Оно связано с полной тематичностью предмета как такового в той степени, в какой он открывается своей необычной стороной. Такой индивидуальный, живой экзистенциальный контакт с объектом является прямой противоположностью установки, для которой характерно привычное отношение к объекту. Сам этот экзистенциальный контакт обнаруживает градации по степени интимности и близости к предмету. Для наших целей достаточно лишь отметить отличие этого вида близости от вышеупомянутой слепой привычки.

На рассматриваемое различие мы указывали в третьей главе. Там мы отличали прагматический

подход к предмету от такого, при котором в результате какой-нибудь крайне драматичной ситуации предмет, оказавшись в нее втянутым, становится ярко тематичным. Например, мы ясно видим ценность человеческой жизни, если человек подвергается смертельной опасности. Мы постигаем этот факт вне всяких прагматических установок. Объект обращен к нам во всей своей значительности, в своем экзистенциальном аспекте. Ситуация, в которой он предстает перед нами, не определяется темой познания, потому что главную роль в ней играет драматический призыв действительно вмешаться, и он превалирует над всеми остальными соображениями. Тем не менее, эта драматичная, практическая тема ситуации не мешает адекватному восприятию и глубокому пониманию предмета: обратное наблюдается при прагматическом подходе.

Философская позиция, с которой мы смотрим на вселенную вообще и на конкретные объекты в частности, отличается как от установки на приближение к объекту через живой экзистенциальный контакт с ним, так и от того мнимого ощущения близости, что вызвано слепой привычкой. Это отличие заключается в ее высокой эпистемологической тематичности. Философская позиция предполагает дистанцию по отношению к предмету, а также "деактуализацию". Однако, представляя собой ярко выраженную противоположность слепой привычке, она имеет многочисленные точки соприкосновения с установкой на живой экзистенциальный контакт. Выше мы показали, что философская позиция дает

нам возможность оказаться на оси истины, и что философская близость к объекту имеет корни в иных слоях сознания, нежели живой экзистенциальный контакт. Поэтому здесь идет речь лишь об аналогичной форме близости. И тем не менее, во многих случаях философская близость к объекту предполагает предварительный экзистенциальный контакт с ним.

В этике, эстетике или социальной философии успех, даже сама возможность философского анализа зависит от дофилософского непосредственного контакта с соответствующим предметом. Даже очень одаренный философ, ярко проявивший себя в таких областях, как эпистемология, может оказаться беспомощным в этике или эстетике, если он не имел необходимого непосредственного контакта с предметом. Что может открыть в сфере этики тот, перед кем никогда не открывался мир моральных ценностей во всем их величии и глубине? Как сможет он объяснить метафизический призыв, требования моральных ценностей, если он никогда не испытывал глубоких нравственных переживаний? Для занятия этикой совершенно необходимо иметь дофилософский опыт, достаточный для того, чтобы вступить в контакт с экзистенциальной реальностью моральных ценностей. Этот непосредственный контакт не заменит никакой интеллект.

Точно так же будет неинтересным, да и просто нелепым анализ эстетических проблем, если для выполняющего его философа не играет никакой роли красота природы и прекрасное в искусстве, и он

никогда не имел подлинного, живого, экзистенциального соприкосновения с миром прекрасного. Если его сердце никогда не трогали сокровища природы и искусства, никакой философский дар интуиции, интеллекта, пронизательности не поможет ему понять сущность прекрасного. Все, что он скажет по этому поводу будет напоминать мнение слепого о цвете.

Поэтому в определенных дисциплинах философия предполагает предварительный живой контакт. Кроме того, в самой философской близости мы находим различные элементы, аналогичные экзистенциальной близости. И та и другая близость, например, обладает полной тематичностью предмета. Общим присуща интимность контакта со всем ее качественным содержанием и во всей ее таинственности. И та и другая противоположны слепой привычке. Однако они, как уже было сказано, обусловлены разными слоями сознания. Кроме того, в философском соприкосновении с предметом в полной мере присутствует эпистемологическая тематичность, но она почти отсутствует в наивном, экзистенциальном контакте.

Таким образом, философская дистанция по отношению к предмету познания представляет собой совершенную противоположность всякому привычному восприятию, всяким интеллектуальным играм с предметом, всякой близости к нему, при которой человек уже не в состоянии видеть его во всей целостности. Она ни в коем случае не означает бегства, такого дистанцирования, когда теряется

живой контакт с объектом, с его многозначительным своеобразием, с его атмосферой, и он превращается лишь в занимательный, нейтральный феномен. Это было бы насилием над предметом, произволом в выборе эпистемологического угла зрения, — в то время как философский взгляд и философская дистанция позволяют освободиться от всего произвольного. Они являются условием того, что наше познание будет определяться главной темой объекта.

Но эту отстраненность интеллектуальной позиции, с которой философия рассматривает объект, не следует считать взглядом на вещи извне.

Анализируя априорное познание, мы увидели, что наш интеллект способен познавать объект изнутри только в том случае, когда он обладает интуитивно познаваемой необходимой сущностью. Мы также увидели, что такое познание изнутри является одной из характернейших особенностей философского познания. И это свойственно только ему. Эта ориентация является свидетельством вышеупомянутого глубинного измерения философского вопрошания и познания. Философия не только хочет проникнуть в более глубокие слои объекта, в сущность предмета, но и выбирает совершенно особый способ проникновения: *intus legere* — различать изнутри.*

* Фома Аквинский. *Summa Theologica*, IIa-IIae, q.8, a.1.

Как уже было сказано, все эмпирические науки подходят к объекту снаружи, будь то при отдельных, изолированных наблюдениях, когда они просто описывают факты, или при проведении связанной серии наблюдений и последующей индукции, посредством которых они открывают структуру объекта.

Естественные науки нашего времени, особенно физика, не ограничиваются упомянутой строго эмпирической процедурой. Наряду с экспериментальными наблюдениями и выводами по индукции, т. е. эмпирическими методами, они применяют объяснения, гипотезы и т. д., не являющиеся эмпирическими в строгом смысле слова. Предлагаемые большинством точных наук, прежде всего физикой, гипотезы для объяснения материальных явлений часто имеют характер таких построений, в которых большую роль играют воображение и спекулятивное мышление. Роль гипотез в естественных науках очень значительна. Кроме того, всякие типы гипотез и различия в их сущности являются захватывающими темами теории познания. Исследовать существо научных гипотез и продемонстрировать их отличие от простой конкретной констатации и индукции — за такую философскую задачу стоило бы взяться. В нашем контексте мы вынуждены пропустить эту проблему. Нашей темой является различие между точными науками и философией. На это не влияет тот факт, что гипотезы точных наук не являются эмпирическими в строгом смысле слова. Даже в этом случае они остаются примером познания снаружи и резко отличаются от философского познания.

Гипотезы точных наук отличаются не только от эмпирической индукции, но и от философских гипотез. Тому и другому типу гипотез в одинаковой мере свойственно то, что они являются убедительными спекуляциями. Но, конечно, фантазия в гипотетических построениях точных наук играет большую роль. Они произвольнее, они больше имеют характер возможного объяснения, в то время как хорошие философские гипотезы ограничиваются разработкой содержания данности. Поэтому меньше остается места для всяких фантастических предположений, которые, *может быть*, чудесным образом и объяснили бы данный факт. Второй критерий различия заключается в том, что точные науки всегда требуют эмпирического подтверждения своих гипотез-верификаций.

Поэтому независимо от того, какую из сторон применения и верификации гипотез мы рассматриваем — индуктивную или менее эмпирическую, остается в силе то обстоятельство, что познание в точных науках — это познание извне. В противоположность этому, философское познание постигает факты, с необходимостью коренящиеся в сущности, поскольку оно питается интуитивно схватываемыми данностями необходимых и интеллигибельных сущностей. Здесь познающий разум находится в необыкновенно плодотворном контакте с внутренним существом предмета. Он отправляется из центра и приходит к отдельным элементам и необходимым составным частям сущности. Занимая такую позицию, познающий разум воспринимает из нее заклю-

ченные в сущности факты и все глубже проникает с помощью путеводной интуиции в структуру предмета, которая становится ему все яснее, излучая все более яркий свет.

Например, мы обыкновенно размышляем о любви как о чем-то очень знакомом нам. Мы принимаем ее как нечто само собой разумеющееся, привычное. Но как только мы философски погружаемся в сущность любви, нам открывается нечто совершенно новое, несравненно более светлое. Мы вступаем в тесный контакт с предметом и как бы дышим одним с ним дыханием. Одновременно мы занимаем позицию, выведенную за пределы всего случайного — это вышеупомянутая деактуализированная философская установка. Мы начинаем смотреть внутрь исследуемой сущности, а перед этим как бы скользили по поверхности предмета, смотрели вокруг него. Созерцая эту сущность, мы познаем конституирующие ее элементы и заключенные в ней с необходимостью факты, например, подчиненность любви ценностному, смысл любви как ценностного ответа. Мы постигаем, что оба ее компонента, *intentio unionis* и *intentio benevolentiae*, конститутивны по отношению к ее сущности. Это является результатом интуитивного проникновения в объект изнутри, из его сущностного центра, а не результатом внешнего наблюдения или индуктивно-открытия характеристик, недоступных для непосредственного подхода.

Очевидно, такому виду познания — по сравнению с реальной констатацией и индукцией — при-

суща совершенно иная степень рациональной ясности и интеллигибельности. Насколько отличается этот ясный взгляд внутрь объекта от слепой констатации извне! Удивительна помощь со стороны самого объекта, который как бы охватывает нас своим смыслом — подлинная “предустановленная гармония” (Лейбниц) между разумом и объектом познания!

Естественные науки часто рассматривают в качестве примера критической установки. Несомненно, им свойственна достойная удивления точность, заключающаяся в том, что они не принимают на веру ничего, что не является отчетливо верифицированным фактом. Мы видели выше, что в точных науках находят место и определенные неэмпирические элементы, которые не могут быть верифицированы таким же образом, как и индуктивные выводы, — например, гипотезы, рабочие теории, интерпретации. Хотя они и дают пищу для споров, а в точных науках в течение определенного времени могут разгораться настоящие сражения вокруг противоречивых результатов — как, например, это имело место в медицине в связи с оспопрививанием — тем не менее, данные точных наук вообще не являются противоречивыми. Совсем другая картина наблюдается в философии, которая, кажется, не может предложить нам ни одного результата, на котором бы не было клейма беспрерывных и жарких споров.

Благодаря точности естественных наук и возможности “осязаемой” верификации ее результатов, и прежде всего потому, что эти результаты в

большинстве случаев непротиворечивы, общественное мнение склонно считать точные науки гораздо более "критичными" по сравнению с философией. Это заблуждение. Несмотря на то, что философия не может похвастаться такой же точностью, как математика и естественные науки, она, тем не менее, в высшей степени проникнута критическим духом. Это связано с ее глубинным измерением и более высокой достоверностью, которую она предоставляет.

Мы пришли к выводу, что философии свойственно большее удивление предмету, чем то, которое мы наблюдаем в точных науках. Простой факт, что теория познания занимает в философии такое большое место, является красноречивым свидетельством того, что философ продолжает спрашивать и испытывать даже после того, как прочие науки уже сделали молчаливые предположения и приняли определенные вещи как само собой разумеющиеся. Философия пробивается к более глубокому слою действительности. Она более критична, поскольку анализирует различные возможности познания, их действительность и достоверность. Критический дух, которым был движим Декарт в своем методическом сомнении, является типичным примером этой в высшей степени критичной философской установки. Также и тот факт, что философия лишь тогда удовлетворяется, когда она с абсолютной достоверностью познала свой объект и исследуемые факты либо стали очевидны, либо были дедуктивно выведены из очевидных посылок, — убедительно свидетельствует о более высокой степени критич-

ности и точности, хотя и в другом смысле этого слова. Истинная философия обладает более выраженным сознанием, чем точные науки. Философ сознательнее не только в отношении своего предмета, но и в отношении своей собственной деятельности.

Настоящая философия должна действовать с большей осторожностью и не имеет права делать молчаливым условием своего исследования пусть даже самый незначительный факт, который не прошел ее проверки на очевидность или доказуемость. Она не может удовлетвориться неопределенными или искусственными понятиями.

Тот обстоятельство, что философские результаты более спорны, не может являться аргументом против более высокой критичности философской установки, а также против свойственной ей более высокой точности. Мы увидим это после того, как вкратце рассмотрим причины противоречивого характера философских систем.

Во-первых, философские системы содержат множество гипотез и предположений, которые не укладываются в рамки классических философских воззрений. Поскольку в этих системах не подвергаемые сомнению представления тесно переплетены с умозрительными конструкциями и гипотетическими положениями, первые несправедливо разделяют судьбу последних. Они становятся предметом тех же бесконечных споров, которые по праву ведутся вокруг спекулятивных построений и гипотетических толкований. Такие философские взгляды, как авгу-

тиновское *si fallor sum*, платоновское различие априорного и эмпирического познания, картезианский взгляд на духовное, как на не обладающее протяженностью, кантовское различие аналитических и синтетических суждений или аристотелевское различие действующих и целевых причин, — все эти воззрения объективны и сами по себе абсолютно непротиворечивы. Они очевидны и обладают большей достоверностью, чем любые результаты точных наук.

Кроме того, философские взгляды, для того чтобы быть признанными, требуют совсем иного органа, чем тот, который необходим для осязаемой верификации. Если человек даже к абсолютной очевидным философским истинам подходит с интеллектуальной установкой, которая требует непосредственной верификации, то и такие истины останутся для нее темны. Это похоже на то, как если бы он пожелал цвета слышать, а звуки видеть. Кроме того, актуализация философского органа, помимо специфических интеллектуальных способностей, предполагает определенные личные установки, такие, как благоговение, духовный порыв и многие другие.

Наконец, мы не должны забывать, что существует бессознательное моральное сопротивление многим философским истинам, чего не наблюдается в отношении истин точных наук. Мы обсуждали этот фактор познания в другой работе (*Идея католического университета* в *Idol Kult und Gottes Kult*, с. 341-364). Вопрос о существовании абсолютной истины и многие метафизические и этические про-

блемы имеют, очевидно, иные последствия для глубинных слоев нашей личности по сравнению с фактами точных наук. Они имеют экзистенциальное значение и влияют на нашу нравственную жизнь. Поэтому причины, по которым мы не решаемся их сразу принять, отличаются от тех доводов, по которым мы принимаем или не принимаем такие факты, как, например, то, что тела расширяются при нагревании, вода состоит из кислорода и водорода или что существуют космические лучи.

Отвлекаясь от этих причин, усложняющих ситуацию, мы должны ясно себе представлять, что в точных науках также имеют место противоречия, однако они проявляются по-другому. В прежние времена существовали бесчисленные научные теории, которые сегодня или пересмотрены, или полностью отвергнуты. Имманентный и, скажем так, автоматический прогресс, характерный для многих наук, особенно для естественных, предполагает ритмичную замену одной теории следующей. Возьмем, например, медицину и сравним взгляды восемнадцатого века на причины некоторых болезней с современными: мы увидим, как в процессе развития науки одна теория ниспровергала другую.

В противоположность такой картине, в философии не наблюдается имманентного автоматического прогресса. Совершенно не будет анахронизмом встретить в двадцатом столетии приверженца Платона или Аристотеля. Хотя в философии, без сомнения, существует скрытое "движение", выносящее в определенные эпохи на передний план неко-

торые проблемы, но этот ритм ни в коем случае не представляет собой вытеснения одного учения другим. Внутреннее движение в философии нельзя рассматривать в гегелевском понимании как необходимое продвижение от тезиса через антитезис к синтезу. То, что это всего лишь умозрительное построение и оно не передает действительного ритмического развития философского знания, мы указывали в другом месте ("Троянский конь в Граде Божьем", Habbel, Regensburg, 4. Aufl., глава третья). Это движение, в противоположность гегелевскому учению, заключается в актуализации определенных проблем. Весь совокупный интеллектуальный контекст эпохи призывает к *prise de conscience*, философскому осознанию определенного предмета. И поэтому для философии гораздо хуже, если именно в этот момент не осуществлены какие-нибудь фундаментальные различия, — то, что они не были сделаны в предыдущие эпохи, не так повлияло на ее развитие.

Движение, которые мы имеем в виду, является скрытым, не таким очевидным, как развитие точных наук. Поэтому проследить прогресс в философии — очень сложная задача. Он не является непрерывным, как прогресс точных наук, а обнаруживает отклонения и остановки.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что завоеванная философией новая истина не может быть в будущем ниспровергнута. Она не может устареть, ее не может опередить другая. Великие философские открытия всегда остаются для после-

дующих эпох источником вдохновения. С этим связано также то, что точным наукам можно "научить", в то время как философия требует от преданного ей интенсивного сотрудничества, реального, непосредственного постижения ее истин, как, например, при чтении диалогов Платона или *De libero arbitrio* бл. Августина.

Для того, чтобы философские истины могли быть переданы, со стороны воспринимающего требуется наличие специфической философской одаренности. Философские факты не могут быть просто восприняты, как это имеет место в отношении многих научных фактов, — они могут быть поняты лишь из непосредственного контакта с объектом. Поэтому философские истины всегда более спорны, чем современные им научные теории. Этим объясняется и то, почему философия не обладает прерогативой точных наук начинать свои утверждения со следующих слов: "наука установила, что..."

Причины более сильных контroversий именно в философии отчетливо показывают, что эти контroversии не могут служить аргументом против по преимуществу критического характера философии. Факт философских разногласий свидетельствует лишь о том, что философы, как правило, в меньшей степени следуют требованиям истинной философии, чем ученые — требованиям своей науки.

Мы ясно видим, что различие между философской эпистемологической установкой и установкой всех остальных наук носит гораздо более принци-

пиальный характер, чем различия между отдельными науками, например, между естественными науками и историей, филологией, политологией и т. д. Это фундаментальное различие основано на гораздо более существенных и важных модификациях знания как такового.

3. Позитивные связи между философским и научным знанием

Необходимо не только показать отличие философской установки во всем ее своеобразии от установки остальных наук, но продемонстрировать и положительные связи между философией и науками. Прежде всего, нужно сказать, что философия так же не может ответить на вопросы, поставленные другими науками, как и эти науки — на вопросы, которые ставит философия. Любое превышение своих полномочий, с какой бы стороны оно ни исходило, является в равной степени роковым. Философия, с одной стороны, и остальные науки — с другой, имеют свои, хорошо отграниченные друг от друга объекты познания. Однако эти области знания связаны друг с другом. Предмет философии не только всегда лежит вне сферы остальных наук, как это мы наблюдаем в этике, эстетике, эпистемологии и т. д. — он также и является тем объективным фундаментом, на который опираются остальные науки.

Логика и эпистемология, например, изучают те посылки, из которых наука исходит как из чего-то само собой разумеющегося, философия истории, языка, права занимается такими фактами, на которые по умолчанию опираются соответствующие науки, — философия, например, разрабатывает вопросы сущности права, языка, историчности и т. п.

Однако даже тогда, когда философия изучает предметы, являющиеся в том или другом смысле основополагающими для отдельных наук, ее значение и функция не сводятся к простой “предварительной работе” для той или иной науки. Представление о философии как о средстве выработки некой формальной методологии для других наук в корне неверно. Такой взгляд игнорирует важнейшие разделы философии, предмет которых лежит вне сферы науки.

То, что предлагает философия языка, права, истории, является подлинно философским воззрением, а не методологической прелюдией к соответствующему научному исследованию.

С другой стороны, и отдельные науки в своих исследованиях не зависят от соответствующих философских дисциплин. Историк может быть не знаком с подлинными выводами философии истории и, несмотря на это, быть великим историком. Если верно то, что философия не является служанкой наук, то верно также и то, что она не является и их госпожой. Все они независимы друг от друга, даже когда изучают — в широком смысле этого слова — один и тот же предмет.

С исторической точки зрения, философские взгляды имели большое влияние на развитие наук, а научные открытия, со своей стороны — на взгляды многих философов. Нас занимает однако не фактическое взаимное влияние, а вопрос о том, зависят ли объективно философия и наука друг от друга. В этом отношении отдельные науки сильно отличаются между собой.

Мы имеем целую шкалу интенсивности взаимодействия философии и наук. Это связано со спецификой той или иной науки. Если мы сначала рассмотрим вопрос зависимости науки от философии, то увидим, что такие науки, как физика и химия, не предполагают никакой предварительной специфической философии. Какова бы ни была философская позиция химика, он в любом случае может добиться важных результатов в своей конкретной области.

В противоположность этому, философские взгляды зоолога или биолога влияют на его профессиональные представления — конечно, это касается не отдельных наблюдений, а их интерпретации и общей оценки. Совершенно в другой степени влияет философская позиция историка на его отношение к исторической проблематике. Материалист пишет историю иначе, чем идеалист, персоналист — иначе, чем коллективист. Даже конкретное признание того или иного факта как исторически подлинного может зависеть от "философии" историка. Если он, скажем, исходит из того, что чудеса в принципе невозможны, относит их к области магии, то он не признаёт реальности даже тех фактов, которые

исторически засвидетельствованы самым точным, научным образом. Мы имеем в виду здесь не влияние сознательной философской позиции, а самые общие неформальные убеждения ученого в отношении философских предметов. Вопрос заключается в следующем: насколько необходимо для науки молчаливо принимать определенные философские положения?

В таких современных науках, как социология, психология или психиатрия, мы наблюдаем совершенно иную ситуацию. Легко видеть, что их зависимость от философии простирается гораздо дальше. Психиатр, не делающий различия между раскаянием и комплексом вины или между простым сдерживанием и сознанием морального запрета, с неизбежностью потерпит поражение в своей собственной области.

В отношении этих "новых" наук можно сказать, что целый ряд философских истин является необходимой предпосылкой для любого плодотворного и адекватного научного исследования. Это не означает, что психиатр, социолог или психолог должны заниматься философскими исследованиями. Они лишь должны в своей работе иметь правильные представления о соответствующих философских темах. Сознают они это или нет — они неизбежно предпосылают своим исследованиям определенные философские теории. Если теории ложны, то это будет роковым образом сказываться на успехе их собственной работы.

А какое влияние, оказывают сами науки на философию? Хотя философия и независима от отдельных наук, и данные наук не оказывают существенного влияния на положения этики, эстетики, эпистемологии, логики или метафизики, — тем не менее, конкретные науки могут оказывать большое влияние на философию в том отношении, что они предлагают новые философские проблемы. Мы уже упоминали в четвертой главе о роли эмпирических научных фактов в некоторых философских проблемах, приведя в качестве примера бергсоновское исследование “материя и память”. Уже одно только существование различных наук и факт их развития ставит перед философией много интересных эпистемологических проблем.

Таким образом, отдельные науки и философия взаимно обогащают друг друга. Несмотря на это мы должны помнить о существенном различии между ними, а также об их разном значении и ценности.

4. Философский метод

В четвертой главе мы выяснили, что только выходя за рамки конкретной констатации и индукции, мы можем придти к познанию мира сущностей и с необходимостью основанных на них фактов. Мы достигаем априорного познания либо посредством интуиции, либо с помощью дедукции.

Слово “интуиция” для многих означает нечто иррациональное. Они думают, что непосредственно постигаемые данности пребывают за границами рационального философского познания. Когда кто-нибудь говорит, что он познал нечто интуитивно, то полагают, что он этим хочет выразить свой таинственный, иррациональный контакт с объектом, мистическое видение или, по крайней мере, такую связь с предметом, которая находится по ту сторону всякого рационального познания. Это всеобщее заблуждение. Поэтому мы хотим внести ясность в термин “интуиция”.

В шестой главе, изучая три характерные особенности восприятия, мы указали на природу интуитивного постижения в широком смысле. Мы увидели, что интуитивный элемент заключается в полном раскрытии структуры нашему сознанию — этот элемент обнаруживает себя как раз в восприятии, в противоположность умозаключению. Кроме того, — представление интуитивнее мнения. Но поскольку в представлении мы не знакомимся с чем-либо, а просто актуализируем наше знание, мы постоянно включаем в понятие “интуитивное познание” или “интуиция” дополнительный признак непосредственно представленной данности предмета. Под интуитивным познанием мы понимаем здесь “восприятие” в самом широком смысле этого слова. Интуиция здесь играет фундаментальную роль во всем нашем познании — в наивном, научном, а также философском.

Нет нужды еще раз подчеркивать привилегированное положение интуиции при непосредственном

контакте с объектом: причина такого положения — особая интимность, полнота и плодотворность контакта.

Наряду с широким смыслом, в котором интуиция означает полное раскрытие самопредставленного объекта, существует и узкий, специфический смысл этого термина. В этом узком смысле под интуицией или непосредственной данностью мы подразумеваем “рациональную интуицию”. Такая интуиция возможна лишь в отношении абсолютно интеллигибельных, необходимых структурных единств, названных нами настоящими сущностями, и заключенных в этих сущностях необходимых и интеллигибельных фактов. Такая непосредственно постигаемая данность включает в себя не только самопредставленность и раскрытие сущности предмета, но и исключительную интеллигибельность, свойственную только таким необходимым сущностям. Интуиция, следовательно, означает такое раскрытие сущности нашему сознанию, которое дает возможность полностью проникнуть в предмет. В интуиции проясняется сущность предмета. Поэтому интуиция является радикальнейшей, полярной противоположностью такому подходу, при котором наш разум внешним образом изучает структуру — просто наблюдая ее. А интуитивное постижение — это познание изнутри, о котором мы подробно говорили в шестой главе. Оно делает возможным реализацию контемплативной темы.

Интуиция, в этом специфическом смысле, обладает не только собственными преимуществами, но

и всеми преимуществами интуиции в широком ее понимании. Кроме того, интуиция в узком смысле не всегда требует непосредственного присутствия объекта в восприятии. Так, например, не обязательно воспринимать конкретного человека, чтобы иметь возможность интуитивно проникнуть в сущность личности и понять факты, коренящиеся в персональном бытии, — скажем, ее внепространственный характер. В этом случае для достижения интуитивного контакта достаточно мысленно представить себе личностный объект и сосредоточиться на его сущности. Также не требуется воспринимать реальные цвета — например, оранжевый, красный и желтый — для того, чтобы интуитивно постигнуть то отношение между ними, которое выражается в суждении: “оранжевый расположен между красным и желтым”.

Здесь нас не интересует тот факт, что для ознакомления с объектом, мы должны предварительно хотя бы раз воспринять его. Нам важен не первоначальный сущностный опыт, а то, что необходимый для интуитивного постижения сущности контакт может иметь место и тогда, когда мы лишь мысленно представляем объект. Необычное здесь заключается в том, что в необходимой интеллигибельной структуре, которую мы называем настоящей сущностью, — эта сущность не только мысленно представлена, но и непосредственно дана и непосредственно присутствует, несмотря на то, что пример, на котором она нам дана, может быть представлен только мысленно.

Следует обратить внимание на следующий факт: если мы, например, пытаемся прояснить для себя сущность воли и убедиться в истинности утверждения, что “не существует воления без мышления”, то мы не анализируем понятие воления, а мысленно сосредоточиваемся на природе воли. Следствием этого является интуитивное проникновение в данное единство. Мы не обращаем внимания ни на понятие воли, ни на значение термина “воление” и его характерные признаки. Напротив, мы сосредоточиваемся на структуре воли — не на ее случайных чертах, а на ее сущности. Мы рассматриваем непосредственно раскрывающееся сущностно необходимое единство акт воления.

Уже в наивном восприятии такого объекта, как воля, нам открывается гораздо больше, нежели простое существование некой структуры. Нам уже дана в определенном смысле необходимая, подлинная сущность воли, но она пока что “запечатана”. Но когда поставлен философский вопрос о сущности, мы сосредоточиваемся на ядре этой сущности и абсолютно сознательно созерцаем ее как таковую. Только в этом случае мы можем говорить об интуитивном постижении в строгом, узком смысле слова.

Когда речь идет об интуиции в этом строгом, узком смысле, то не важно, опираемся ли мы в своем исследовании на конкретное восприятие или только на представление. Ибо даже когда мы исходим из конкретного восприятия, то содержащаяся в интуитивном постижении данность сущности получает свою реальность от конкретной данности соот-

ветствующего необходимого единства, а не от живого присутствия конкретного объекта. Мы должны ясно понимать, что этому высшему виду интуиции, имеющему место лишь в отношении объектов высокоинтеллектуального необходимого структурного единства, не в меньшей мере свойственна непосредственность, чем интуиции в широком смысле, и что первая так же, как и последняя, отличается от опосредованного, дедуктивного познания.

Нетрудно видеть, что интуиция как в широком, так и в узком смысле не содержит в себе ничего иррационального. Мы показали, что интуиция в узком смысле представляет для нас последний источник и высший пункт всего *ratio*. Прозрачная интеллектуальность настоящей сущности, абсолютное интеллектуальное проникновение в объект изнутри представляет собой, с одной стороны, основание рационального познания, а с другой — высшую степень теоретико-познавательного контакта нашего сознания с объектом. Такая интуиция не ограничивается лишь непосредственным постижением самой сущности. Равным образом она распространяется и на факты, с необходимостью заключенные в этой сущности. Они также становятся прозрачно интеллектуальными. Например, если мы философски представляем себе конкретную сущность волевого акта, то нам при этом интуитивно дана не только сама воля, но и тот факт, что “не существует воления без мышления”. Он также непосредственно дан нам и непосредственно присутствует в нашем сознании. Он интуитивно раскры-

вается в своей сущности перед нашим сознанием. Наш разум созерцает его не просто снаружи, как эмпирические факты, такие, например, как: “сегодня прекрасная погода”. Напротив, этот факт становится прозрачным. Мы проникаем в него изнутри. Он обладает ясностью и интеллигибельностью, подобной ясности и интеллигибельности сущностей.

После того как мы прояснили два значения термина “интуиция”, мы можем спросить: каковы возможные способы философского познания? Мы отвечаем на этот вопрос так: в большинстве случаев рациональная интуиция является единственным способом философского познания. Это относится, без всяких исключений, к онтологии различных областей исследования, а также, среди прочего, к этике и эстетике. Как еще можно понять различие между субстанцией и акциденцией, внепространственный характер психического, различие между мотивацией и механической причинностью, между действующей причиной, целевой причиной и основанием познания, если не с помощью интуитивного представления о соответствующем предмете? Мы не можем вывести эти различия, эти факты ни из чего другого. В еще меньшей степени мы в состоянии познать их индуктивно. Интуиция играет главенствующую роль даже в том случае, когда возможна и, к тому же, необходима и дедукция. Это касается как собственно дедукции, так и тех “умозаключений”, которые, как мы видели, являются составной частью самой важной области философского познания — Богопознания. Предпосылкой дедукции как таковой

является существенно интуитивный характер логических законов. Да и независимо от этого, дедукция в философии играет подчиненную роль — не только в количественном смысле, но и по своему существу.

Но в исключительном случае, когда мы от реальных фактов переходим к фундаментальному факту существования Бога, не только предполагается особо чистая форма интуиции в широком смысле этого слова, но и необходимо, чтобы связанная сущностями посылка, являющаяся стержнем умозаключения, — а именно, обусловленность реально существующих вещей, — постоянно находилась в поле зрения интуиции в строгом, узком смысле. В любом случае, мы можем принять за правило следующее: философское познание, использующее дедукцию, не может быть формализовано, оно не может потерять интуитивный контакт с предметом и оперировать, *more geometrico* — наподобие геометрии, чисто формально с посылками. Имея дело с дедуктивным познанием, мы не должны терять живого, непосредственного контакта с объектом, который дан нам в непосредственно осмысленных посылках. Мы не должны позволять нашим дедуктивным выводам повиснуть в воздухе, основывая их только на формализации фактов, присутствующих в единстве значения суждения. Мы обязаны основывать их на тех фактах, которые питаются и поддерживаются интуитивной данностью посылок.

Здесь обнаруживается особенно существенное различие между математическим и философским

знанием. Если кто-нибудь начинает рассматривать математическое знание как идеальное и пытается в философии действовать подобными формальными методами — философское познание становится стерильным и неплодотворным. Такие попытки часто приводят к ложным результатам, так как подлинный смысл посылок легко исказить искусственной формализацией, если при этом не используется контроль живого контакта с объектом.

Наконец, непосредственным образом, т. е. интуитивно, мы постигаем те исходные законы, существование которых молчаливо предполагается в любом дедуктивном знании и которые являются гарантами фактической реализации логических выводов.

Мы видели, что философия не опирается на эмпирические наблюдения и индукцию, здесь она независима от опыта и предполагает наличие только сущностного опыта.

Могут возразить: разве при философском анализе объекта мы не принимаем во внимание многочисленные примеры, разнообразные ситуации для того, чтобы выявить подлинную сущность этого объекта? Скажем, при исследовании сущности мужества разве не рассматриваем мы различные типы мужественных людей — мужественных по своему темпераменту, безрассудных, нравственно мужественных и т. д.? Рассмотрев различные примеры, разве мы не делаем затем индуктивных выводов, чтобы, исходя из повторных наблюдений, придти к ясному пониманию сущности мужества и к разгра-

ничению отдельных его типов? Разве не так поступают герои платоновских диалогов?

Мы отвечаем на эти возражения следующим образом: философия на самом деле должна вопрошать действительность, снова и снова интуитивно постигать сущность на различных примерах, собирать сведения, которые нам может дать только сам объект. Однако такое вопрошание коренным образом отличается от наблюдения в нашем смысле этого слова. Роль примеров в процессе постижения необходимых и интеллигибельных, заключающихся в сущности объекта фактов не имеет ничего общего с их функцией в конкретной констатации индуктивного процесса.

Консультация с действительностью в философском понимании — это постоянные, повторные интуитивные контакты с сущностью объекта. Такой опрос руководствуется, как маяком, светом интеллигибельной сущности объекта. Все многочисленные конкретные примеры служат нам, во-первых, для того, чтобы мы имели возможность вновь и вновь погружаться в атмосферу реального объекта, избегая искусственных умозрений и чрезмерного увлечения понятиями, а, во-вторых, — чтобы исключить все то, что не принадлежит рассматриваемой сущности и связано с ней лишь случайно. Если мы, изучая сущность любви, обращаемся за примерами к любви Ромео к Джульетте, к любви Хитклифа в *Wuthering Heights* Эмили Бронте или к любви Данте к Беатриче, то анализ всех этих примеров сопровождается интуитивным контактом

с сущностью любви. В свете этого контакта мы ясно видим в характере Хитклифа элементы гордыни, злобы, самоутверждения, которые несовместимы с элементами любви, хотя последние и смешаны в его характере с первыми. Напротив, любовь Ромео или Данте — это подлинная любовь. Однако в ее высшем, типическом воплощении мы наблюдаем любовь в образе бетховенского Фиделио.

Различие между такого рода процессом и индуктивной констатацией фактов очевидно. Во-первых, те примеры, к которым обращается философия, не обязательно связаны с реально существующими личностями. Здесь принимается во внимание только сущность, в то время как при эмпирическом наблюдении, где важно лишь наличное бытие, мы интересуемся только реальными фактами. Во-вторых, философское наблюдение не является внешним по отношению к примеру; оно не регистрирует каждую деталь, которую оно могло бы обнаружить без света интеллигибельности всей рассматриваемой сущности. Напротив, каждый отдельный пример помогает нам снова вступить в интуитивный контакт с соответствующей интеллигибельной сущностью, будь то пример, представляющий собой типическое воплощение этой сущности — или такой пример, который способствует исключению всех не принадлежащих сущности факторов, хотя и сосуществующих с ней. В течение всего этого процесса познания нас информирует интуитивно данная интеллигибельная сущность, воплощенная в конкретном примере; она посылает нам свет, пока мы сосредоточены на ней.

Она постоянно обостряет наш взгляд и помогает нам избежать преждевременных выводов. Она постоянно оплодотворяет наш разум, приобщая его к своей неисчерпаемости. Интеллигибельная, интуитивно данная сущность является как бы тем светлым фоном, на котором исследуются все конкретные примеры для того, чтобы отсеять все те элементы, которые схожи с рассматриваемой сущностью лишь внешне. Такой постоянный философский просмотр действительности, просмотр изнутри, не включает в себя никаких индуктивных умозаключений. Постигание необходимых, интеллигибельных, сущностных фактов — это чисто интуитивный процесс.

Философская ревизия — это не робкое хождение вокруг да около объекта, когда наше познание поддерживается только реальным переживанием личного бытия здесь и теперь, а интеллигибельность заменяется простым фактическим существованием. Напротив, она означает все новое обогащение нашего сознания содержанием интеллигибельной сущности. Это последовательное проникновение в глубину сущности при опоре на интуицию. Несмотря на то, что философский опрос действительности отличается от конкретной констатации, описания и индукции, — связанная с ним интуиция в некотором роде ближе контактирует с реальностью, чем естественные науки. Истинная философия, в определенном смысле, менее абстрактна, чем точные науки. Конечно, это отличие опять-таки обусловлено различием в предмете. Интеллигибельная необходимая сущность дает возможность большего контакта с

ней, чем это делают объекты и факты естественных наук. Поэтому философия более полно пользуется богатством своего интеллигибельного предмета и защищена от опасности блуждания среди абстрактных понятий. Постоянно прибегая к конкретным примерам, философия стремится *zuerst*, в полной мере почувствовать вкус реальности и отдать должное ее специфической природе во всей ее таинственной полноте, со всем ее экзистенциальным ароматом. В таком смысле термина “эмпирический” философия должна быть эмпиричнее всех остальных наук, в особенности точных наук.

5. Феноменология

Термин “феноменология” приобрел к сегодняшнему дню много значений. Одно из них ввел в употребление Гуссерль в 1913 году в своих “Идеях...” и примыкающих к ним работам. Феноменология в этом значении является темой книги Квентина Лауэрса “Triumph of Subjectivity”. Согласно Лауэрсу, такое понимание феноменологии привело Гуссерля к трансцендентальному идеализму.

Однако любому идеализму может быть противопоставлено совершенно другое значение этого термина. Оно, наоборот, связано с ярко выраженным объективизмом и реализмом. Такое значение феноменологии мы найдем в трудах Александра Пфандера, Адольфа Райнаха и многих других, а

также в моих работах. Этот смысл тождествен, по крайней мере по моему мнению, с тем значением термина, которое употребляется в первом издании “Логических исследований” Гуссерля. Огромная историческая заслуга “Логических исследований”, вызвавших приток студентов из разных стран в Геттинген, заключается в том, что они явились бесспорным опровержением психологизма, субъективизма и всякого рода релятивизма.

Феноменологический подход в этом смысле во многом совпадает с интуитивным анализом истинной, высокоинтеллигибельной сущности. Он не является ни сведением мира к простым феноменам, ни описанием внешних аспектов или субъективных переживаний.

Феноменология также не является и неким *prise de conscience* значения наших понятий, а исследует саму сущность объекта. Этот “метод” лежит в основе всех великих философских открытий — будь то платоновский “Менон”, “Органон” Аристотеля или августиновский аргумент *si fallor sum*. Он налицо во всех тех случаях, когда достигается действительный, интуитивный контакт с объектом, имеющим подлинную сущность. Он противоположен не только конкретной констатации и индукции, но и всякого рода умозрениям, спекуляциям и гипотетическим построениям. Феноменология противоположна и генетическому подходу, суть которого заключается в том, что знание объекта выводится из знания его причины. Равным образом феноменологический метод отличается и от установ-

ки, склонной рассматривать определение как лучший способ проникновения в сущность объекта.

Итак, феноменология не кажется такой уж новой. И тем не менее, мы вправе утверждать: она действительно нова как метод, даже революционна, поскольку философы предыдущих эпох применяли эту исконную философскую процедуру лишь по случаю и несистематично, не сознавая ее именно как метод. Феноменология как систематическая методика исключает смешивание очевидного с чисто гипотетическим. В работах же философов предыдущих эпох часто ставятся на одну доску истинные открытия и гипотезы.

Но это еще не все. Новым в феноменологии является подчеркивание экзистенциального, непосредственного, интуитивного контакта с объектом — в противоположность абстрагированию или манипулированию понятиями. Наконец, особенно новым, быть может, является то, что феноменологический метод не только применяется *de facto*, но и законным образом эпистемологически основан на важнейшем различии между истинными сущностями и лишь морфологическими структурными единствами. Поскольку исследование Лауэrsa относится исключительно к феноменологии в смысле позднего Гуссерля — т. е. к феноменологии как трансцендентальному идеализму — его аргументы не имеют, очевидно, силы в отношении феноменологии в нашем смысле. Лауэрс пишет: “Тот призыв, который мы находим, например, в этике Макса Шелера или у Дитриха фон Гильдебранда больше обязан

своим пафосом августиновскому наследию, чем феноменологическим разработкам”. Достоин удивления тот факт, что он, кажется, не увидел в моих работах феноменологии, коренным образом отличающейся от феноменологии Гуссерля. Вместо того, чтобы интерпретировать мою этику как скрытый августинизм, рядящийся в феноменологические одежды, он мог бы показать, что бл. Августин был настоящим феноменологом в своих великих философских открытиях.

Тем самым мы подходим к одному из вышеупомянутых признаков феноменологического исследования: к его экзистенциальному контакту с действительностью, к его приобщению к живому богатству и глубокому содержанию объекта — в противоположность пустому оперированию абстрактными понятиями.

Феноменологический подход не ограничивается философским анализом истинных сущностей, т. е. априорным философским познанием. Он незаменим также при глубоком изучении многих данностей и фактов, играющих большую роль в истории и истории культуры: это касается, например, уникальных личностей, какой-нибудь культурной эпохи вроде барокко, какого-нибудь конкретного произведения искусства — скажем, “Короля Лира” или моцартовского “Дон Жуана”.

Помимо своего экзистенциального контакта с действительностью феноменология характеризуется еще и тем, что она изучает сам объект и методически стремится отдать должное его качественной

природе. Настоящий феноменолог не разделяет того мнения, что объект в его глубинной качественной полноте можно познать просто собирая связанные с ним факты, которые необходимо всего лишь зафиксировать. Он не соглашается с теми историками искусства, которые считают, что они придут к истинному пониманию произведения искусства, если изучат все социальные влияния на художника и его творчество, а также тщательно проанализируют его жизнь. Он мог бы обвинить историка в использовании типично нефеноменологических методов. Если же мы феноменологически исследуем произведение искусства, то концентрируемся на существовании самого произведения, на его красоте, на его специфической атмосфере и пытаемся понять его характерные особенности, его индивидуальность, интуитивно углубляясь в него.*

* Очевидно, что феноменологический подход требует особого таланта, которым обладает не каждый желающий стать критически настроенным наблюдателем. Не все люди, которые в состоянии понять факты окружающей их действительности, требующие лишь простой фиксации, способны постичь, например, и произведение искусства как таковое, вступив с ним в интуитивный контакт. Во введении к этой книге мы обсуждали эти две существенно различные способности. Тот факт, что для постижения определенных истин требуются особые способности, имеющиеся не у каждого человека, не может являться аргументом против применения предло-

Феноменология является диаметральной противоположностью тенденции некоторых мыслителей, ошибочно считающих объект тем менее рациональным и интеллигибельным, чем более он богат качественно. В противоположность этому, феноменология обладает абсолютной восприимчивостью в отношении сущностного аромата интеллектуальных и культурных содержаний во всей их экзистенциальной и качественной полноте. Мы снова вынуждены подчеркнуть радикальное отличие феноменологического созерцания от простого описания. Даже когда природа объекта не допускает никакого априорного познания и речь не идет об интуитивном проникновении в необходимые,

женного метода. Этот метод не заключает в себе ничего субъективного. Считать, что объективность и значимость какой-либо истины зависит от того, в состоянии ли ее понять каждый или может ли она быть доказана таким образом, что станет очевидна всем, — это глубокое заблуждение. Это мнение само по себе не является очевидным — кроме того, его никто не пытался и доказать. Это одно из тех многих неявных предположений, которые проникли в философию на протяжении ее долгой истории. В некоторых случаях о них даже не подозревают, в других — поступают так, как если бы они были очевидны и поэтому отсутствовала бы необходимость в их доказательстве. На самом деле они далеко не очевидны. Даже мнение о том, что сфера познания истины в равной мере доступна всем людям, относится к числу незаконных молчаливых соглашений.

высокоинтеллектуальные факты, феноменологический взгляд все равно существенным образом отличается от процедуры описания, поскольку и здесь предмет познается в своем единстве изнутри. Описание же, напротив, заключается во внешнем наблюдении и регистрации отдельных признаков. Оно, так сказать, снаружи обходит объект.

В дальнейших публикациях мы намереваемся подробно рассмотреть значение феноменологии для понимания отдельных важных фактов истории и культуры. Здесь можно ограничиться двумя моментами: во-первых, следует подчеркнуть, что феноменологический подход не связан исключительно с философией; во-вторых, только что рассмотренная существенная особенность феноменологии — ее интуитивный, непосредственный контакт с реальностью во всем ее содержании и полноте — явственно показывает родственность феноменологии всякому серьезному экзистенциализму, например, экзистенциализму Габриэля Марселя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы увидели, сколь уникальный теоретико-познавательный интерес воплощен в философском исследовании и какой совершенно новой ступени интеллектуальной ясности достигает в нем человеческий разум. Любое познание — это особая форма интенционального приобщения к объекту. Кроме того, оно является предпосылкой и всех прочих духовных приобщений к нему.

Философское познание постольку является прототипом познания вообще, поскольку в его рамках достигает своей кульминации первое бытийное свойство познания. Ибо как сущностное познание важнейших предметов и как глубоко интеллектуальное проникновение в сущность изнутри, философское познание дает нам несравненно большие возможности приобщения к объекту, чем любые другие виды познания как такового. Философская постановка вопроса обнаруживает несравненно более тесную — в аспекте вечности — связь с объектом. Философский *egos*, который мы с особой силой ощущаем в платоновских диалогах или в сочинениях бл. Августина, стремится быть принятым в царство истины. Отсюда, та торжественность, то горение,

что свойственно истинно философскому познанию, которое проявляется в трех тематических ипостасях: в тематичности *potio* (познания, ознакомления), в тематичности самого предмета и в тематичности контемплативного обладания. Философское познание — это фундаментальная установка человеческого сознания. Как познание вообще является фундаментальной составной частью нашего духовного бытия, так и философское познание является фундаментальной психической деятельностью не только как высшая форма естественного познания, но и как классическая форма сознательного и систематического познания. Оно основано на сущности и смысле человека как такового.

По сравнению с философским познанием все остальное научное познание более специально, не в такой степени связано с самой сущностью и смыслом человека. А предмет философского исследования более значим, чем объекты прочих наук. Кроме того, философское познание превосходит глубиной и классичностью все другие виды познания. Оно является наивысшим воплощением естественного познания вообще.

Далеко не случайно, что философское исследование стояло у истоков систематического, теоретического исследования, и что философия — это мать всех наук. Философское исследование, таким образом, — это врожденная деятельность пробудившегося познающего человеческого духа. Тоска по философии совершенно классична и естественна, поскольку она глубоко обусловлена метафизическим

положением человека, который подчинен Богу, источнику истины и всего сущего. Задача человека — проникнуть в сущее, познав его как отражение Божественного и его подчиненность Богу, и объять его своей любовью.

Философский эрос в своей глубочайшей сущности является фундаментальной формой естественного стремления человека к Богу, к абсолютной истине, к источнику истины. Поэтому к философскому познанию склонен каждый человек, хотя действовать при этом он может не совсем сознательно. К настоящему же, действительно самостоятельному философскому познанию способны лишь немногие, обладающие необходимым интеллектуальным даром. Философское исследование — это вообще первичное вопрошание познающего человеческого духа. Это фундаментальная деятельность обращенного к Богу человеческого сознания и основной компонент нашей связи с Богом.

Философское вопрошание и познание — это не только классическая форма теоретического познания, для него характерна также и большая — по сравнению с другими науками — близость к жизни в подлинном смысле этого слова. Нет ничего более ошибочного, чем видеть в философе витающего в облаках человека, который занимается какими-то темными проблемами и потерял всякую связь с реальностью. Это типичная, прагматическая позиция невежды, для которого реальность и важность объекта определяется той внешней, практической выгодой, которую можно из него извлечь. С такой позицией схоже и

представление, что религиозный человек строит воздушные замки, а религия способствует его отчуждению от "жизни" и ее реалий.

Последнее представление еще глупее и нелепее, поскольку религиозная позиция — это центр и форма истинной жизни. Но общим для того и другого взгляда является непонимание внешне парадоксального факта: а именно, устремленность в вечность больше приближает к центру посясторонней жизни, чем решение насущных проблем.

В негативном плане философская миссия заключается в том, чтобы разогнать туман неорганического теоретического резонерства, который как мучнистая роса осаждается на истинном смысловом содержании объекта. Задача философии — помешать незаконным экстраполяциям поспешных выводов различных наук на сферу метафизического, создавать иммунитет против дилетантской псевдофилософской болтовни. Философия должна очистить авгиевы конюшни доха, подобно тому как Сократ сделал это в этике.

В позитивном плане функция философии заключается в созидании духовного космоса. Ее функциональные истины должны служить каркасом общественной жизни, искусства, поэзии, всей культуры и, отсюда, формировать жизнь отдельного человека. Ибо каждая культурная эпоха имеет свой имманентный философский фундамент, и надежность этого фундамента является мерой ее классичности. Мы имеем в виду философские положения, воплощен-

ные в той или иной культуре. Этот имманентный философский базис не следует, однако, путать с господствовавшей модной философией эпохи.

Наконец, философское исследование, тоска по философскому знанию и контемплативному созерцанию познанного является важным дополнением к религиозной тоске по Богу. Философский *egos* в его обращенности к центральному, важнейшему содержанию космоса ведет человеческий дух в глубину действительности, он приводит человека, как говорит Платон, в его "собственный дом" (см. "Федр"). Он отвращает наш взор от мира преходящего, случайного и направляет его на вечное, раскрывает нам смысл вещей, который заключается в том, что они служат отражением Божественного и подчинены Богу. Этим он подготавливает нашу душу к восприятию Божественного Откровения.

Итак, мы видим, какую необыкновенную важную роль играет философское вопрошание. Истинное философствование приводит человека в "сознание", разрушает иллюзию автономии. Философствуя, человек становится, "как Даниил, тоскующим человеком" (Бонаventura, *Itinerarium mentis in Deum*. Предисловие — Дан.9,23). Эту тоску выразил бл. Августин: "Беспокойно наше сердце, пока не успокоится в Боге". Истинный философ подобен Платону, который подготовил дорогу к Христу.

Карла Мертенс

ПАМЯТИ ДИТРИХА ФОН ГИЛЬДЕБРАНДА

Побеждает только истина, а
победа истины — это любовь.

Августин.

Ранним утром 26 января 1977 года окончился земной путь Дитриха фон Гильдебранда. Он умер от остановки сердца после тяжелой продолжительной болезни в своем доме в Нью-Рошели недалеко от Нью-Йорка. Духовную арену нашей эпохи покинул человек, чья универсальная одаренность и необыкновенная интеллектуальная проницательность, воистину неисчерпаемые жизненные силы и творческая оригинальность, стойкость борца и непоколебимая вера сделали его исключительной личностью, для которой были тесны любые рамки нашего обезличивающего времени.

Дитрих фон Гильдебранд родился 12 октября 1889 года. Он был единственным сыном известного скульптора Адольфа фон Гильдебранда и его жены

Ирены, урожденной Шойффелен, родом из Хейльбронна. Для его отношения к отцу было характерно восхищенное почтение, однако в годы решающих изменений в его судьбе он несколько отдалялся от отца. С матерью же его связывала проникновенная любовь и всеобъемлющая душевная близость. Впоследствии он охотно рассказывал, что еще подростком был посвящен в ее дела и был ее советчиком.

В доме Гильдебрандов ежедневно музицировали. Почти каждую неделю составлялся струнный квартет, в котором отец семейства сам играл на альте. Поэзия и изобразительное искусство становились предметом часто горячих обсуждений. Царило веселье, ценилась шутка, розыгрыш. Поток гостей не иссякал: среди них были Конрад Фидлер, Штауффер-Берн, Антон Дорн, кронпринц Руппрехт, Козима Вагнер и многие другие. Ничего пошлого, травиального, светского, не проникало в этот феакийский кружок. Жили они в старом монастыре Сан Франческо да Паола, во Флоренции, который уже давно был покинут монахами и первоначально являлся совместной творческой мастерской Гильдебранда и Ганса фон Марэ (Hans von Marees) — среди терпкой сладости и просветленной красоты Тосканы. Эта безмятежная семейная жизнь, детство и юность, богатые радостными впечатлениями и переживаниями, придали характеру будущего философа своего рода духовную неуязвимость, что не вступало в противоречие с его крайне чувствительным сердцем, — и это явилось той почти несокрушимой основой телесного и душевного здоровья,

благодаря которой он с честью выдержал испытания и бури своей дальнейшей жизни.

В пятнадцать лет он начал читать диалоги Платона: “Я понял, что ничто так не привлекает меня как исследование истины, а именно тех вопросов, на которые может дать ответ только философия”. В семнадцать лет Гильдебранд начал изучать философию в Мюнхенском университете у Александра Пфандера и Теодора Липса. Однако в 1909 году он отправился в Геттинген к Гуссерлю, “Логические исследования” которого он с воодушевлением усвоил. Лекции Гуссерля разочаровали и отрезвили его, поскольку в мировоззрении последнего произошел поворот к трансцендентализму, что нашло выражение в его “Идеях...”.

В 1913 году Гильдебранд получил у Гуссерля ученую степень: темой диссертации была *идея нравственного поступка*. Но его настоящим и единственным учителем, образцом для подражания был Адольф Райнах. Именно у него он прошел школу феноменологии, которая является не философской системой, а лишь строго систематическим анализом данного нам в непосредственном контакте объекта — как в чувственном восприятии, так и в сущностном опыте. Исходя из этих доступным нам, строго объективных феноменов наше исследование шаг за шагом продвигается к ядру объекта, углубляется в его сущность: в контакт с этой последней она вступает с помощью интеллектуальной интуиции. Таким образом понимаемая феноменология является исследованием сущности, испытанным фи-

лософским методом изучения природы и смысла объектов — им пользовался еще Сократ платоновских диалогов.

На время его пребывания в Геттингене (1908 год) приходится и тесная дружба с Максом Шелером, о котором он пишет: “Я обязан Шелеру чрезвычайно многим, однако не был его учеником”. Когда Шелер начиная с 1921 года все больше и больше вставал на позиции пантеистически окрашенного витализма и совершенно отошел от католической веры и миро-созерцания, их пути разошлись.

Между тем страстные поиски истины привели Гильдебранда к полному осознанию истины Христа. В 1914 году он принял католицизм. Он однажды рассказал мне, что сознательно наложил на себя обет пятилетнего молчания, чтобы иметь возможность лучше вслушаться в *новый христианский мир*, глубже вращаться в него (*Die neue Welt des Christentums* — так называлась его первая религиозная лекция). Он начал свою религиозную деятельность с основания и руководства “Мюнхенским католическим союзом преподавателей высших учебных заведений”. Вместе с прелатом Францем Ксавером Мюнхом и патером Алоисом Магером он принял активное участие в организации Зальцбургского католического университета. Со своей женой Маргаритой, урожденной Денк, с которой он познакомился в Геттингене, Гильдебранд после смерти своих родителей жил в Мюнхене, в построенном его отцом красивом доме на улице Марии-Терезии. Там он организовал дискуссионные вечера, посвя-

щенные философским и религиозным вопросам, в которых принимали участие многие священники, среди них — Преизинг, впоследствии кардинал, бывший нунций и нынешний кардинал Коррадо Бафилль, Мартин Грабманн, отец Прживара, а также немецкие и иностранные профессора, преподаватели, врачи, юристы, студенты — и даже простые чиновники. Здесь постоянно бывали и сами Виттельсбахи и представители баварского дворянства. После коротких докладов Гильдебранда, посвященных христианской вере и жизни, следовали оживленные дискуссии, дававшие возможность а непринужденной обстановке обсудить центральные религиозные проблемы, волнующие каждого серьезного христианина. Эти вечера имели такой большой успех, что число принимавших в них участие возросло примерно до полутора сотен человек.

Уже в 1925 году в своих докладах на Инсбрукском съезде Католического союза преподавателей он, с необычайной для тех лет откровенностью, взялся за экзистенциально важные проблемы любви в браке, сексуальной этики и сохранения целомудрия ради Царства небесного. Это последнее, как он впервые показал после долгого периода внутрицерковного стыдливого замалчивания, может иметь свой настоящий смысл лишь в том случае, если мы прежде признаем сладость и богоугодность брачной любви, ее высокую ценность. Он не устал доказывать, что любовь между мужчиной и женщиной — это естественный венец человеческой жизни на земле, приобщение человека к Божественной

творческой энергии, драгоценное благо, приравненное Господом к таинству причастия.

Следующая тема, тесно связанная с вышеуказанной, нашла свое выражение в работе “Метафизика социального” (*Metaphysik der Gemeinschaft*). Прежде всего, в ней показывается уникальность человеческой личности как “мира в себе” по сравнению со всеми другими, неличностными объектами. Личность в полной мере воплощает собой сущность субстанции. Само-стояние и само-обладание ярко выражено лишь в духовном существе, в материальных и органических субстанциях оно имеет лишь зачаточный характер. Гильдебранд однажды сказал мне — тот факт, что персональное бытие является высшей ступенью действительности, служит для него самым убедительным доказательством того, что первооснова и первопричина творения — это персонализированный дух. Все менее значительное иерархически — а-персональная сущность или принцип — не может, согласно причинно-следственным законам, быть источником чего-то высшего, более совершенного. Из сущности духовной личности, данной нам в человеке, с необходимостью следует, таким образом, что высшее бытие — Бог — должен быть личностью. По моему мнению, трудно представить более наглядное и убедительное доказательство существования Бога.

Из этой сущности личности как “мира в себе” с необходимостью следует, что человеческие сообщества являются иерархически расположенными формами объединения остающихся самостоятельными

духовных сущностей и сами по себе не могут приобрести значения подлинной, новой субстанции. Вопреки многим теориям государства, коллектива, расы, общество не может стать сверхличностью, подчиняющей себе физическую личность и онтологически поставленную над ней. Только Церковь, как мистическое тело Христово, обладает, с одной стороны, таким же достоинством, что и реальная личность, а с другой — превосходящим ее. Она является единственным сообществом, смысловое развитие которого совпадает с развитием личности: и та, и другая имеют своей целью освящение и вечное спасение...

Третьей центральной теме этих плодотворных мюнхенских лет посвящена книга “Литургия и личность”, опубликованная в 1933 году. Гильдебранд продолжил разработку своей основной мысли о своеобразии и уникальности человеческой личности — на этот раз в религиозной сфере. Он показывает, что смысл существования личности проясняется только в свете августиновского *fecisti nos ad Te* (Ты создал нас для Себя). Данная ей способность, даже скорее внутренняя необходимость — трансцендировать — в полной мере реализуется в молитве, культе, совместном отправлении литургии. Только предавая себя Богу, человек настоящему становится собой. В этой смысле лишь святые являются зрелыми, совершенными личностями.

В прекрасных главах о благоговении, духовном бодрствовании, *discretio* (умеренности, постоянстве)

разъясняются те установки, которые формируются во время литургии и которые через нее достигают в человеке своего полного развития. В них идет речь об освобождении от повседневной суеты ради сверхъестественной реальности, в которой все измеряется масштабом вечного — об истинном страхе Божьем, несовместимом с банальностью повседневного и своеволием. Здесь перед нами предстает дух *discretio*, проявляющийся, среди прочего, в размеренном следовании праздников, в органическом чередовании всех духовных этапов, например, в подготовке к пасхальному таинству в течение Великого поста, и особенно во время мессы, когда души подводятся к глубочайшей мистерии, постепенностью молитв, покаянием, богослужебным словом. Язык сакральной сферы, жесты, мимика, вся осанка верующего несут на себе печать *discretio*.

Кошмар Третьего рейха положил внезапный конец многообразной деятельности Гильдебранда. В марте 1933 года он вынужден был бежать в Вену, где совместно с Клаусом Дорном основал журнал "Христианское сословное государство". Гильдебранд, для которого политика всегда была частью этики, в своих примерно шестидесяти программных статьях мужественно боролся против всех форм государственного тоталитаризма, с их пропагандой, враждебной всему личностному, выступал за единство западно-христианской культуры, защищал подлинный смысл, заложенный в понятии нации и выступал за независимость Австрии. Он делал это с риском для жизни. Австрийская полиция имела

сведения о том, что против него готовится террористический акт. Она охраняла его квартиру и дала ему секретный телефонный номер. Ему настойчиво советовали не принимать у себя незнакомых людей. Об этом времени — с осени 1933 до марта 1938 года — рассказывается в хорошо документированной книге Рудольфа Эбнета "Австрийский еженедельник "Христианское сословное государство".

После вторжения гитлеровских войск в Австрию 13 марта 1938 года Гильдебранд мог бежать с последним непроверяемым поездом в Пресбург. Двумя часами позже гестапо уже обыскивало его квартиру. В начале он встретил теплый прием во Фрибуре. Но после того, как оставаться в Швейцарии стало небезопасно, он занял должность экстраординарного профессора в Католическом институте Тулузы. В июне 1941 года Франция была вынуждена выдавать политических беженцев из своих неоккупированных областей. После полного приключений бегства через Лиссабон и Рио-де-Жанейро — Северная Атлантика была к тому времени уже небезопасна — он прибыл в Соединенные Штаты. В Фордхемском университете Нью-Йорка он был сначала адъюнт-профессором, а с 1949 года — профессором. За свою более чем двадцатилетнюю преподавательскую деятельность на этом посту он приобрел много одаренных учеников — их привлекала непосредственность его философской мысли, ее тесная связь с действительностью. Его ближайшей коллегой стала доктор Алиса Джордан. Два года спустя, после смерти своей

первой жены, он вступил с ней в брак, отличавшийся редкой гармонией — она разделяла все его идеи и интересы.

Гильдебранд, особенно в католических кругах, приобретал все больший авторитет. Его книги были вскоре переведены на английский. Его основной религиозный труд “Преображение во Христе”, вышедший во времена Третьего рейха под псевдонимом Петер Отт, оказал и в англоязычном мире большое влияние на духовное формирование священников, монахов и мирян. В Германии и Австрии эта книга была для многих христиан, находившихся во внутренней эмиграции, настоящим светом среди мрака.

Годы его жизни в Нью-Йорке были временем вызреванием его основных философских работ, прежде всего, его выдающейся “Этики”. “Возможно этика — это та область, где я больше всего поработал философски”, — напишет он в своей автобиографии. Здесь Гильдебранд, прежде всего, определяет метафизическое место ценностей.

Ценность — это первоначальная данность, несводимая ни к чему иному. Любой объект в своей выделенности из “ничто”, в своем превосходстве над ним обладает ценностью существования — “чтойности”. Кроме того, он обладает своей природной ценностью как индивидуальное бытие индивидуальной ступени. Гильдебранд называет эту ценность онтологической. Камень имеет более низкую бытийную ценность, чем, скажем, растение или животное, не говоря уже о духовной личности.

Наряду с этими двумя ценностями, свойственными каждому объекту как таковому, существует и множество других: интеллектуальных, жизненных, глубоко качественных, эстетических, но, прежде всего, этических и религиозных. Ценности — это ни в коем случае не внешние по отношению к действительности или даже “значимые” (Риккерт) аспекты, они являются тем фактором, который придает внутренний вес объекту; они — его самостоятельное значение, благодаря которому он сам по себе выделяется из нейтрального. Ценность существует непосредственно с самим объектом, ибо она означает его резкую выделенность из ничто.

Каждая ценность требует от человека достойного ее ранга ценностного ответа. Особенно качественные ценности и, в первую очередь, эстетические, религиозные и этические, обладают свойством долженствования — в противоположность негативным не-ценностям злого или вызывающего отвращение. Нравственная установка добра *должна* быть, безнравственная установка ненависти — *не должна*. Она представляет собой метафизический беспорядок. Конечно, невозможно отрицать реальность “злого” бытия, однако оно представляет собой некую объективную болезнь. В качественном отношении его негативность находится на гораздо более низком уровне, чем простое небытие. Средневековое положение о том, что “ens et bonum conueniuntur” (сущее и благо совпадают), не является очевидным из чисто философских соображений. Оно приобретает неоспоримую истинность только на осно-

ве библейской веры в Творение: “И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма” (Быт 1,31).

Гильдебрандовское понятие ценностей обобщает, помимо формальной бытийной ценности, все качественные свойства бытия (в противоположность его количественным свойствам — таким, как вес, протяженность и т. д.). Оно означает, таким образом, глубинное измерение объекта. Тремя категориями значимости Гильдебранд отделяет свою концепцию от понимания ценности у Макса Шелера. Ценность — это объективная самодостаточная значимость объекта, присущая ему до всяких его связей с другими объектами, в том числе и с человеком. Объективное благо для личности присуще тем качествам объекта, которые либо полезны человеку, как, например, элементарные жизненные блага: пища, питье, жилище, одежда, либо способствуют его развитию: скажем, хорошее воспитание, дружба, путешествия и т. д. В-третьих, существуют такие счастливые дары, как любовь, красота, творческая деятельность и пр. Количество благ соответствует количеству различных сфер бытия, которые являются “рго” для человека, могут идти ему на пользу: от здоровой пищи до высшего блага — самого Бога.

Из всего многообразия результатов, полученных им в сфере этики, мы назовем только различие актуальных и надактуальных установок и особенно открытие двух измерений свободы воли: во-первых, мы имеем свободу поступка, и во-вторых — еще более важную внутреннюю свободу установки, способность санкционировать или дезавуировать соб-

ственные взгляды, чувства и действия. Эту высшую, суверенную свободу внутренней позиции невозможно отнять у человека каким-либо внешним образом — через болезнь, тюремное заключение, внушение или “промывание мозгов”. Она является — вместе с предшествующим ей познанием — воплощением человеческого достоинства. В-третьих, в это ядро личности входит и духовная энергия, которая резко отличается от физических ощущений и психических чувств. Еще одной заслугой Гильдебранда явилось то, что он вновь уравнивал в правах с разумом и волей эту духовную энергию. В своем труде “О сердце”, основу которого составляют размышления о Святом сердце Иисуса, Гильдебранд говорит о различных степенях духовной энергии и показывает, в какой степени “сердце” является средоточием человеческой сущности... “Сердце” — орган любви: Гильдебранд посвятил ей свое самое личное, самое оригинальное произведение — “Сущность любви”. Он работал над ним двенадцать лет и подарил нам своеобразную *summa amoris*, равную которой вряд ли можно сыскать.

Мы можем коснуться лишь основных положений. Прежде всего, любовь — это такой ценностный ответ, который имеет своим объектом, как правило, лишь личность. В отличие от других ценностных ответов, она относится не к отдельным качествам, а ко всему человеку как таковому. В той мере, в какой в любви заключается личностная жертва любящего, она и превосходит самый глубокий и всеобъемлющий ценностный ответ, поскольку

по своей сущности стремится к объединению и счастью. Она не является ни эвдемонизмом, ни *amour desinteresse* (незаинтересованной, отстраненной любовью). Ее сущностью является как *intentio unionis*, так и *intentio benevolente* (стремление к союзу и желание добра). В зависимости от характера любви (любовь детей к родителям, родительская любовь, любовь к друзьям, к ближним, супружеская любовь) на первый план может выступать то первое, то второе *intentio*.

В религиозной, преимущественно христианской сфере Гильдебранд демонстрирует синтез всех форм естественной любви и *caritas* (религиозная любовь, благоговение). Различие между первой и второй — качественное. Проистекающая лишь из любви к Богу *caritas* является не только внутренней формообразующей силой любви к ближним, она может также формировать и другие виды естественной любви, облагораживая их, просветляя и совершенствуя. Любая естественная любовь в большей степени соответствует своему названию, если проходит через очистительный огонь *caritas*. Такое усиление чувства имеет своим источником пронизывающую все сферы любовь к Богу, примеры которой дали нам святые. “В корне ложно мнение, что любовь к ближнему является той единственной формой, в которой актуализируется наша любовь к Богу” (“Сущность любви”). Вне зависимости от своего отношения к земным созданиям она, прежде всего и по преимуществу, воплощается в поклонении Богу, только это и является чистым источником любви к ближнему.

Самый трудной, но одновременно основополагающей темой философской мысли Гильдебранда была теория познания. Его первая работа в этой сфере — “Смысл философского исследования и гносеология” — была запрещена в нацистском государстве. В полностью переработанном и расширенном виде она появилась под названием “Что такое философия?”. Этим трудом Гильдебранд внес существенный вклад в развитие философской мысли. Своим новым обоснованием познания абсолютно достоверных априорных истин он фактически выбивает почву из под ног кантовского скептицизма и агностицизма. Кроме чувственного, обманчивого восприятия существует и фундаментальный опыт интеллектуальной интуиции, которой непосредственно доступны необходимые факты, законы и сущности: например, логические и математические закономерности, сущность цвета, числа, человеческой личности, справедливости, добра и зла. К абсолютно достоверному знанию приводят и правильные выводы из этих фактов, законов и сущностей. Тем самым очерчивается круг сугубо философских вопросов.

Отвоевав право философии на познание абсолютно значимых и абсолютно достоверных истин Гильдебранд воистину оживил классическую *philosophia perennis* (вечную философию) — вспомнить хотя бы гениальное августиновское *si fallor sum* (ошибаюсь — значит существую). Его труд помогает разработать в современных условиях неисчерпаемые богатства философской традиции. Он также

прокладывает путь к новому обоснованию подлинной, рациональной теологии, построение которой было подорвано выводами Канта и хайдеггеровским “овремениванием” истины. Учение Гильдебранда о познании подготавливает, таким образом, почву для вневременного Богопознания.

В последний период своей жизни, после ухода в отставку с должности профессора, Гильдебранд посвятил себя защите церковной веры — к этому его призывало положение, сложившееся после концилиарной смуты. Во всеоружии своих знаний о взаимосвязи религии и философии, своих духовных трудов, имея опыт постоянных контактов с многочисленными священниками, студентами и мирянами, для которых он устраивал в свой нью-йоркский период литургические вечера, заканчивавшиеся совместной молитвой, — он выступил на внуктрицерковной арене с книгой “Троянский конь в Граде Божьем”. В течение трех месяцев книга была полностью раскуплена в США. Немецкий перевод книги выдержал за полгода три издания. Последовали переводы на французский, голландский, итальянский, испанский и японский языки. В этой книге безжалостно разоблачаются болезни и заблуждения времени. Любя истину, Гильдебранд ненавидел ложь. Беспощадной критике было подвергнуто истолкование христианского упования на потустороннее в смысле имманентистского оптимизма, ориентация “вперед” вместо ориентации “вверх”, инфантильные заявления о собственной мнимой зрелости, — самоуверенный пафос которых

говорил лишь о крайней незрелости, — богословский дилетантизм, в первую очередь, в области экзегезы, и многое другое.

Особенно важна глава, где критикуется стремление преувеличивать различия между историческими эпохами и изменениями в образе жизни: при этом, по убеждению Гильдебранда, замалчивается врожденная тяга человеческой природы к истине и святости, ее греховность и связанная с этим потребность в спасении. Нам навязывается миф о современном человеке, которому якобы следует преподносить спасительные истины совершенно по-другому, нежели предыдущим поколениям: не человека следует учить воспринимать эти истины, а церковь сама, ее благовествование должны приспособляться к этому “новому” человеку. Страх перед святостью, превращение науки в идола, ложный иренизм, неспособный больше бороться с заблуждением и любить заблуждающегося, — все это формы и следствия наступающей со всех сторон секуляризации и десакрализации церкви и веры.

Разрушение христианского образа жизни особенно опасно для института брака, который пытается защитить в своей смелой энциклике Павел VI — совершенно в духе своих предшественников. Гильдебранд с воодушевлением поддержал это послание. Он очищает понятие “природа” от ложных биологических интерпретаций и показывает, что здесь имеется в виду не фактическая реальность, а полная смысла сущность человека и определяющие эту сущность законы творения. Он объясняет далее, что

грех любого искусственного вмешательства в явление брака состоит в потере благоговения перед законами и тайнами творения.

В своем сочинении “Целибат и кризис веры” Гильдебранд выступает в защиту представляемой Павлом VI позиции латинской церкви: он и на этот раз поддерживает папскую энциклику (*Sacerdotalis Coelibatus* — Безбрачие священства).

Его последняя религиозная книга “Опустошенный вертоград” уже своим названием говорит о продолжающемся “саморазрушении” (Павел VI) католической церкви. Это потрясающий обвинительный акт — достойный древних борцов за истину и веру — против катехизисов всяческих лжеучений, против мнимых разоблачений святости, против “экуменистов” с их неискренним предпочтением единства истине и, прежде всего, против все усиливающегося обмирщения. Современная формула литургии, хотя в ней и восстановлены некоторые забытые элементы, некоторые древние правила, несет на себе явные следы спешки, рационалистской сухости и ученого произвола специалистов. В ее разработке не принимали участие ни духовник, ни богомолец.

Гильдебранд оплакивает св. Церковь как сын оплакивает свою поруганную мать. Однако он слишком пылко, слишком глубоко верит в ее Божественное происхождение, в ее спасительное дыхание, чтобы унывать или, тем более, отчаиваться. Он верит в тайное действие Святого Духа, заключен-

ного в ней, и в несокрушимые заветы святых, в наследие великих богословов, от отцов церкви до Ньюмана.

Подводя итог, мы можем сказать, что обязаны универсальному, оригинальному интеллекту Гильдебранда воистину пионерскими трудами почти во всех областях философии. Он сказал мне однажды: “Я распахнул перед вами двери, теперь вы можете двигаться дальше”. Он сознавал, что многое имеет лишь эскизный характер. Однако он наметил основное, поставил нужные вопросы и вывел нас из тупика предрассудков, противных духу философии, и необоснованных молчаливых соглашений.

Напрасно мы будем искать у него систематического анализа или тонкой психологической интерпретации творчества других философов. Он исследовал только саму истину и истинное содержание тех или иных сочинений. Он не был также ни выдающимся педагогом, ни блестящим оратором, — он убеждал и призывал к исследованию истины на своем личном примере. Сталкиваясь с заблуждениями, он прямо-таки физически страдал. По этой причине ему приходилось преодолевать себя, чтобы прочесть некоторые современные ему труды. Он всегда отталкивался от действительности, от собственного опыта. Основным источником его философского вдохновения являлось классическое искусство в самом широком смысле этого слова, прежде всего — великие поэты: Шекспир, Сервантес, Данте, Достоевский.

Он прежде всего был мыслителем или, точнее, видящим и слышащим. А то, что видел и слышал, — записывал. Он подчинялся диктату действительности, писал под ее диктовку. Отсюда непосредственность его философствования, тесная связь с реальностью, обезоруживающая простота и убедительность полученных им результатов. Уже сегодня можно видеть, что его влияние не прекратилось со смертью. А значения личности Гильдебранда в полной мере осознают лишь будущие поколения.

Семь молодых философов — европейцев и американцев — несших на плечах его гроб, хранят его духовное наследие и передадут его тем, кто, как и Гильдебранд, отважатся искать истину и жить ею.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Предварительные замечания	17
Глава первая	
Познание как таковое	21
1. Познание как прафеномен	21
2. Специфические черты познания	24
Глава вторая	
Основные формы познания	41
Глава третья	
Философское познание как противоположное вненаучному	59
1. Вненаучное наивное познание	60
2. Вненаучное теоретическое познание	75
Глава четвертая	
Предмет философского познания	95
1. Характерные черты априорного знания	96
<i>А. Безусловная необходимость</i>	<i>97</i>

<i>В.</i> Абсолютная интеллигибельность	104
<i>С.</i> Абсолютная достоверность	106
2. Многозначность понятия <i>аргіогі</i> и опыта	129
<i>А.</i> Различный смысл понятия опыта	129
<i>В.</i> Априорное как противоположность предпосылочному	138
<i>С.</i> Априорное и опытное знание	143
3. Подлинные сущности могут быть познаны интуитивно	144
<i>А.</i> Хаотические и случайные единства	150
<i>В.</i> Единства истинных типов	153
<i>С.</i> Сущностно необходимые единства	164
4. Эпистемологические особенности интуитивно познаваемых истинных сущностей	195
5. Предмет философии	209
Глава пятая	
Объективность и независимость от сознания	229
Глава шестая	
Две основные сферы познания	263
Глава седьмая	
Характерные особенности философского вопрошания и познания	285

1. Главные темы философского исследования	285
2. Глубина философского познания сущностей и его депрагматизация	293
3. Позитивные связи между философским и научным знанием	322
4. Философский метод	326
5. Феноменология	338
Заключение	345
<i>Карла Мертенс.</i> Памяти Дитриха фон Гильдебранда	351

Директор издательства:
Абышко О.Л.

Главный редактор издательства:
Савкин И.А.

Художественный редактор:
Донцов Ф.А.

Редактор:
Вергун Т.Б.

Корректоры:
Кузнецова М.В., Горячева Н.А.

Компьютерная верстка:
Кузнецова М.В.

Оригинал-макет изготовлен
в Творческом объединении "Ступени"
Издательство "Алетейя"

193024, Санкт-Петербург, ул. 2-ая Советская, д. 27
телефон: (812) 277 2119; факс: (812) 277 5319

ЛР №064366 от 26.12.1995 г.

Сдано в набор 13.08.1996 г. Подписано в печать 12.02.1997 г.
Гарнитура "Академия". Печать офсетная. Формат 70х100/32.
Объем 15 п.л. Тираж 1600 экз. Заказ №:3069.

Отпечатано в Санкт-Петербургской типографии № 1
РАН. 199034, Спб., 9 линия, д.12

Издательство «Алетейя»
выпускает в свет:

Жозеф де Местр

Сочинения в 2-х томах (перевод с французского)

Жозеф де Местр (1753—1821) — выдающийся французский философ, религиозный и политический мыслитель, одна из интереснейших фигур европейской консервативной мысли периода Революции, Империи и Реставрации. Его творчество представляет собой универсальную, безжалостную, часто глубокую и талантливую, всегда — эмоционально окрашенную реакцию на философские теории эпохи Просвещения и на общественно-политическую практику, обоснованием для которой они послужили. Отсюда — устойчивая репутация «ретрограда» и «мракобеса», которую приобрел автор в европейских либеральных кругах XIX века. Для русского читателя де Местр интересен еще и тем, что около 15 лет он провел в Петербурге (в качестве посланника сардинского короля), именно здесь были задуманы и в основном написаны многие его важнейшие сочинения.

В издание предполагается включить три важнейшие работы де Местра: «Мысли о Франции» (объемом ок. 7 л.), «О папе» (22 л.) и «Санкт-Петербургские вечера» (24 л.), а также комментарии и вступительную статью (7 л.).

Первая из работ предполагаемого издания — «Мысли о Франции» — представляет собой сочетание

