

«УРТЕКСТ»

Библиотека журнала «Самватас»

Том третий

В. С, ВОЗНЯК

МЕТАФИЗИКА РАССУДКА И РАЗУМА

Опыт несистематической самокритики

Издание осуществлено
при участии :<Фонда
содействия развитию искусств Украины>

Киев
Редакция журнала «Самватас»
1994

Випуском монографіи канд. філос. наук, доцента В. С. Возняка «**Метафізика розсудку і розуму**» редакція часопису «Самватас» продовжує видання бібліотеки «Уртекст». Першим томом була видана книга О. В. Босенка «РеКВіеМ за ненародженою красою» (1992), другим — збірник праць О. Г. Габричевського «Теорія та архітектура: Вибраш твори» (1993).

Рецензенти: доктор філософських наук,
професор М. Я. Гольберг (Дрогобич)
кандидат філософських наук, доцент О.
В. Босенко (Киш)

Редактор А. О. Пучков

Возняк В. С.

В 56 Метафізика розсудку і розуму: Спроба несистематичної самокритики.— Київ: Редакція часопису «Самватас», 1994.— 340 с. («Уртекст»; Бібліотека часопису «Самватас». Том третій) (Росшською мовою)

ISBN 5-8238-0321-4 На замовних засадах ББК 87.3 (4)

Пропонована праця — широке філософсько-естетичне полотно, що текотно об'єднує штурми-культурологічні експерименти інтелектуально тернисто! проблеми розсудку і розуму, яка заснована на вгичизній та зарубіжній філософських традиціях. Метафізичний план дослідження обумовлений зверненням автора до питань кореляції мислення та уяви, істини, душі і духу (у специфічних тональностях ІХ розрізнення), суб'єктивності діалектичного мислення та, власне, діалектики розсудку і розуму в їх застосуванні до завдань сучасної педагогіки, що й складає реальне теоретичне тиво роботи.

Для спеціалістів у галузі філософії, культурології та тих, хто шкавиться філософськими проблемами педагогіки.

0301030000-3 94 оголош.— 5'64

В. С. Возняк, 1994

ISBN 5-8238-0321-4 Оформлення, макет — Редакція часопису «Самватас», 1994
На замовних засадах

ПРЕДИСЛОВИЕ К ОДНОЙ КНИГЕ

ТРАДИЦИЯ предпосылать книге предисловие, доставшаяся нам по наследству от прежних времен, очень напоминает жанр предварительной эпитафии. «Остановись, прохожий...» Смысла не находишь даже при самых тщательных поисках. Книга говорит сама за себя, сама собой, существует сама по себе, и если язык ее невнятен, то никаким предисловием не сделать громаду текста более просветленной. Превращать предисловие в рецензию заманчиво, но абсурдно и даже несколько неприлично, поскольку следующий, тянущийся, влекущийся за прологом простор опрощается, прощается с собой и превращается в подстрочный комментарий, оклад предисловия. Еще можно, пользуясь «правом первой ночи» первоиздателя, разнести вдребезги то, что еще только предстоит прочитать вслед за предисловием, и тем создать невыносимую ситуацию настроения, навязанного в качестве лейтмотива книги, но стоит ли? Не проще ли обойтись без этого дописка, который все равно никто не читает? Хотя откровенная и изощренная ругань, забористая брань, многоэтажная и соленая, могла бы послужить хорошей рекламой, перекрыв гвалт, стоящий сейчас в философском пространстве, где никто никого не слышит, даже себя. Хорошее философское хулиганство не помешало бы, но только не здесь, перед книгой. Предисловие, преждедствие должно быть сосредоточенным, тщательно выстроенным молчанием, лаконичным и стремительным как отточенный жест дирижера, которым он останавливает настраивающиеся гомонящие инструменты, повергая все акустическое пространство в предчувствующую тишину, делая пространство простором, в котором властвует ожидание. И это уже музыка.

Книга предстоящая необычна своей тишиной, негромкостью и терпением. Она не бросается сорвавшимся с цепи логических заключений пространством в глаза, а дает взгляду актуальный простор рассеянного блуждания. «Тихие воды глубоки...» и лишены игрушечной пестроты фирменной упаковки. Книга ожидает человека, который войдет в ее сокровенную жизнь и нарушит молчание стучком собственного сердца, гулом крови и звуком своих размеренных шагов. Она не безразлична к человеку и предлагает уже сформированное чувство философии, являющееся защитой от случайных людей. Намеренно ли, неволью ли создавал эту систему обороны автор на подступах к существу рела, неведомо, но высокая

философская культура, требующаяся для того, чтобы сделать пронизаемыми непроходимость и сплошность скрытого в книге пространства,— надежно охраняет чистоту смыслов, создает ту необходимую недоступность, которая не позволяет брать книгу нахрапом, приступом, она сама внезапна, как сердечный приступ, открывается сразу и вдруг. Она не для всех. Она элитарна и аристократична, хотя автор иногда и снисходит до фривольных эскапад, полагая, что так будет понятней. Иногда взрослые пытаются разговаривать на языке детей, которые с мудрой снисходительностью благосклонно терпят эти экзерсисы, проявляя изумительный такт.

Велик соблазн провести экскурсию по тексту: посмотрите направо, посмотрите налево... Создать совершенный путеводитель, чтобы читатель (если в наше время кто-то еще способен к чтению серьезной философской литературы, да еще не заклеившей громким именем) ничего по рассеянности не пропустил. Все это ни к чему тем паче, что этим комиксом все равно не нарушить непоправимость книги. Смысл предисловия в его абсолютной бессмысленности. И если кто-нибудь все же сейчас читает его, то пусть считает, что наличие такого простирания, пространного простора в книге — просто время для создания настроения. Скорость современного чтения такова, что лучшими книгами становятся, как правило, поверхностные, легко считываемые, построенные на узнавании знакомых мотивов однодневки, нежели те, что требуют усилий, вдумчивости и чувства. Там, где требуется кропотливое, со тщанием, пробирание, напрягающее все творческие силы, всю интеллектуальную мощь потенциального читателя, рельеф книги сливается в бегущее однообразное полотно скоростной магистрали, вся суть которого в том, что ее нужно преодолеть, оставить позади. Использование книги не по назначению, помимо, не останавливаясь, пролетая по поверхности... Поэтому в стилевом отношении это произведение производит впечатление надежной основательности и, несмотря на игривые отступления в стиле рококо, явно тяготеет к классическим образцам фундаментальной философии. За этим неоклассицизмом нет тем не менее ожидаемой помпезности системы, претендующей на признание и покушающейся на жизнь доверчивого читателя, но есть легкая, изящная и прочная конструкция отточенных и отработанных слов, но так, что они кажутся дикими, природными, родными. Самым странным в этой книге является то, что она все-таки появилась в наше время, в своей общей массе не способного не то что понять, но даже просто воспринять эту текущую архитектуру текста, играющего и самодостаточного,— нет соответствующего органа видения и слуха, да и темпы в книге не загнаны и не подогнаны под современность, они не современны вовсе.

И потому сам факт явления философии, не обольщенной ларечной, лавошной мишурой, сам по себе удивителен и необъясним. Конечно, книга произошла не вчера, и автору, насколько мне известно, пришлось много лет заниматься проблемой отношения рассудка и разума, прежде чем удалась эта безусловно оригинальная концепция с блестящим драматургическим построением мизансцен, в декорациях выстрадавшего медлительного контрпространства и тяжелеющих временем цитат. Слабость ее — в тщательности, которая граничит с почти мистическим, ритуальным действием, напоминая местами о магических знаках, некогда

замуровываемых в стены и фундамент культовых сооружений и которых никто никогда уже не увидит, да и не земным глазам предназначены. Мистагог-автор заклинаниями держит навесу всю проблему. Поэтому некоторая архаичность формы есть только своего рода «тест» на воображение. Человеку, лишенному его, здесь делать нечего. Он по-просту теряется среди «общих мест»- чужеродного ему пространства, растеривается, рассеивается. Сосредоточенное на себе мышление вообще дело очень скучное для непосвященного. Эта книга пройдет незамеченной, как тысячи до и после нее; так было всегда. И сие закономерно, поскольку торжествующая плесень (не зверь из бездны, но бездарь из бездны) уничтожает философию, музыку, живопись одним, но очень действенным фокусом, руководствуясь безупречным правилом: не можешь творить, сделай так, чтобы само творчество стало нетворческим, чем-то постыдным и прикладным. Современное проституирование духа достигло небывалых успехов, опустошив, опустив и сделав все подлым, подложным. Все ложь — слова, люди, музыка, чувства, любовь, ненависть и даже сама ложь — ложь. И нет силы, способной противостоять и сопротивляться этому мутному, тошнотворному потоку, в котором все одинаково провонялось стоимостью. И только последние из оставшихся верными философии, не переметнувшиеся, не поступившие на службу гарсонами, холопам, информаторами, референтами по очень общим вопросам, штурмовиками нового порядка,— эти последние суть арьергард философии, ее духа и даже буквы. Наверное, так себя чувствовали уходящие в прошлое кифареды, умирающие трубадуры, вымирающие труверы и те замурованные в бесконечной истории люди, о которых никогда не вспомнят. Машинная цивилизация перешла ту грань, когда все могло быть иначе. Теперь, если человек отторгается этой тупой поступательной неутолимостью, он обречен. Он должен мыслить согласно инструкции, сообразно технологи, пребывая в едином информационном пространстве, иначе его мышлению отказывают в статусе такового. Машина питает человека и упраздняет самостоятельное мышление, питаясь им. Сама история стала механизмом и забыла, чья она история. Что ж, кто-то высказал очень верную мысль, что самое страшное для человека это не ненависть и даже не любовь, а забвение. Философию, настоящую философию забыли, забыли и превратили в механическую игрушку. Ее оставили в прошлом как нечто нестандартное, не унифицированное и потому мешающее нормальному функционированию идеологии. Но те, кто отступал вместе с ней в глубину, еще живы и заперты в своем времени как в отсеке затонувшего корабля, где есть еще колокол воздуха, в котором они — «язык» этого колокола, в то время как другие революционно эволюционировали, вырастив жабры и вполне приспособившись. У нынешнего времени — рыба кровь, холодная и бесстрастная. А те, кто остался в философии, обречены и уже задыхаются. Где уж нам договориться и просто услышать друг друга! И, задыхаясь в замкнутом пространстве унесенного с собой в глубину идеала красоты, жестокой от необходимости, темной от утаенной свободы, принужденной к сопротивлению, наше поколение задыхается и «бредит от удущья», в собственных душах живя воображаемым воздухом искусства. Так вещал я одной очаровательной юной леди (упиваясь и кокетничая своей причастностью к подобному миро-

чувствию), которая после некоторого молчания ответствовала — да, мы прошли поверх ваших барьеров, как волна, даже не заметив. Ваше поколение вообще для нас не существовало, потому что вы не потерянное, а не найденное поколение. Но наша поверхностность, поверхность — это для вашей глубины недостижимая высота. Вы слишком долго сопротивлялись колоссальному давлению и вас слишком быстро вынесло наверх. У вашего поколения высокая кесонная болезнь. Слишком человеческие чувства, любовь — закипают (или свертываются, скисают) в крови, как азот, и страсть разрывает вас избыточным давлением на куски, калеча окружающих. Нам не хочется опускаться, пусть даже в глубину, и чувства ваши не годятся для тяжелой кропотливой, систематической работы. Ну, что ж. У них — своя жизнь и свои принципы, что отрадно, но они вовсе не наше будущее, а прошлое, потому что мы все это уже проходили. Наша «тяжесть и надежность» — их будущая мука, и наше поколение, к которому принадлежит и автор этой книги, — пока последняя память истории, ее пока еще живое время и чувство (которое, кстати, и сочинило этот составленный из многих реплик диалог, да и самую юную леди).

Философия — это страсть и ярость, и ничего меньше. Это последняя память человечества, которое всеми возможными средствами забывает историю. В дальнейшем беспамятстве мы все перестанем узнавать друг друга. Наступила ночь, и книги закрываются, как цветы. Их вид первоначальный непонятен и даже страшен своим последним свечением. Будет играть и кипеть ночная жизнь и ждать рассвета, но эта ночь в любом разе — последняя ночь, и никто не доживет до разума. Рассудок победил Разум, сделав его рассудительным и бесчувственным, трусливым и осторожным. И этот черствый новый разум, лишенный ума и подвергнутый фронтальной лоботомии, не имеет возможности изумляться, и никогда он не сможет узнать, каков его диагноз, даже если ему попадет в руки история его жизни, иными словами — эта книга.

В конце концов, все уже написано, и если до сих пор не сказано самого главного, то уже никогда никому не суждено этого узнать. А посему интерес представляет лишь то, что уникально своей неповторимостью, необратимостью — никогда «до» и никогда «после» — пусть даже истечет вечность — это чувство и страсть к философии самого автора. Книга сбылась, и слово произнесено.

Алексей БОСЕНКО

Вопреки принятому в библиотеке «Уртекст» (*«уртекст» — первоначальный, подлинный текст*) принципу выпуска авторской рукописи без каких-либо редакционных купюр, монография Вл. С. Возняка по техническим причинам подверглась некоторому текстуальному сокращению.

Редакция

ВВЕДЕНИЕ: ОТ АВТОРА

*...Я с другом праздную
свиданье. Я
рад рассудок утопить.
А. С. Пушкин*

ПОЧЕМУ, собственно, «метафизика»? — Ведь предыдущие работы автора были посвящены диалектике, и не только «диалектике рассудка и разума». Да еще и «опыт самокритики» в подзаголовке. — «Так-так», — радостно потирает руки искушенный читатель, предвкушая очередной стриптиз авторского саморазоблачения, самобичевания и «смены вех». Вынужден сразу же огорчить любителей окологилософской «клубнички» и попросить зазря не возбуждаться: представления не будет. Как учил товарищ О. Бендер, не надо хлопать ушами по щекам. Профессионалов же в этих вольных упражнениях на несвежем воздухе хватает и без меня. — Но к чему тогда «за уши» притягивать сюда «метафизику», — чтобы читателя поставить «на уши»? Согласимся, что такой вариант более предпочтителен для подозрительного читателя, нежели «навешивание лапши» на органы слуха.

Но почему же, все-таки, — «метафизика рассудка и разума», а не диалектика? Ответить на этот вопрос — значит пересказать содержание первого очерка (вместе с последующими). Вот так «расположилось», так зазвучало, и все. Интригует? — Прекрасно, — что за книга без интриги.

Ни для кого не секрет, что все «предисловия», «введения», «от автора», «к читателю» пишутся **после** завершения рукописи. Это логично: автор не может знать заранее, что получится, и получится ли что-либо **вообще** (характерно, что он не ведает этого и по окончании). Правила некоего «этикета» требуют как-то **ввести** читателя в содержание проблемы; при этом, разумеется, — читателя можно, как говорят в Одессе, «держать за идиота», который сам не способен разобраться, что к чему. Если «введение» и имеет

какой-то смысл для автора, то мне интересно вспомнить, как все начиналось, т. е. как я сам **входил** в проблему рассудка и разума.

«Всякая принципиальная проблема,— говорил в своей речи на докторском диспуте С. Н. Булгаков,— есть окно, через которое мы смотрим на мир, и, конечно, при этом оно до известной степени окрашивает для нас мир своими цветными стеклами. То, что открывается чрез данное окно или вообще через разные окна, неизмеримо шире и значительнее, нежели самые окна, и по своему содержанию и объему различаются между собою гораздо менее, нежели окна, эти лишь зрительные ответствия»¹. Проблема рассудка и разума и выступила для меня в роли такого «метафизического» окна.

Впервые о категориях «рассудок» и «разум» я услышал, будучи студентом первого курса философского факультета, на лекциях Александра Ивановича Яценко. Что-то интригующее и завораживающее таилось в самом таком различении. По крайней мере, когда старшие укоряли меня за неразумность того или иного поступка, или просто вменяли «хранить благоразумье», всегда можно было с этакой хитрецей уточнить: а **какой разум**, собственно, имеется в виду, ибо есть «**рассудок**», а есть «**разум**»? И конечно же, извечные конфликты чувства и ума, и загадочная неоднозначность последнего по отношению к делам сердечным.— Потом были годы увлекательной работы в проблемной группе профессора Валерия Алексеевича Босенко, своего рода «диалектические штудии» в живом образе, бесконечные споры, дискуссии (в которых, кстати, и вызревали первоначальные контуры концепции). Это была, черт возьми, настоящая жизнь,— опыт безосновной свободы, самостоятельного поиска и откровение высшей правды непринужденного, бескорыстного общения! Кто хоть чуточку причастился этой атмосфере,— знает, о чем идет речь.

Однако на всю жизнь мне запомнился промозглый осенний вечер, когда я, второкурсник, устало и несколько ошалело брел домой из Исторической библиотеки, расположенной на территории Киево-Печерской лавры. Это был второй день моей встречи с **Гегелем**. Пытаясь разобрать несколько параграфов «**Малой логики**», я чувствовал, что кто-то из нас двоих — непременно идиот. И вот на второй день, просидев с утра до вечера над маловразумительной книгой и списав кучу листов конспекта, выходя из Лавры в пустынную аллею с терявшимися в тумане фонарями,— я вдруг ощутил, что со мной что-то происходит, что-то во мне переворачивается, ломается,— со скрипом и скрежетом. Некоторые гегелевские хитроумные (за-умные) переходы-переливы вдруг,

как отдельные вспышки света, стали «играть». По крайней мере, как мне тогда казалось, непонятно каким чувством, или мыслью, я начал слегка улавливать интонацию.— Ведь что более всего тогда раздражало в Гегеле? — Вот «это», **понятое** так-то, становится таким-то. Ну причем здесь «понятое»? Вот есть «одно», есть «другое», между ними — связь, и всех делов-то, тогда — ясно. А у Гегеля — все не так, как надо,— он активно **мешает** расположить мысли по ранжиру и по полочкам; а как же мыслить и мысль удержать, если не «расположить»?.. «Заиграло», «проклюнулось» именно в тот момент, когда каким-то непостижимым образом перестал «совокуплять» равнодушные понятия, а сам вошел в понятие, вовнутрь его самого, и оттуда вдруг увидел-узрел, как это все погегелевски получается естественно и красиво... Скрипел, отчаянно сопротивлялся рассудок, и ощущение было — точно помню — легкого помешательства (сам Гегель **помешал** мне двигаться по колее рассудка). И вправду, это было схождение с рассудка и достаточно болезненное прорастание какого-то иного органа мысли. Запомнилось головокружение от обретения возможности иного измерения, соскальзывания в него, и недоуменный взгляд оттуда на себя-прежнего.— Многим, наверно, знакомы такие состояния, особенно в самом начале пути. Хотя,— философствовать — значит постоянно отбрасывать себя (и вместе с собой увлекать бытие) к началу, истоку, к «меону» («пока-еще-не»). Первые опыты такого рода сродни утрате невинности и запоминаются на всю жизнь.

Проблема рассудка и разума, таким образом, возникала для меня при явной слышимости личностно-экзистенциальных обертонов, а не просто как учебно-академическая. Конечно, при дальнейшем продумывании она приобрела вид того «метафизического» окна, сквозь которое стало видно многое такое, что не относится к содержанию традиционных категорий «рассудок» и «разум». Если взглянуть на оглавление, на название предлагаемых очерков, то ясно, что рассудок и разум выступают в роли, так сказать, «рефрена», или — **затакта** для разговора о мышлении, воображении, истине, человеческом бытии (историческом и повседневном), душе, духе, трансценденции, диалектике и проч. Само содержание проблемы рассудка и разума приоткрывает особый лик этих «предметов», или же сами «метафизические» сущности позволяют по-иному взглянуть на разум и рассудок? — Как по мне, то все тут — взаимообразно.

Проблема рассудка и разума — одна из **вечных** в философии поскольку, помимо всего прочего, затрагивает весьма илтимно самый характер философствования. Исследование любой философской проблемы, имеющей под собой солидную историко-философскую традицию, само по себе является интересным и увлекатель-

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства (Речь на докторском диспуте) // Соч.: В 2-х т.—М., 1993.— Т. 1,—С. 307.

ным занятием, не нуждающемся ни в каком внешнем оправдании через пресловую «актуальность»¹.

Ежели Бог желает покарать, он лишает **разума**,— что с нами иногда и происходит. Значимость разума безмерно возрастает во времена сплошных общественно-исторических кризисов, потрясений, тектонических сдвигов, когда среди витийства эмоций и не-, прерывной истерии обезумевшего рассудка никто не желает прислушаться к голосу разума,— еле слышному, почти неразличимому среди барабанного боя.. Но именно **разум** — последний гарант самой возможности не захлебнуться в экскрементах злободневности, не сорваться в бездну отчаяния и каким-то сверхчеловеческим усилием удержаться на роковой черте.

Но что такое «разум»? Что значит действовать «разумно»? Ориентироваться на какие-то правила и законы, или же опираться на собственный здравый смысл? Доверять свидетельствам сердца или обязательно проверять и контролировать их критичной мыслью? А если чувства и мысль явно противоречат друг другу,— чему тогда отдать предпочтение?

Обыденный опыт подсказывает: разум есть умение просчитать все возможные следствия. Есть доля правды в таком утверждении, но не вся правда. Образ человека, у которого все схвачено, все просчитано наперед, почему-то не вызывает особой симпатии. Такой «разум» может быть весьма и весьма корыстным. А мы, само собой разумеется, не спешим оказаться в сетях чьего-то употребления: нам не хочется быть употребленными, просчитанными, сосчитанными, как бараны, «по головам» (в этом плане академиком, как известно, легче). Мир, в котором правит бал «все-ленский калькулятор»,— мир обезумевший.

И в то же время жизнь заставляет действовать **разумно**, не срываясь в бестолковую суету. Как найти ту меру, чтобы жизнь не утратила ни одной своей краски, ни одного тона и полутона, не утратила своей глубины и оттенка чисто человеческой непредсказуемости, образующей саму возможность счастья,— и в то же время чтобы жизненный поток не захлебнулся в разгуле страстишек, в противостоянии воли, интересов, устремлений?

Можно сказать и так: действовать разумно способен лишь рассудительный человек. Действительно рассудительность — это одна из добродетелей, без которой «джентльменский набор» человеческой природы оказался бы неполным. Но тут же — вопрос: как отыскать меру **самой** рассудительности, чтобы последняя не оборачивалась холодной и бездушной **рассудочностью**, а если и

¹ «Актуальность» то ли или иной философской темы,— заметила как-то моя жена,— обусловлена глубиной ее **потенциальности**, той полнотой возможностей, которые ожидают своего проявления»,— и **была, как всегда,— права**.

найти, то как ее, меру эту, **удержать в непокое** нашей сумасшедшей жизни?

Вот так мы потихонечку окунаемся в содержание проблемы — именно в той интонации, которая лежит в основании всей книги. Вопросы логико-методологического свойства в тексте работы, где это удается, я сознательно обхожу, поскольку они достаточно проработаны в соответствующей литературе.

Известно, что власть имущие, стремясь решать судьбы своих (и чужих — тоже) народов, всегда были в лучшем случае безразличны к непредвзятой, неангажированной, социально «не заказанной» философии. Так было в советское время, то же самое — и сейчас. Все меняется,— быстро, калейдоскопично, как ценники в магазинах,— лидеры, партии, лозунги, знамена, праздники, «герои»,— все, кроме одного: **способа мышления** (кстати,— сугубо рассудочного по своей природе), или, как ныне модно > говорить, «ментальности» (у нас она не от «менталис», а от грозного и одно-временно пренебрежительного «мент»,— а разве говорильня по поводу «нашей» и «не нашей» ментальности не выполняет объективно демаркационно-полицейских функций?..), которая непосредственно проявляется в характере «решения» общественных проблем,— или же, как сказал сатирик, в неискоренимо «нашем» способе столь сложно удалять коренной зуб,— в привычном «ломать — не строить», и при этом громко и заунывно призывать именно к обратному.

Когда нет никаких гарантий, что тебя выслушают (а если и услышат, то не «настучат»), апелляция к кому бы то ни было или к чему бы то ни было — безусловно излишня. Остается (и — слава Богу) просто высказать свои взгляды, не претендуя на мессианские выводы. Высказаться — в надежде, что найдется читатель, который вслушается в ход мысли, а уж воспримет или нет, примет к сведению или начнет спорить, согласится или отбросит с порога,— дело второстепенное.

Я прекрасно сознаю, что книга написана **нервно**, в разных тональностях, иногда веет академической скукой, кое-где — веселей, местами же — просто **нервно**: то ли «злоба дня» контрабандой врывается, то ли — специфика «предмета». Как замечает П. А. Флоренский,— не получается незаметно и без скандала ускользнуть «из царства рассудка»,— «с благодушием, «по хорошему» рассудка не преодолешь», Или же, в качестве примера,— рассуждения «из подполья»: «хотение, конечно, может, если хочет, и сходится с рассудком, особенно если не злоупотреблять этим, а пользоваться умеренно; это и полезно и даже похвально. Но хотение очень часто и даже большей частью совершенно и

упрямо разногласит с рассудком и... и... и знаете ли, что и это полезно и даже иногда очень похвально?»¹—И все же критика рассудка, если она идет не как «**критика рассудком**», так или иначе есть **само-критика**, несистематический опыт котооой автор и предлагает, как принято выражаться,— на суд читателя. Ведь он все-таки, как говорит Кант,— «наш человеческий рассудок». Видеть ущербность других и не замечать собственного убожества,— кстати, чисто рассудочный вариант. Поэтому автор прекрасно застрахован от любых обид и недоразумений: ведь это, уважаемые, не о вас речь, это я — о себе, ведь у меня тут — «опыт самокритики»; но ежели вы почуяли обиду, значит, задело...

Кстати, а почему самокритика «несистематическая»? Да просто потому, что «систематическая» — это уже занудство. Мало того, как говорит Я. Э. Голосовкер, «уже само слово «рассудок» вызывает скуку»², так еще критикой рассудка скучищу умножать? Согласимся, что в слове «несистематическая» есть некая неуловимая пикантность: автор не берет на себя «повышенных обязательств» систематически-научно обследовать и изложить проблему. Обвинения и претензии придирчивых критиков, что автор-де упустил то-то и то-то, лишаются предметности, ибо автор сам предупредил о «несистематичности». — Конечно же, все это не значит, что предлагаемая книга безупречна,— автору пока лучше кого бы то ни было видны ее несовершенства и уязвимые места (вообще-то для любого автора только что родившаяся книга — его самое уязвимое место). Просто хотелось бы иметь дело с **имманентной** критикой, которая, увы, во все времена была в дефиците.

Что касается последнего очерка, посвященного педагогическим вопросам, то это не просто дань традиции и не попытка как-то связать теоретические построения с жизнью. В сфере воспитания и образования наиболее ошутима, говоря словами О. Шпенглера, «тирания рассудка»; результаты его **растлевающей** активности — налицо (и даже — на лице). Поэтому философско-педагогические размышления для меня — не приложение, не применение абстрактной схемы к «практике жизни», но сама живая, трепетная, порой — вопящая от боли **плоть**, сердце, сердцевина всего содержания «метафизики рассудка и разума», ее исток и исход.

Пожалуй, хватит для авторского «введения». И все же, что же автор **хотел сказать** в своей книге? — Наивный вопрос, от почтенного рассудка идущий. Что хотел, то и сказал. А точнее: что сказал,— то и **сказалось**, не всегда совпадая с тем, что автор «хотел». Что получилось,— то и **оказалось-сказалось**. А что автору

¹ *Достоевский Ф. М.* Записки из подполья.

² *Голосовкер Я. Э.* Интересное // *Вопр. философии.*— 1989.— № 2.— С. 139.

при этом хотелось, мнилось и мерещилось,— его личные проблемы. И — последнее. Я выражаю искреннюю признательность редакции журнала «Самватас», всем тем, чьими самоотверженными усилиями при редчайшей в наше время доброжелательности рукопись сия увидела свет.

Особенность постраничных сносок обусловлена прежде всего общеизвестностью цитируемых источников (как классических текстов, так и вновь изданных бесчисленно рожденными новыми • издательствами),— Кант (в 6-ти т.), Гегель (четырнадцатитомник и комплекты переводов в «Философском наследии»), Маркс (и Энгельс...), Кьеркегор, Библиер, Лев Шестов, И. А. Ильин (издательство «Республика» или «Гнозис»), что и продиктовало их сокращения. В первых очерках приводятся полноценные библиографические ссылки на работы, впоследствии цитируемые мною повторно,—то есть там, где та же сноска приводится сокращенно.

О черк первый

«ОПРАВДАНИЕ» МЕТАФИЗИКИ

В метафизике можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи.

И. Кант

ЗА СЛОВОМ «метафизика», как известно, «с легкой руки Гегеля» закрепилось крайне негативное значение. В марксистской философии под «метафизическим» понимается метод познания и способ мышления, противоположный диалектике. Ан-ти-диалектический, **рассудочный** по своей природе способ мышления вовсе не нуждается в нашей апологии, поскольку имеет к тому великое историческое оправдание — для своего времени и для своих условий.

Речь идет о другом: не о «метафизике» как методе, не о метафизике как науке или какой-то особой философской дисциплине, — а об имманентной **метафизической интонированности** философского сознания и об неискоренимой мета-физичности человеческого **отношения** к миру. Для избежания недоразумений условимся в дальнейшем рассудочное мышление именовать исключительно **рассудочным**, дабы очистить термин «метафизика» от этого на-слоения и удержать в нем **понятие** собственно философии в ее исконно сущностном вопрошании.

Метафизика, как пишет В. С. Соловьев, есть «умозрительное учение о первоначальных основах всякого бытия или о сущностях мира»¹. Случайность возникновения самого слова — известна, зато далеко не случайным оказался его смысл: транс-физическое познание, изучение того, что лежит за пределами физических явлений. За «метафизикой» закрепилось название «первой философии», как ее понимал Аристотель: «Если нет какой-либо другой сущности (oysia), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее, и учение о ней составляет первую философию, притом она — общее знание в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее

¹ Соловьев Вл. Метафизика // Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон.—СПб., 1896.—Т. XIX —С. 164.

как сущее — что оно такое и каково все присущее ему как сущему»¹.

Перипетии развития всей докантовской метафизики достаточно полно исследованы в соответствующей литературе, поэтому нет надобности воспроизводить эту историю. Но есть смысл остановиться на позиции Канта, подвергнувшего предшествующую метафизику всестороннему критическому анализу.

Кант считает метафизические системы всей прежней философии (и в первую очередь — Лейбница и Вольфа) догматическими, — в том смысле, что прежде чем высказываться о сущем, о сверхчувственном, необходимо подвергнуть тщательному и систематическому критическому анализу саму способность нашего познания. Мысль Канта достаточно проста: если метафизика считает себя наукой, она должна быть критична в первую очередь по отношению к себе самой, должна исследовать применяемые ею (и в науке вообще) познавательные средства. «Как возможна метафизика как наука?» — третий фундаментальный вопрос «Критики чистого разума». Преодолевая односторонности эмпиризма и рационализма, Кант полагает знание единством чувственного и рационального. Познание есть применение рациональных форм к данным опыта. Опыт есть познание предметов чувств как таковых посредством осознаваемых эмпирических представлений, посредством связанных между собой восприятий. Для Канта опыт есть только чувственное, для него «сверхчувственный опыт» в сфере познания есть «противоречие в определении». Хаос впечатлений, идущих от вещи самой по себе, мы помещаем в пространство и время как формы созерцания, а затем посредством априорных форм рассудка (категорий) мыслим предметы. И здесь Кант совершает радикальный поворот во всей гносеологии: объект познания активно **конструируется** нами, а не пассивно воспроизводится, отражается, воспринимается таким, каким он есть вне и помимо нас. Связь многообразного, считает Кант, не может быть воспринята нами через чувства, не может содержаться в чистой форме чувственного созерцания. Всякая связь есть действие рассудка, «мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами»². Связь есть акт самодеятельности по знающего субъекта; закономерно возникает вопрос: как возможно знание предмета самого по себе, если в познании мы активно конструируем его посредством **своих** средств постижения. Отсюда — кантовский априоризм.

¹ Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4-х т.—М., 1980.—Т. 1.—С. 182.

² Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6-та т.—М., 1964.—Т. 3 — С. 290.

Научное знание в качестве объективного оказывается всеобщностью и необходимостью. Наш опыт ограничен во времени и в пространстве, следовательно,— из опыта формы познания (формы созерцания и категории рассудка) происходить не могут. Утверждать же, что нашим способам познания что-то соответствует в мире вне нас, мы не имеем никаких рациональных оснований, поскольку доказано, что всеобщие и необходимые формы не могут вытекать из ограниченного, незавершенного опыта. Следовательно, мы можем знать лишь явления, т. е. вещи-в-себе, как они преломляются через нашу познавательную способность. Чистые понятия рассудка априорны в том смысле, что только благодаря им связанный опыт как таковой становится возможным.

Формы рассудка сами по себе пусты, они соединяются с материалом чувственности посредством продуктивного воображения: «синтез созерцаний **сообразно категориям** должен быть трансцендентальным синтезом **способности воображения**; это есть действие рассудка на чувственность»¹, и происходит это через «фигурный синтез».

Если рассудок есть способность давать правила, создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность давать принципы, создавать единство правил рассудка. Выше разума у нас нет ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления. Следовательно, «разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его значениям единство»².

Обратим внимание: разум как высшая познавательная способность имеет в качестве своего предмета не сущее как таковое, не истину, не какую-то реальность, лежащую в основе всяческого бытия, не нечто абсолютное. Его роль, по Канту,— в направленности **на рассудок**, чтобы каким-то образом придать деятельности последнего осмысленность, единство.— Ведь осмыслить нечто и означает взять его многообразие в некотором единстве, внутри которого, «в свете которого», многообразное как раз и обнаруживает свою природу.— Неужели разуму человеческому (как высшей способности) только и остается удел, чтобы «направляться на рассудок», удерживать-обуздывать его от непомерных и беспочвенных притязаний на потустороннее, то бишь — **выходящее за пределы его компетенции**? Неужто разум наш ни к чему более не способен, ни к чему более высокому не призван? — Иными

¹ Там же.— С. 205.

² Там же.— С. 342.

словами, как же возможна метафизика как **наука**,— если взять докантовское, «догматическое» ее определение? — Т. е. как учение о сверхчувственном, следовательно, умопостигаемом, о сущем в своих первоисточниках, о перво-источнике всего сущего, о таких «вещах», которые не даны непосредственно в чувственном созерцании, но бесконечно волнуют человеческий разум, воображение, чувство — Бог, свобода, душа, мир, дух и прочие метафизические сущности? — Ответ Канта однозначен: в таком виде метафизика вообще невозможна. Разум стремится к трансцендентному применению своих идей и выходит за пределы любого возможного опыта, при этом он впадает в неразрешимые антиномии. Антиномичность как таковая является свидетельством **ненаучности** за пределами посягательства разума.

Не получается ли так, что Кант отвергает саму возможность метафизики как таковой? — Ни в коем случае. Кант ограничивает ее притязания быть наукой по образу и подобию других наук: **метафизика имеет дело с такими «вещами», которые не встречаются в опыте**. Поэтому рассудочному познанию в метафизических вопросах делать нечего, это не его «ума» дело. Догматическая (докантовская) метафизика — плод усилий рассудка, берущего на себя функции разума. Согласно Канту, метафизика может быть только делом разума.

Стремясь к трансцендентному применению своих идей (а идея есть то, чему не может быть дан в опыте соответствующий предмет), разум неминуемо впадает в трансцендентальную видимость, иллюзию. Однако это — не следствие ошибки, заблуждения, нарушения каких-то правил. Дело в том, что наш разум, считает Кант, не может не стремиться к трансцендентному. «Трансцендентальное понятие разума всегда относится только к абсолютной целокупности в синтезе условий и заканчивается не иначе как в абсолютно безусловном, т. е. в безусловном во всех отношениях»¹. Поэтому объективное применение понятий разума всегда трансцендентно. Иными словами, стремление разума к сверхчувственному — всецело объективно и неискоренимо.

Трансцендентальная философия имеет своей целью «основание такой метафизики, цель которой, как конечная цель чистого разума, состоит, в свою очередь в расширении границ чувственного до сферы сверхчувственного»². И что самое интересное: переход

¹ Там же.— С. 358.

² *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Соч.: В 6-ти т.— М., 1966.— Т. 6.— С. 194.

от чувственного к сверхчувственному «нельзя считать непрерывным поступательным движением». Переход от позитивной науки к метафизике не есть простое расширение методов, практикуемых в естествознании, на иную область бытия; здесь — прерыв постепенности. Но именно в силу этого разум в своем порыве к сверхчувственному, безусловному и абсолютному попадает в ситуацию риска, где ничего нельзя заранее гарантировать, где нельзя уберечься от «трансцендентальной видимости», более того — где все антиномично, противоречиво. Кстати, «трансцендентальная видимость» возникает при таком запредельном применении идеи разума, когда разум пытается в сфере умопостигаемого¹ найти или сконструировать предмет так, как если бы он мог встречаться в возможном опыте, т. е. по образу и подобию объекта повседневного опыта и естествознания. Следовательно, Кант, признавая право разума на умопостигаемое (сверхчувственное), не рекомендует мыслить само сверхчувственное в категориях научного познания, по типу обычного представления.

Вывод Канта строг: «о сверхчувственном, если иметь в виду спекулятивную способность разума, невозможно никакое познание»¹. Сверхчувственное по роду своему отличается от чувственного, от чувственно познаваемого, поэтому «нет никакого способа прийти к нему таким же путем, каким мы можем надеяться достигнуть достоверности в сфере чувственно воспринимаемого»². Обратим внимание: «таким же путем», т. е. **способом специфически научного познания**. Поэтому идеи разума выполняют **регулятивную функцию**.

Сверхчувственное как конечная цель, к которой стремится разум в метафизике, не имеет никакой почвы в спекулятивном, теоретическом познании: «запредельные воззрения» не подтверждаются никаким опытом, поэтому и никаким опытом не могут быть опровергнуты. Однако «ноумен в качестве вещи в себе, по крайней мере в практическом отношении, действителен и по меньшей мере по своим законам познаваем, хотя он и сверхчувствен»³. Трансцендентные идеи разума свою особую реальность обретают в сфере практического разума, то есть — в сфере **свободы**. Согласно аналитическому методу, Кант насчитывает три трансцендентные идеи: сверхчувственное в нас, выше нас и после нас (свобода, Бог, бессмертие души).

Следовательно, если метафизика, по Канту, возможна, то лишь в ее обращенности к сфере **практического** разума, и, в первую

¹ Там же.—С. 199.

² Там же.—С. 225.

³ Там же.—С. 217.

очередь,— как **метафизика свободы**. Метафизика же природы Канту представляется своего рода «наукоучением», т. е. как теория иознания, включающая в себя **трансцендентальную логику**. То, что в области теоретического («чистого») разума порождает неминуемую «трансцендентальную видимость», в сфере разума практического, т. е. в мире, где господствует свободная причинность, свобода воли, получает свою необходимость. Интересно, что подобная мысль встречается и у **Фихте**: поместив мир вовнутрь деятельности субъекта, придав продуктивному воображению созидательную роль в аспекте абсолютного, Фихте самым решительным образом утверждает, что сама по себе, безотносительно к **практическому разуму**, продуктивная деятельность воображения есть грандиозная иллюзия: «Вся реальность превращается в удивительную грезу без жизни, о которой грезят, и без духа, который грезит»¹. Мир свободы — вот подлинное «пространство» метафизики.

Таким образом, Кант вовсе не отвергает метафизику как таковую, но подвергает критике **догматизм** предшествующей метафизики, который состоял в смешении двух родов познания: о сверхчувственном пытались мыслить и говорить так, как если бы это были объекты чувственно воспринимаемого мира. А это, в свою очередь, порождало скептицизм как неизбежную реакцию на подобный догматизм. Уничтожалось доверие к разуму в области теории, что чревато было «безграничным скептицизмом». Против такого несчастья, считает Кант, нет никаких средств, кроме точной и обстоятельной **критики самого чистого разума как способности априорного познания вообще**. Поэтому метафизика мыслится Кантом как наука о том, как перейти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного, тем самым, получается, что метафизика есть наука **перехода** от разума спекулятивного к разуму практическому. И лишь в этом может быть собственно **научный аспект** метафизики; теория познания, критика способности становится отныне «частью» метафизики.

Кант говорит, что именно из-за сверхчувственного, к которому разум проявляет такой интерес, «вообще существует, всегда существовала и будет существовать метафизика, по крайней мере как попытка»². Чего хочет достигнуть разум с помощью метафизики? Какую конечную цель имеет в виду, разрабатывая ее? «Велика эта цель, быть может, величайшая или даже единственная из всех, какие только может преследовать разум в своих спекуляци-

¹ Фихте И. Г. О назначении ученого.— М., 1935.— С. 122.

² Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук.— С. 244.

ях, потому что все люди более или менее принимают в ней участие и если бы интерес, проявляемый к ней разумом, не был самым глубоким, нельзя было бы понять, почему призыву прекратить наконец вечное втаскивание этого сизифова камня никто не внемлет, несмотря на постоянно обнаруживающуюся бесплодность усилий на этом поприще»¹. Кант полагает, что «величайшая и даже единственная из всех» целей, который преследует разум, положена реально в сфере **свободы**, где безусловное, предельное обнаруживается в качестве регулятивных принципов человеческого бытия, бытия человека как мыслящего и нравственного существа. Метафизические потуги разума «бесплодны», если разум остается **только** теоретическим и при этом **не различает** рассудок и собственно разум, т. е. не различает познание специфически научное и собственно философское, и **переносит** на решение предельных вопросов человеческого бытия образ мышления, практикуемый в области чувственно воспринимаемого мира, т. е. мира всесторонней причинной зависимости, где человек выступает вещью среди прочих вещей. Кант радикально **освобождает** собственно философию (метафизику) от такого способа теоретизирования, а не «отменяет» метафизику вообще как таковую. По Канту, метафизика и есть «подлинная, истинная философия»², она есть «завершение всей культуры человеческого разума»³. В то же время, Кант посредством своей критической философии произвел переворот в **метафизическом мышлении** (мы условились понимать под таким мышлением **не синоним** анти-диалектического мышления), обуздывая претензии обычного (научного) познания на ведение «метафизическими вопросами». Без такого обуздывания и предохранения посредством критического самопознания разума экспансия соотвенно рассудочного, вещного мышления в области метафизики производит **опустошения** в области морали и религии.

Опыт науки, опыт повседневности — есть опыт «зависимого мира», мира «чувственно воспринимаемого». Для теоретического разума сверхчувственного опыта нет и быть не может. Но что невозможно в сфере теоретической, оказывается возможным в сфере практической: опыт независимого мира, опыт свободы, самоопределения человека. Человек как «вещь в себе» — свободен. «Вещь в себе» и есть «независимый мир или мир всех возможных миров»⁴. Именно здесь и возможен особый опыт — опыт свободы, опыт сверхчувственного, **метафизический опыт**, где «всегда есть

место для меня», где свобода человеческая невыводима, где **все** происходит каждый раз заново, где человек **должен** само-определяться, а не дедуцировать свои поступки из каузальных цепочек.

Итак, по Канту, метафизика возможна, и не просто возможна, а есть крайне необходимое, хотя и весьма рискованное предприятие человеческого разума. Основной итог кантовского переосмысления метафизики хорошо выразил С. Л. Франк: Кантом была обнаружена невозможность целостного всеобъемлющего постижения реальности в форме учения о строении объективной действительности, в пределах «привычной», т. е. предметной установки сознания¹. Любая метафизика, претендующая на знание высшей реальности, но работающая в терминах «этого мира», является догматичной и может скорее послужить дискредитации человеческого разума (и философии в целом), нежели его возвышению. Метафизика должна строиться **по-иному**. И лишь тогда она будет оправдана.

Метафизика — «безбрежное море, в котором движение вперед не оставляет никакого следа, а на горизонте его нет никакой видимой цели, по которой можно было бы судить, насколько мы к ней приблизились»². Антиномичность разума, посягающего на сверхчувственное — не просто результат его «неправильного» применения, но является свидетельством **принципиальной неразрешимости** предельных вопросов человеческого бытия. Спекулятивного знания, т. е. четкого, ясного, аподиктического, непротиворечивого, мы о метафизических предметах (у Канта: свобода, Бог, бессмертие души) иметь не можем. Метафизика не есть знание об устройстве мира, о структуре бытия («мировая схематика»), это и не знание о том, как человеку устроиться в мире («в миру»). Метафизика есть размышление о судьбах человека в мире, размышление о таких вопросах, которые радикально затрагивают самое сердцевину человеческого (**а посему — и всяческого**) бытия. И на эти вопросы, согласно Канту, нет и быть не может **однозначных** ответов, — вот в чем метафизический смысл кантовских антиномий разума. И не только однозначных, изначально правильных, — но и вообще готовых решений в этой сфере нет: каждый раз приходится решать и перерешать **заново**, без всяких гарантий на истинность, на успех, на результат. Несмотря на кантовскую решимость превратить-таки метафизику в науку, в подтексте остается: метафизические вопрошания — дело личностного избранничества, обретения опыта «независимого мира», что предполагает умение вести

¹ Там же.—С. 180.

² Кант И. Логика.— Пг., 1915.—С: 24.

³ Кант И. Критика чистого разума.— С. 692.

⁴ Мамардашвили М. К.- Кантианские вариации // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991.—М., 1992.—С. 139.

¹ См.: Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия.— Париж, 1956.— С. 35.

² Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук.— С. 179.

«антитетику», — вслушиваться в иные решения, иные выборы и никоим образом не полагать свою точку зрения «единственно верной», ибо такой «точки» — нет и быть не может. А посему (опять-таки в подтексте): метафизика в истинном смысле не есть просто учение о том-то и о том-то, а есть напряженный и драматический диалог метафизических вопрошаний, неразрешимый в той же мере, в какой и неразрешимы «последние вопросы». И дело не в том, что Кант «еще не умеет» разрешать противоречие разума (хотя в этом есть своя правда, но здесь «срабатывает» логическая сторона дела, чем весьма успешно займется Гегель), а, может быть, в том, что Кант сознательно оставляет проблемное поле разума метафизического — **открытым**.

Гегелевский **разум диалектический** — не антипод такого метафизического разума, а продолжение его вопрошания, возможно, иными средствами, при ином развороте всей философии. Гегелевское отношение к метафизике никоим образом обойти стороной нельзя.

Гегель порой достаточно несправедливо оценивает отношение Канта к метафизике: «Победа, одержанная кантовской критикой над метафизикой, состоит, однако, скорее в том, чтобы устранить исследование, имеющее своей целью познать **истину** и даже самое эту цель»¹. Разумеется, это выпад против кантовского априоризма, и только. — Кант не менее Гегеля озабочен, чтобы метафизика была **истинной**, а для этого он решительно не допускает обычное познание, имеющее дело с чувственно воспринимаемым миром, в сферу метафизики; знания о метафизических сущностях нельзя получить таким же путем, каким мы получаем (а точнее — конструируем) знание об объектах. — Впрочем, Гегель признает безусловные заслуги Канта в критике догматической метафизики, полагая, что Кант и Якоби ниспровергли весь способ мышления прежней метафизики, а вместе с тем и ее метод.

Гегель, в первую очередь, сосредоточивает внимание на методе догматической метафизики, на логике метафизически-догматического мышления, и тем самым продолжает дело кантовской критики. Докантовская метафизика рассматривала определения мышления как основные определения вещей, и в этом пункте, считает Гегель, она была выше критической философии. Однако, во-первых, особенностью этой метафизики было то, что она определения эти брала абстрактными как для себя значимые и способные быть **предикатами истинного**. Особенность подобного мышления состоит в **приписывании предикатов абсолютному**. Тем самым метафизика не выходила за пределы **рассудочного** мышления, конечного мышления. Поэтому прежняя метафизика была чисто

рассудочным воззрением на предметы разума. Операция предикирования, по Гегелю, есть внешняя рефлексия о предмете, ибо «определения (предикаты) находятся готовыми в моем представлении и приписываются предмету лишь внешним образом. Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал свои предикаты извне»¹. Внешне положенные предикаты никак не исчерпывают предмета.

Во-вторых, специфичным для прежней метафизики было то, что свои **предметы** она брала из **представления** и положила их в основание рассудка как данные, **готовые** субъекты, и только в представлении видела масштаб годности и удовлетворительности предикатов. А ведь предметами этой метафизики были, говорит Гегель, тотальности, которые в себе и для себя принадлежат **разуму**, «мышлению конкретного в себе всеобщего», — душа, мир, Бог. Для Гегеля мышление, взятое из «представления», — низший уровень мышления, это есть собственно рассудок; такое мышление неспособно подняться к **понятию**, а посему остается в пределах конечного. «Эта метафизика не была свободным и объективным мышлением, так как не давала объекту определяться свободно из самого себя, а предполагала его готовым»². Метод докантовской философии — некритическое и «безотчетное» мышление.

Таким образом, гегелевские претензии к догматической метафизике те же, то и у Канта: некритичное использование категории, распространение на бесконечные «предметы» конечного, рассудочного мышления, взятого из повседневного обыденного мышления (представления) и из практики естественнонаучного познания, что не могло не привести к утрате собственно философичности как таковой. И Кант, и Гегель полагают, что метафизика есть дело и удел **разума**. Однако Гегель, совершая переворот, делает упор на собственно логическую сторону вопроса.

Гегель следующим образом выделяет собственно метафизический слой сознания: «метафизика есть не что иное, как совокупность всеобщих определений мышления, как бы та алмазная сеть, в которую мы вводим любой материал и только этим делаем его понятным. Каждое образование сознания обладает своей метафизикой, тем инстинктивным мышлением, той абсолютной силой в нас, которой мы можем овладеть лишь в том случае, если мы сделаем саму ее предметом нашего познания. Философия как философия вообще располагает другими категориями, чем обычное

¹ Гегель Г.-В. Ф. Наука логики: В 3-х т.—М., 1972.—Т. 3.—С. 238.

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т.—М., 1975.—Т. 1.—С. 136—137.

² Там же.—С. 138.

сознание; все различие между различными уровнями образования сводится к различию употребляемых категорий»¹. Итак, метафизика есть совокупность «всеобщих определений мышления», и этой «абсолютной силой» следует овладеть. Но это уже — **логика**, которая для Гегеля и есть **диалектика** как способ движения, развертывания разумного мышления через раскрытие, удержание и разрешение противоречий.

Гегель радикально расширяет границы логики в ее традиционном понимании: он вводит **метафизику в логику**.— Не логику расширяет до метафизики, а метафизику пытается осмыслить логически. Гегель не законы формальной («общей», по Канту) логики распространяет на метафизические предметы; он саму ноуменальность метафизических (бесконечных в-себе-и-для-себя) сущностей пытается осознать **логически**. «Дело в том, что я соединяю логику и метафизику, потому что метафизика — это не что иное, как разбор конкретного содержания — Бога, мира, души, но только разбор этих предметов как ноуменов, т. е. здесь должна быть постигнута их мысль, идея»². Если нельзя эти «предметы» мыслить как вещи, непротиворечиво, и если учесть, что Кант доказал **неминуемость** антиномий разума при обращении к таким предметам,— то Гегель делает решительный и смелый шаг: дабы помыслить ноуменальное, трансцендентное, необходимо его парадоксальность, противоречивость **включить в логику**, включить как собственно логический принцип — тождество противоположностей, и тогда такое мышление, способное выдержать напряжение противоречия, раздвоения и снятия раздвоения в новом синтезе, будет адекватным бесконечному, в себе противоречивому «предмету». Только как трансцендентное оно сможет самоопределиваться в нашем познании, войти в его содержание.

При этом Гегель переосмысливает и природу самого мышления. Он берет мышление не как одну из психических способностей индивида, выражаемую в речи, языке, в работе со знаками,— а мышление в качестве **объективного** мышления, которое реализуется как продуктивный процесс, созидающий «ауку, технику, нравственность. В таком случае предметом логики становятся те всеобщие формы и закономерности, в пределах которых осуществляется это объективное (общественно-человеческое мышление). В связи с этим Гегель различает мышление «само по себе», которое есть предмет науки логики, и мышление «для себя», которое уже осознало принципы и формы своей работы и действует в согласии с ними рефлексивно, а не бессознательно. А посему и

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.— М., 1976.— Т. 2.— * .21.

² Гегель Г.-В. Ф. Философия религии: В 2-х т.— М., 1977,— Т. 2.— С. 425.

задача: привести субъективное мышление в соответствие с законами и схемами объективного мышления¹.

Однако при таком понимании предмета логики законы, провозглашаемые старой логикой в качестве **законов мышления**, должны быть переосмыслены и приведены в соответствие, а точнее — быть «снятыми» внутри закономерностей объективного мышления. Законы тождества, противоречия, исключенного третьего — есть законы не мышления, а законами выражения мышления в языке; они — схемы работы рассудка, но не разума. Законы формальной логики — всего лишь правила, которые ходом развития культуры нарушаются на каждом шагу. Гегель не вещи вводит в логику (формальная логика как раз и имеет дело с вещами как таковыми), как не раз инкриминировалось ему со стороны приверженцев старого понимания мышления. По Гегелю, логика есть **наука не о вещах, а о сути вещей**. Именно это и позволяет Гегелю обнаружить тот факт, что действительное мышление подчиняется иным законам, чем рассудок: мышление в качестве разума есть **диалектика**. Гегель не «изобретает» диалектики, он ее сознательно разрабатывает как логику мышления на основе идей античной философии и критически усваивая диалектические идеи Канта, Фихте, Шеллинга.

Таким образом, переосмысливая метафизику и присущий ей догматический, недialeктический, рассудочный метод, Гегель вовсе не отвергает ее как таковую. Для осмысления метафизических сущностей Гегель предлагает **адекватную логику**, диалектику, которая есть «спекулятивная метафизика». Разоблачая присущий докантовской метафизике способ мышления, Гегель не случайно говорит о «прежней метафизике», «старой метафизике», «рассудочной метафизике»: тем самым предполагается, что может быть новая, истинная, спекулятивная, **диалектическая метафизика**. Причем, у Гегеля метафизика не есть особая философская дисциплина, стоящая рядом с логикой, она интегрирована в логику, понятую как диалектика и теория познания. Можно по-разному относиться к гегелевскому так называемому «панлогизму», но после Гегеля говорить о метафизических «предметах», пользуясь заимствованными из представления или из позитивных наук понятиями,— невозможно. Вернее, возможно, но сама постановка вопроса как **истинно метафизического** (вопросание о бесконечном, о сверхчувственном, свобода, дух, Абсолют, душа) так или иначе обнаружит непригодность привычных форм мышления, поскольку «неподвижные» метафизические сущности раскрывают свою противоречивость, диалектичность.

¹ См.: Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории.— М., 1984.— С. 130—135.

После Канта и Гегеля о метафизических предметах нельзя рассуждать как об объектах, **вещах**, высшее — **онтологически** высшее — не может быть адекватно выражено в логике низшего. Гегель вслед за Кантом изгоняет рассудок из метафизики, по, в отличие от Канта, отославшего метафизическое в область практического разума, Гегель предлагает **логику понимания** метафизических сущностей в пределах разума спекулятивного, теоретического.

Можно, разумеется, посчитать очередной непоследовательностью великого диалектика Гегеля тот факт, что вместо ниспровержения метафизики Гегель ее «снимает», восстанавливает в преобразованном виде. Для того, чтобы философия стала подлинно научной, истинной, она должна выбросить за борт старый философский хлам под названием «метафизика»; гегелевская диалектика должна быть демистифицирована и превратиться в научный метод познания и преобразования действительности. — Такое развитие идей немецкой классической философии мы находим в **материалистической диалектике**.

К. Маркс как философ делает воистину решительный и радикальный шаг в переориентации философии. Прекрасно понимая ограниченность как старого материализма, так и спекулятивного идеализма, он ставит задачу диалектического **синтеза** лучших достижений предшествующего философствования, своеобразного синтеза материализма и идеализма на почве материалистического понимания человеческой истории. Ключевым оказалось обращение к **практике** и понимание ее не просто как «практического разума», а как реального процесса жизнедеятельности индивидов, внутри которого происходит чувственно-предметное преобразование как природы, так и «социальной природы» общественных отношений. Маркс ставит в вину Фейербаху, что у того практика берется в «грязно-торгашеской форме», т. е. в такой форме деятельности, когда природа выступает простым объектом приложения воли и не имеет в себе самостоятельного значения, т. е., по Марксу, практика не есть некий «эгоистический», «прагматический» процесс, а в своей действительности выступает жизнедеятельностью человеческого сообщества, преобразующего внешнюю природу и самое себя. Именно в практике Маркс усматривает реальную связь человека с содержанием бытия и человека с человеком. Все тайны и парадоксы мировой истории, религии и философии коренятся, в конечном счете, в реально осуществляемой практической деятельности. Такой «метафизический предмет», как «Бог», «Абсолют», «безусловное» Маркс снимает посредством социологической критики религии, обнаруживая ее реальные корни в отчуждающем расщеплении человеческой деятельности. В таком случае философский идеализм рассматривается Марксом **как** своеобразное

воспроизведение ситуации господства над людьми отчужденных, объективированных и институализированных форм их собственной деятельности. Марксова критика «идеологии» как превращенной формы сознания, не имеющей истины и **источника развития** & самой себе и порождающей поэтому всевозможные иллюзии относительно самой себя и мира, — чрезвычайно важна.

Ряд содержательных диалектических идей был разработан или просто высказан Ф. Энгельсом и В. И. Лениным, развертывающими свое мировоззрение в контексте идей Маркса. В частности, существенно значимым представляется понимание Лениным практики как такого процесса, который имеет достоинство не только всеобщности, но и непосредственной действительности, а также его идея о том, что требованием диалектической логики является введение всей человеческой практики в полное определение предмета и как критерия истины, и как практического определителя связи предмета с тем, что нужно человеку.

Разумеется, говорить о каком-то особом вкладе В. И. Ленина в философию как таковую не приходится, да и сам он никогда не считал себя «философом», тем более — «выдающимся»: в философии Ленин называл себя «рядовым марксистом». И в то же время этому «рядовому марксисту» была присуща крайняя идеологическая **нетерпимость** в философии, связанная, помимо всего прочего, с сугубо **фидеистическим** отношением к «священным текстам» Маркса и Энгельса (что было в свое время точно подмечено А. А. Богдановым). Подобная черта мировоззрения и характера человека незаурядного ума и выдающейся воли, «харизматического» по своей натуре и стоящего во главе общественного движения и самим же им созданного государства, — не могла не сказаться крайне негативно на последующем развитии всех общественных процессов в этом государстве, в том числе и на философии. Изгнание из России ее лучших философских умов, стерилизация «идеологического фронта» — все это оказалось воистину медвежьей услугой в первую очередь философии диалектического материализма, которая на официальном уровне выродилась в примитивнейшую механицистскую «идеологию». Если представить себе ситуацию, почти невозможную: нет «философского парохода», лагерей для мыслящих иначе, чем требует власть имущая компартия, — и происходит свободная «конкуренция», спор, диалог **различных философий** внутри страны (религиозно-мистической, экзистенциальной, неокантианской, интуитивистской, позитивистской, марксистской...) , то какова бы была судьба материалистической диалектики?.. Я не то имею в виду, что в такой ситуации философия Маркса не выдержала бы подобной «свободной конкуренции», — взаимообогащение иными мировоззрениями только послужило бы ей на пользу. В тех странах, где диалог философии был

возможен, многие идеи Маркса были интегрированы иными философскими школами и направлениями (Ж.-П. Сартр, Г. Маркузе, Т. Адорно, Э. Фромм), равным образом, как и в русле русской религиозной философии (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк и др.) многие философские идеи Маркса были творчески освоены. Увлечение марксизмом было фактом биографии не одного русского философа начала века, — и все же лучшие и честнейшие умы русской мысли отошли от марксизма. Случайно ли это? Возможно, дело не просто в философско-теоретических построениях Маркса, а в ином: Бердяева, Франка, Булгакова и других оттолкнула от марксизма социал-демократическая, а точнее — **большевистская практика** революционного движения еще до захвата власти, и — идеология такой практики. Отсюда — «Вехи» как мыслящее предупреждение революционной интеллигенции о последствиях подобной практики и идеологии. Несет ли Маркс как философ ответственность за большевистское перерождение и извращение его учения? — Виновен ли Ницше в том, что фашистский режим пытался идеологически опереться на его идеи? Считал ли он свои философско-диалектические построения «единственно верным» мировоззрением? — Вряд ли, хотя каждый честный ученый, которому открылась истина, так или иначе отстаивает ее перед лицом иных воззрений, искажающих, по его мнению, истину; и это — естественно.

Размышления о судьбах философии марксизма не связаны непосредственно с исследованием «метафизики рассудка и разума», но в наше время от подобных вопросов уйти невозможно. Более того, есть необходимость самоопределения авторской позиции (в мировоззренческом и методологическом планах) относительно **материалистической диалектики**, поскольку в своих предыдущих работах я стоял безраздельно именно на ее точке зрения, полагая диалектико-материалистическое мировоззрение действительно научным, т. е. объективно-истинным.

Речь выше шла о воображаемой возможности диалога внутри страны различных философских направлений. Увы, история, как известно, не знает сослагательного наклонения. Но знаменательно другое: в своеобразных «лакунах» философской жизни и при советской власти, вопреки идеологическому диктату, такая возможность философского диалога существовала. И именно в таких, по своему иррациональных, точках, и происходило действительно развитие, обогащение **материалистической диалектики**. Например, Э. В. Ильенков и его «школа» (Л. К. Науменко, С. Н. Мареев, Г. В. Лобастов, А. А. Щитов, Ж. М. Абдильдин, К. А. Абишев, А. Г. Новохатько), творчески и содержательно переосмыслившие идеи Спинозы, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля и имманентно интегрировавшие их в диалектическую логику как теорию позна-

ния, от чего «дело» создания Логике-с-большой-буквы только выиграло. Или — работы Г. С. Батищева по диалектике противоречивости, анализу деятельностной сущности человека. Интересен переход, совершенный Г. С. Батищевым, от универсализации принципа деятельности к его ограничению, его анализ «глубинного общения» как собственно **метафизики** человеческого бытия, но в контексте истинно **диалектического** взгляда на мир. Его философские медитации о многоуровневое™ бытия как такового и несводимости, нередуцируемости этих уровней, о глубинной посвященности человека «беспредельной объективной диалектике», критика антропоцентризма, субстанциализма и анти-субстанциализма — выходят за пределы аутентичных идей Маркса и связаны со своеобразным восстановлением исконно метафизического вопрошания в философии, но — на пути действительного развития материалистической диалектики после Маркса, понимаемой как логика творчества.

Работы В. С. Библера и его «школы» связаны с разработкой философии как логики диалога культур; эти взгляды формулировались в контексте общения с мировой философской мыслью, и это — завоевание диалектической философии. В. С. Библер диалектику до-развивает, до-мысливает до «диалогики».

Наиболее целостной, последовательно диалектической теорией развития в советской философии представляется то понимание материалистической диалектики, которое содержится в работах В. А. Босенко и его «школы»¹. Все принципы диалектики внутри этой концепции не просто провозглашаются и обосновываются; они реально «работают» в теории. — Объективное развитие материи продолжает себя в общественной форме движения и одновременно восходит в содержание знания. Отсюда движение познания и истории процесса познавания есть то же самое развитие, которое ближе всего к развитию вообще как к принципу, как к логике развития. Поэтому диалектика полностью совпадает с логикой и

¹ См.: Босенко В. О. До питания про диалектику взаемовлдоношения «вибуху» і «стрибка» в процесі руху.— К., 1961; Босенко В. А. Диалектика как теория развития.— К., 1966; Босенко В. А. Актуальные проблемы диалектического материализма.— К., 1983; Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса: Диалектика эстетического как теория чувственного познания.— К., 1979; Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса: Генезис чувственной культуры.— К., 1982; Събев С. Объективные основания превращения диалектики в способ сознательного преобразования мира: Автореф. дис. ...канд. филос. наук.— К., 1983; Андреус А. П. Практические основания способа формирования диалектического мышления: Автореф. дис. ...канд. филос. наук.— К., 1987; Шкелю М. А. Категория основания в материалистической диалектике: Автореф. дис. ...канд. филос. наук.— К., 1991; Дротенко В. I. Проблема дшності діалектики: Автореф. дис. ...канд. фшос. наук.— Харюв, 1993 и др.

теорией познания. Выраженная в логике мышления теория о законах развития действительности и есть теория развития.

Ключ к пониманию диалектики развития, с точки зрения В. Д. Босенко,— понимание роли человеческой деятельности, практики общественной формы движения. Последняя форма занимает особое место в круговороте материального движения, но она не просто форма наряду с прочими, более высокая и сложная. В процессе общественного производства деятельно преобразуются по их же собственным законам все предыдущие формы движения. Именно деятельность является такого типа развитием, которое выступает необходимым условием превращения отдельных конкретных развития в действительности в развитие вообще. Однако потребность (и возможность) в сознательном понимании и осуществлении развития появляется в истории лишь тогда, когда в практическое преобразование поступает сама общественная форма движения, т. е. когда происходит не просто процесс изменения предметных обстоятельств, а процесс общественного самоизменения. Но не просто изменение, превращение вещей, а изменение способа изменения вещей, т. е. преобразование самого способа отношения человека к природе и людей друг к другу,— вот что наполняет действительным содержанием понятие развития, которое удерживает в себе весь путь своего движения, восхождения как процесса, что сам себя конструирует.

Преобразование общественной формы движения по ее же собственным законам и по законам универсального, всеобщего развития есть, с точки зрения концепции В. А. Босенко, переход к коммунизму как необходимому состоянию самой материи-субстанции, где поистине завершается выделение человека из природы. Коммунизм в контексте подобного понимания не несет в себе ничего доктринально-идеологического, официального,— вот почему в эпоху «развитого социализма» оно встречало враждебное неприятие со стороны власть имущих партийно-государственных структур. Не только общественное,— универсальное развитие не может развиваться далее в форме случайности, в бессознательной форме,— оно требует своего адекватного понимания и общественно-человеческой жизнедеятельности как сознательно осуществляемого развития. Переход к коммунизму мыслится как необходимое разрешение субстанциальных противоречий человеческой предистории, как обратное «отвоевание человека» (Маркс), преодоление расщепления человеческой сущности, переход к свободе и освоение ее.

Действительно, получается очень стройная, последовательная, решительно монистическая концепция, где все внутренне связано в систему: и место человека в универсуме, и история познания,

история мышления и логика его, история общественной формы, сущность человека., образование и воспитание.

Однако если практика имеет какое-то отношение к критерию истины, то факт эпохального поражения «социалистической системы» не может не вносить свои коррективы. Дело не в приспособлении хорошо продуманной теории к нуждам текущей практики, и не в приспособлении к убогой идеологии новоявленных «власть имущих». Ясно, что большевистская партия никогда в своей деятельности не руководствовалась «диалектико-материалистическим методом», который популяризировался в учебниках для партпроса и которые никто не читал. Но теперь ясно и другое: когда В. А. Босенко говорит о преобразовании общественной формы движения как непосредственной практике диалектики, как имманентном разрешении противоречий по законам развития, о **смене типа деятельности**,— то все это **не имеет никакого отношения** к практике большевистской революции. Внутри последней общественные отношения «перерабатывались» не как собственно **общественные** отношения, не по их имманентной логике, а как **обыкновенные вещи**. Иными словами, вещный тип деятельности не был прерван, но зато был благополучно распространен на все сферы жизни общества и человека. И Н. А. Бердяев был прав, считая большевистский «коммунизм» порождением капитализма и своего рода расплатой за него. Большевистская революция «перерабатывала» общество в тех формах деятельности, которые были «предложены» предыдущим общественным развитием, в формах овеществленной деятельности. Русский мыслитель Г. П. Федотов писал: «Большевики — профессионалы революции, которые всегда смотрели на нее как на «дело», как смотрят на свое дело капиталистический купец и дипломат, вне всякого нравственного отношения к нему, все подчиняя успеху»¹.

Разумеется, на основании этого факта (дескать, «практика не подтвердила») ставить под сомнение всю диалектико-логическую теорию В. А. Босенко,— значит, пользоваться услугами **плохого** мышления. Конечно, можно не соглашаться с определенными крайними общественно-политическими выводами данной концепции, можно доказать, что они из ее сути имманентно не следуют, что возможны иные следствия и перспективы,— как объективного развития, так и самого диалектического способа мышления. Несмотря на свою логическую цельность и внутреннюю завершенность, босенковская теория развития, как и любая настоящая философия, **открыта** для переосмысления. Среди ее, на мой взгляд,

¹ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья.— М., 1990.— С. 440.

действительных завоеваний, кроме вышеупомянутых, является концепция образования понятий, исследование диалектики внутренних и внешних противоречий, диалектики прерывности в развитии, соотношения понятий «движение» и «развитие», понимание места восхождения и поступательности в процессе развития, различие «внешней» и внутренней диалектики, понимание сущности развития как развития сущности и пр. Концепция В. А. Босенко — наиболее логически изощренная и собственно **диалектическая** теория в советской философии, и вместе с работами Э. В. Ильенкова, Г. С. Батищева, В. С. Библера и их последователей вполне может составлять цвет отечественного диалектического философствования.

Разумеется, в данной главе я вовсе не намерен давать обзор истории советской философии; это не входит в круг моих задач. Меня в первую очередь интересовало развитие традиций собственно **диалектической философии**; для чего? — Для «**оправдания метафизики**».

Ведь, например, вышерассмотренная теория развития сплошь и -насквозь **метафизична**, — не в плане метода, а в исконно «метафизическом» смысле.* Она повествует о сугубо «сверхчувственном», более того: полагает возможным **опыт сверхчувственного**. Она принципиально противостоит внешней рассудочной предикации, и, разумеется, с догматической (докантовской) метафизикой не имеет ничего общего. Теория развития покоится на несомненных **онтологических** предпосылках (круговорот материальных форм движения, находящий свою истину в движении общественной формы), но онтология берется не во внешне-вещных (научных) формах, а в имманентной сопряженности с человеческим бытием. Человек здесь понимается не как простое эмпирическое существо, а как продолжатель и творец универсального развития по его же законам. — Ну, чем не **метафизика**?

Правда, на все это может последовать вполне резонное возражение: к чему здесь игра в обветшалые понятия, которые ничего на себе не несут и лишь замутняют суть дела. В диалектической концепции метафизика содержательно снята, ассимилирована и преодолена; диалектика есть диалектика, а метафизика есть ее антипод. Метафизика — ненаучна, а диалектика — наука и истина. Метафизика несет с собой весь старый теологический «хлам», диалектика же изначально атеистична...

Вот-вот: здесь возникает самое интересное. По поводу истины и научности — особый разговор; здесь далеко не все так однозначно. Что же касается «теологии», — безусловно, вопрошание об Абсолюте есть специфически метафизическое «занятие». Но разве последовательная диалектика раз и навсегда решает этот вопрос?

Разве сама диалектика не связана с признанием абсолютного, которое понимается как абсолютность превращения, развития всего сущего через имманентную противоречивость? Но в таком случае развитие как таковое приобретает характер теургического процесса, творение мира продолжается в человеческих деяниях. Но откуда берутся сами законы развития, которые сами себя конструируют? Имманентны ли они самой субстанции, — до-человеческой, имманентны ли они доорганической материи? Если материя порождает «мыслящий дух» с необходимостью как свой атрибут, то, спрашивается, зачем? И зачем материи вообще развиваться? — Конечно, это — «ненаучные» вопросы, но они с необходимостью возникают, ибо касаются предельных оснований человеческого бытия. Каков смысл появления человека мыслящего в универсуме? — Для продолжения развития во всеобщей форме как осознаний субстанцией самой себя? Что ж это за «материалистическая» субстанция, которая стремится к сознанию и самосознанию? — Однозначность в подобных вопросах просто невозможна (что и открылось Канту в его антиномиях). «Единственно верное» решение последних вопросов человеческого бытия — нонсенс, это уже сразу — «идеология». — Может ли человек здесь-теперь обрести подлинность своего бытия, несмотря на общественный хаос и торжествующую продажность всего и вся? Или же выход единственный: срочно записаться в какую-нибудь партию с целью освобождения человечества от пут отчуждения?.. И разве мировая субстанция (будь то диалектически понятая материя, или Дух, Идея, Бог, Единое) не находит своего завершения, воплощения (и если угодно — и развития) в моем непосредственном чувственном утверждении как переживании полноты бытия-в-деятельности, или общении, или созерцании, не подчиненным внешней целесообразности?

Такой поворот зрения и есть, собственно, **метафизическое** как таковое. И самая утонченная диалектика не противостоит и не может противостоять метафизическому взгляду, более того: она есть **условие** продуктивности и насыщенности метафизических медитаций и созерцаний. Диалектика придает метафизическому вопрошанию ту плоть и то понимание, без которого остается уповать лишь на откровение слова Божия, что к философствованию как свободному самоопределению личности в универсуме имеет весьма отдаленное отношение.

«Оправдание метафизики» имеет своей целью изменение **угла** зрения; не от диалектического к какому-то иному, а изнутри самой диалектики увидеть себя и бытие — заново, чтобы мир в каждом мгновении своем стал откровением, явлением неутаенного. Поэтому метафизика и есть особая **интонированность** «философствования».

Возьмем, например, статью Э. В. Ильенкова «Диалектика и мировоззрение», содержащую его выступление на Алма-Атинском симпозиуме по диалектике и вызвавшую горячие споры. Здесь Э. В. Ильенков решительно не соглашается с тем, что диалектическую логику надо дополнить еще каким-то «мировоззренческим учением», чтобы не утратить «мировоззренческую функцию» материалистической диалектики. Автор считает, что разработка научного мировоззрения — дело сотрудничества всех наук, задача же собственно философии — разработка Логике как диалектики и теории познания, за что Ильенкова всегда обвиняли в «гносеологизме» и «гегельянщине». На подобные обвинения автор отвечает вполне резонно: **«законы мышления** (логические законы, законы развития познания мира человеком) суть **отраженные, т. е. познанные и практикой проверенные законы развития самой действительности, законы развития природы** и общественно-исторических событий»¹. Иными словами, человек преобразует мир по законам самого мира, человек развивает природу по законам развития самой природы; эти законы и становятся законами самого познающего мышления, законами логики как диалектики.

Вот само это **совпадение** субъективного и объективного, человека и мира, причем — не внешне-формальное, а субстанциальное, содержательное и есть факт **онтологии** человеческого бытия. А вот как об этом же пишет Вл. Соловьев: условие метафизики — «существенное тождество метафизической сущности с познающим, т. е. с нашим духом», и далее: «эта сущность определяется, таким образом, как **всеединый дух**, которого наш дух есть частное проявление или образ, так что через наш внутренний опыт мы можем получить действительное познание о метафизическом существе»².

Конечно, можно сказать: речь-то идет об одном и том же, но у Ильенкова — наука, а у Соловьева — метафизика. Говоря о тождестве нашего духа с «метафизическим существом», Соловьев не знает природы этого совпадения, заключенного в **практике**.

Согласен, в практике, безусловно. Философия Маркса — есть самая настоящая **метафизика практики**. Но вот Ильенков пишет: «отраженные и практикой проверенные...» А кем это доказано и как? Сама мысль Ильенкова — гениальна — и насквозь **метафизична**. Это — умозрение о сверхчувственном, и никакие ссылки на проверку практикой здесь не помогут, хотя, разумеется, эйдос «проверки» общественно-исторической практикой, взятой в своем полном объеме, безусловно, метафизически «настраивает» и вдохновляет философа. Из этого можно исходить как из вполне право-

¹ Ильенков Э. В. Диалектика и мировоззрение // Материалистическая диалектика как логика.—Алма-Ата, 1979.—С. 112.

² Соловьев В. С. Кризис западной философии // Соч.: В 2-х т.—М., 1990.—Т. 2.—С. 112 (Поразительное совпадение страниц).

мерного и продуктивного допущения, но доказать — невозможно.— Опять-таки речь идет об изменении «угла зрения»: если я отброшу неизбывную тягу к привычной одномерной рассудочности, перестану «предицировать», и начну мыслить в понятиях (которые содержат весь путь от действительности к себе в самих себе в «возбужденном» состоянии), т. е. погружусь в стихию чистого диалектического мышления, то — сама субстанция в своей сущности актуализируется и субъективируется во мне в данный вне-временной момент, где **присутствует** само бытие ■ — не его изображение, а само бытие как таковое как актуальная бесконечность,— и тогда... А «тогда» — ничего. Из этого ничего не «следует», «не вытекает», «не имплицитруется». Просто — факт, состояние, переживание, если угодно, точнее — полнота опыта и имманентная преизбыточность. Иными словами — собственно **метафизическое** состояние. Ведь одно дело —объяснить «научно», как это получается, откуда берется, но совершенно другое — мгновенная остановка сознания, пауза удивления и изумления, в которой мир впервые рождается в своей всеполноте и — проступает (преступает и поступает) сквозь и через меня, мною.

Если диалектика есть **логика** «беспредельного встречания» (Г. С. Батищев), то метафизика есть его душевно-духовный **опыт**, переживание в непосредственном чувстве «сотворчества» и «созидательства».— В таком понимании метафизика и диалектика **почти неразличимы**, и все же метафизическое в диалектике есть больше эйдос, чем логос, есть тонус, интонация, без чего диалектика утрачивает свою имманентную **созерцательность**. Метафизика же без диалектики теряет свой истинный логос и вынуждена идти на поклон к рассудку и пользоваться его кондовыми категориями, или же — вступить на стезю **опыта мистического**, который, кстати говоря, сплошь **диалектичен**, но по-своему.

П. А. Флоренский называет диалектику «организованным удивлением», и замечает, что в ранних философских школах в Древней Греции философское воспитание клонилось не к обучению готовым философским догматам, но к «обостренному внимательному созерцанию жизни», к тому, чтобы вернуть душе новизну впечатлений бытия, чтобы, «как проспавшийся крепительным сном, ум непредубежденным и омытым оком узрел золотой зрак бытия, и узревши—удивился, удивившись же,— изумился, а изумившись,— восхитился, и, восхищенный, видел оы уже не внешние перегородки бытия, не пыльные чехлы его, но «суши глубокородительную бездну», творческие волнения **ЖИЗНИ**, коснулся бытийственных ложек ее. Ведь это и называется метафизикой,— в ее подлинном и единственно допустимом уклоне»¹.

Флоренский П. А. У водоразделов мысли.— М., 1990.—С. 134.

Справедливости ради следует упомянуть и еще одно интересное направление в советской философии, связанное с разработкой философско-мировоззренческого (гуманистического) содержания марксистской философии (В. П. Иванов, А. И. Яденко, В. Г. Табачковский, А. Н. Лой и др.). В контексте работ этих авторов мировоззрение понимается как форма общественного самосознания и одновременно как способ духовно-практического отношения к миру, а философия предстает теоретической формой разработки мировоззренческих проблем. Антисциентистский пафос этого направления, решительная актуализация **гуманистического** смысла философии Маркса (в том числе и за счет своеобразной «подпольной» инкрустации в эту философию идей гуманистически ориентированной западной философии), — все это стало формой обретения философской независимости от прямого диктата официальной идеологии. Понимание философии как теоретического исследования предельных оснований человеческого бытия в мире было своего рода возрождением **метафизики** как исконно присущего самой философии способа отношения к миру и противостояло растворению всего содержания философствования в гносеологии, логике и «философии природы». Философско-мировоззренческий анализ основных категорий диалектической философии в работах киевских авторов позволил увидеть в этих категориях не просто формы работы мышления познающего, но формы (способы, образы) **мироотношения**, в том числе — и в качестве образов самоопределения человека в культуре.

В то же время «мировоззренчески ориентированное» философствование имеет свои пределы: оно имело «великое историческое оправдание», поскольку в условиях тоталитарного режима достаточно «легально» проповедовало **возможности** мировоззренческого поиска. Я полностью согласен с С. Б. Крымским в том, что в нынешних условиях идеологические претензии мировоззренческой проблематики так или иначе вытесняются проблемой **духовности**, а эти проблемы не только пересекаются, но и серьезно различаются по своему предметному полю. «Если мировоззрение предполагает выбор образа жизни, то духовность связана с выбором своего собственного образа, своей судьбы и роли, одним словом, со встречей с самим собой»¹. Проблематика духа, души, духовности — вечные «метафизические сущности», предметы опыта метафизического. А встреча с самим собой — это «всегда тревожное и полное неожиданностей событие» (С. Б. Крымский), т. е. выступает собственно **метафизическим** событием (в том аспекте пони-

¹ Крымский С. Б. Контуры духовности: Новые контексты идентификации // *Вопр. философии.*—1992.—№ 12.—С. 21.

мания метафизики, которое сложилось в XX веке, в частности, у М. Хайдеггера).

Теперь самое время коснуться вопроса о **научности** философии. Если какая-то философская доктрина признает себя научной, то, следовательно, иные философии — ненаучны или недостаточно научны. Признание «научности» какой-либо концепции может означать, во-первых, тот факт, что данная концепция обладает объективной истиной, и во-вторых, что ее построения соответствуют определенным, выработанным в науке, способам постижения истинного знания, т. е. соответствуют принятой в науке процедуре обоснования («верификации») своих положений.

В этом вопросе я солидарен с Н. А. Бердяевым: «Научность есть перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науке. Научность покоится на вере в то, что наука есть верховный критерий всей жизни духа, что установленному ей распорядку все должно покоряться, что ее запреты и разрешения имеют решающее значение повсеместно»¹. Наука должна быть научной, философия — философской. «Научная философия» возможна как философия науки, не более.

Вся немецкая классическая философия стремилась превратить философию в науку. И в то же время, например, Кант решительно утверждает непостижимость **ноуменального** методами науки, т. е. физико-математического естествознания. Равным образом Гегель логически очищает логику, понятую как включившую в себя метафизику, от рассудочных, практикуемых в науке его времени, методов и форм мышления. Гегель называет свою Логiku «наукой», обосновывая иные (собственно диалектические) критерии научности; но при этом считает свою философию той формой абсолютной истины, которая «сняла» в себя все предыдущие философские системы. По этому же пути пошла и «марксистско-ленинская» философия.

Среди всего комплекса причин и обстоятельств, обусловивших социально-историческую трагедию, тоталитарный режим, несомненно является доктринальное провозглашение **одной-единственной** концепции и вытеснение всяческих иных.

Стремление немецкой классической философии стать наукой («наукоучение») было в русле типичных ориентации новоевропейского классического разума. И в то же время беспощадная критика перенесения в философию средств и форм научного познания того времени, безусловно, было небезуспешной попыткой отстоять самостоятельность философии как философии. В XX веке ситуация радикально изменилась, доверие к «научному разуму» подорвано именно по причине его безудержной экспансии.

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества,—М., 1989.—С. 264.

Дабы не слишком углубляться здесь в эту проблему, просто отметим: философия есть ненаучный, ино-научный способ отношения к миру; она обладает как своим собственным предметом, так и своими, собственно философскими, средствами познания истины. А посему гегелевский принцип абсолютного снятия в истории философии «не работает». И разбирать, какая философия научна, а какая — нет,— бессмысленное занятие. «Нет смысла решать — кто прав, кто виноват в истории человеческой мысли, поскольку правы все, никто не ошибался, коль скоро искренне исповедовал свою концепцию и не приносил ей человеческих жертв, ну разве что себя»¹.

Стремление отстоять во что бы то ни стало идею научности философии (т. е. некоей избранной доктрины) связано с неумиряющим желанием видеть в истинной философии орудие преобразования, изменения мира. В качестве аналогии выступает роль позитивной науки в создании современной технической цивилизации, которая радикально преобразила природу. Наука — действительно непосредственная производительная сила **мира** вещей. Если создана истинно научная философия, адекватно схватившая законы действительности, то она, следовательно, может выступить не только методом познания, но и научно выверенным способом преобразования социального мира. Последствия подобного революционаризма, как говорится, налицо. И дело не в какой-то ошибочности теории, а в ошибочности самой подобной **установки**, которую С. Л. Франк блестяще раскрыл в «Крушении кумиров»². Мир человеческого бытия — «вещь» весьма тонкая и хрупкая, хотя обладает «большой онтологической плотностью, чем все материальное бытие» (Ж. Маритен). Глобальное, радикальное, «основательное» вмешательство в его ткань с целью осуществления пускай самого гуманистического идеала чревато не меньшими, а гораздо более страшными последствиями, чем экологическая проблема. И разве доказано, что мир наконец-то «объяснен» и можно приступить к его переделке на основе последнего слова общественной науки! — Разумеется, практика не может ждать, пока ее субъекты наконец-то осознают ее законы и познают самих себя; она идет своим чередом в непрестанных противоречиях интересов, воле и прочих «побудительных сил».

Считается, что обращение к практике, к эксперименту является достаточным основанием для опровержения юмовского и кантовского скептицизма. Интересно, как бы сам Кант отреагировал на

¹ Босенко А. В. Реквием по нерожденной красоте.— К., 1992.—С. 17.

² См.: Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч.— М., 1990.—С. 113—182.— Идеи Франка, высказанные в этой работе (и не только в этой), весьма актуальны для нынешних «преобразователей» всего и вся, особенно для приверженцев одной-единственной идеи (идеала)—«национальной»...).

аргументы Энгельса (если можем сделать, сконструировать на основании знания, значит наши знания истинны и действительно относятся к «вещи в себе»). Тем более, что все нынешнее предметное тело цивилизации, «по науке» созданное,— чем не доказательство мощи познающего научного разума.— Возможно, размышления Фр. Энгельса не убедили бы Канта: да, вещи созданные человеком на основании технологического применения науки, **сконструированы** по определенным (истинным, объективным, ибо — всеобщим и необходимым) правилам; да, мы в науке познаем природу и на основе этого знания, используя ее законы, создаем «вторую природу», цивилизацию. Однако откуда известно, что природа, как она представлена в позитивной науке и, соответственно в «благах» цивилизации, есть вся **природа**? Исчерпывается ли научным познанием реальность как таковая? Природа раскрывается нам лишь в меру приложения к ней **наших** априорных форм и принципов, а что по ту сторону? И разве только в науке (—технике, цивилизации) явлена нам природа, разве в поэзии, например, она не представлена иначе, чем в тангенциальных уравнениях? И кто рассудит, где природа явлена **более истинно...**— Да, но на основании «уравнений» можно, вмешавшись в природный процесс, сделать-выделать что-то полезное, которое и будет доказательством истинности знаний, выраженных через уравнения, схемы, концепции и проч. А где критерий истинности поэзии? Истинности явленное™, репрезентантности природы-натуры в поэтических образах?—А вот сама поэзия и есть критерий — она, если это поэзия, самодостаточна, ее точность — не з «соответствии объекту» и не в «непротиворечивости построений», а в «верности опыту бытия» (В. В. Библихин). И вообще — кто сказал, что нормой восприятия непременно должна быть логика «твердых тел» (А. Бергсон)? (И вообще — логика?)

Философия есть самостоятельная форма отношения человека к миру и самому себе; она может быть во всевозможных модусах, обретать эйдосы иных форм, и в этом смысле, может обитать в эйдосе науки, научности, в эйдосе религии (религиозная философия), в эйдосе искусства. «Истина — не самоцель, она лишь претензия на «сплошность», единство, одолевающее дурную множественность бытия. Поэтому мы вправе говорить не только о философии музыки, архитектуры, пластики, живописи и т. д., но и на оборот — о пластике философии, ее архитектонике, живописности и даже музыке. Философия — поэзия, вернее, поэтика бытия, то есть если и наука, то наука о том, как бывает, становится в единстве бытия и ничто поэзия становления, как рождается и умирает музыка бытия»¹.

Босенко А. В. Реквием по нерожденной красоте.— С. 11.

Философия, на мой взгляд, не может быть орудием, средством «изменения мира», ибо она не «средство», не «орудие». И разве великие философы только «объясняли-интерпретировали», но не «меняли мир»? Разве Платон как вечный феномен человеческой культуры не «изменил мир», и разве бескорыстное обращение к Платону (Канту, Гегелю, Ницше, Соловьеву, Марксу, Карсавину...) не есть «изменение мира» здесь-сейчас, зарождение новых миров, и разве в самом акте такого вневременного и внепространственного общения не раскрывается непотаенное, не присутствует бытие?..

И. А. Ильин писал: «великий философ живет в **подлинном** луче предмета, но, иногда, не более, чем в **одном**, едином луче»¹. Я бы добавил: **всегда**, а не «иногда», — в «одном», но воистину **подлинном** луче «метафизического предмета», и никакому величайшему философу не дано жить во **всеполноте** света, идущего от такого «предмета», никакой философ не может явить все лучи бесконечного спектра, что под силу лишь Богу как абсолютному свету; но именно поэтому Бог и не нуждается в философии, метафизическое вопрошание — удел человека.

Следовательно,¹ — философия может существовать как полифония всевозможных философий, и в этом — онтологическая **негарантированность** метафизических размышлений, впрочем, как и всего бытия человека. Любая философия (если она собственно философия, а не набор расхожих представлений о «философических» предметах, почерпнутых из глубин здравого смысла) так или иначе есть актуализация всеобщего бытия.

В. С. Библер в европейской истории выделяет четыре интенции разума, четыре самостоятельные формы разума:

— **античный** разум ориентирован на актуализацию эйдоса, внутренней формы бесконечно возможного бытия. «Понять» для этого разума значит определить хаос, замкнуть его в космос; это — понимание под углом «эстезиса»;

— **средневековый** разум ориентирован на актуализацию при частности вещей и бытия некоему всеобщему субъекту, на понимание предметов как продолжение определений субъекта-Мастера. «Понять» — значит раскрыть бытие вещи в причащении к бытию, целям, стремлениям абсолютного субъекта;

— **разум Нового времени** весь устремлен на познание вещей, как они есть сами по себе, на понимание предметов и бытия исключительно как предмета познания; «понять» здесь означает — «познать»;

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — Т. 1. — М., 1918. — С. 141.

— **разум, вызревающий в XX веке, — диалогический разум;** именно в диалоге многих разумов в современной ориентации «разума диалогического» возможно пенять парадоксальную и впервые логически определяемую несводимость бытия ни к одной из форм разумения, возможно дать логическое определение внелогическому бытию¹.

Поэтому современное философствование может заключаться в непрестанном сопряжении различных исторических форм разумения, причем «разум общения разумов» осуществляется как **диалог культур**. Точка зрения сменяется «сферой зрения». — Если задача нашей интеграции в мировую цивилизацию действительно насущна, этот факт необходимо иметь в виду. Попытка же построения философии на базе какой-либо «ментальности» — путь, ведущий в тупик, причем — не «метафизический», а самый что ни есть грубоэмпирический. Сама же эта «ментальность» выведена по всем правилам рассудка, через «перечисление признаков», отличающих одну «душу» от другой, и обязательно — в выигрышном варианте.

Однако, вернемся к метафизике. Вот парадокс: как противоположность диалектике, «метафизика» (-рассудочное теоретизирование) есть нечто непрозрачное, неподатливое, сплошность «логики твердых тел» с непременной претензией на объектную достоверность, иными словами, нечто, полагающее себя мерою всего. Но метафизика, взятая в своем исконном первородстве («первая философия»), «оправданная метафизика», и есть тот настрой философствования (о бытии, о вечном, об Абсолюте, душе, духе...), который склонен к диалогу и не притязает на стяжание «верифицированной» истины. Поэтому актуализация метафизики (в таком понимании) выступает особой характеристикой философствования XX века.

Если Кант предметами метафизики полагал «троицу» — мир, Бог, бессмертие души, то, например, М. Хайдеггер предлагает свои «варианты» — мир, конечность, уединение. Какие «предметы» суть истинно метафизические, — вопрос третьестепенный; тайна метафизики — в особом характере вопрошания. М. Хайдеггер пишет: «Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся схватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставленными под вопрос»². Метафизическое, вопрошание — направлено на сверхчувственное, целое, и одновременно оно целостно захватывает, вовлекает вопрошающего в глубины его бытия, так что само бытие вопрошающего ставится под вопрос.

¹ См.: Библер В. С. Кант—Галилей — Кант (Разум Нового времени в парадоксах самообоснования). — М., 1991. — С. 14—15.

² Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. — 1989. — № 9. — С. 122.

Это — предельно важный момент. И у Канта, и у Гегеля метафизическое так или иначе связано с субъектом: Кант метафизику относит к области человеческой свободы, а свобода и есть то, что вовлекает человека целостно; Гегель требует погружения в понятие, присутствия субъекта, познающего в нем,— лишь тогда раскрываются метафизические тайны.— Однако так Гегеля прочитали лишь в XX веке (И. А. Ильин). Именно так философия XX века предельно актуализирует в метафизическом вопрошании момент присутствия человека в вопрошаемом. Вот почему, считает Хайдеггер, метафизические понятия нельзя выучить, повторять за учителем и «применять на практике». Метафизика есть ностальгия, потребность, стремление повсюду быть дома, т. е. «экзистировать в совокупно целом сущего»¹; философствование совершается в **основании** человеческого бытия.

Однако и «предметы» метафизического вопрошания — особые: они сами, собою «втягивают» человека в себя, они — не объекты, не вещи, а нечто **раскрывающееся** навстречу субъекту, родственное его потаенным глубинам. Оттого-то Вл. Соловьев постоянно подчеркивает непремное условие возможности метафизического познания как соответствие между феноменальным и метафизическим миром, понимая в то же время метафизическое как запредельное нашему «природному сознанию».— Тут и обнаруживается удивительный парадокс **метафизического отношения**: предмет его — сверхчувственное, ноуменальное, способ постижения его — умозрение, «высший пилотаж» интеллекта,— и в то же время в самом метафизическом отношении присутствует имманентное переживание как состояние **чувств**, как **опыт**², состояние «захваченное™», «вовлеченности» и притом — предельное, затрагивающее основы нашего бытия.— Метафизическое отношение предельно **диалектично** как единство феноменального и ноуменального, чувственного и сверхчувственного, трансцендентного и имманентного, рационального и иррационального, интеллектуального и эстетического... Как же теперь противопоставлять метафизику диалектике? Ах, научная диалектика, говорят,— может не просто констатировать это как единство противоречий, но и объяснить, как оно получается (в каких конкретно-исторических условиях, при расщеплении деятельности и отчуждения, при отсутствии **действительности** общественной практики и т. п.).— Не нужны мне эти объяснения,— я и сам Могу все это объяснить, и точно так же.— Метафизика не

¹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики.— С. 121.

² И. А. Ильин так и определяет философию: философия есть «**универсальный** способ познания, **опытный** по существу и **метафизический** по предмету» (См.: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и чело века.— Г. 1,—С. VIII).

отбрасывает «объяснительную позицию», она может и у нее поучиться, но дело-то не в этом. Метафизическое отношение само по себе предельно диалектично и, возможно, оно-то и есть подлинный эйдос диалектики как таковой (объективной, беспредельной). Более того: возможно, метафизическое отношение как **опыт** и есть непосредственный **праксис диалектики**, кто знает...

«Когда я житейски говорю, что твердо знаю о существовании души у моего ближнего, то этим я утверждаю элементарную метафизику, основу метафизики наукообразной»¹. «Элементарная метафизика» — опыт познания (общения) души «моего ближнего», ибо душа есть «амая настоящая мета-физическая» реальность. Конечно, простого «признания» души — мало, но даже если я просто, «житейски» твердо знаю о существовании души ближнего, то я уже не могу отнестись к нему как к «твердому телу», объекту, и внутри «житейского», повседневного вдруг проступает собственно метафизическая интонация: мое «бытие-под-взглядом» (Ж.-П. Сартр) начинает ощущать свою вовлеченность, захваченность «метафизическим предметом»; и одновременно — неосознаваемая, полагаемая как реальность просто-человеческая родственность (при-родность) души ближнего — мне; я ведь — тоже душа... И прав Н. А. Бердяев: такая «элементарная метафизика», ощущение души другого, ее присутствия есть основа метафизики собственно философской.

Обнаруживается, что **метафизическое отношение** как опыт общения со сверхчувственным — самоцельно, и, поскольку оно вовлекает человека в самих его глубинах, то метафизическое отношение приобретает все черты собственно эстетического отношения как высшей формы безразличия, как чувственного состояния, утверждения целостности человеческого существа. Впрочем, тут нет ничего странного; молодой Гегель писал: «Я убежден, что высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что **истина** и **благо** соединяются родственными узами лишь в красоте»².

Является ли **истина** предметом метафизической заботы, или же она проходит исключительно по ведомству теории познания и логики? Безусловно, первое предпочтительнее. И хотя Хайдеггер не включает истину в почетный реестр предметов метафизического вопрошания, рассматривая природу метафизики, тут же вводит «алтейю». Метафизическая интонированность в размышлении об истине придает последней иное звучание, нежели в «чистой» гносеологии. «Если сущность мира не заключается в его предметности, которая сама по себе совершенно пуста, то **в чем** же эта сущ-

¹ Бердяев И. А. Философия свободы. Смысл творчества.— С. 48—49.

² Гегель Г.-В. Ф. Работы разных лет,—М., 1972.—Т. 1.—С. 212.

ность? Таков основной вопрос метафизики»¹. При этом Вл. Соловьев утверждает, что метафизика не есть просто наука о началах всего сущего; ее предмет — «**истинно сущее**»².

Метафизика есть «очищение интеллекта и воли»; она требует сил отдать себя тому, что ничему не служит, — **бесполезной** Истине. «Ни в чем, однако, не нуждается так человек, как в этой **бесполезности**, — продолжает свою мысль Ж. Маритен. — Не в истинах, которые служат нам, нуждаемся мы, а в истине, которой бы мы служили. Ибо в ней — питание разума, а мы — разум, в наивысшей части нашего существа»³. Метафизика не есть средство, она — цель, плод, благо «подлинное и сладостное». Метафизика «утверждает нас в вечном и абсолютном»; она есть «сладостное познание свободного человека», «познание самое свободное и естественно царственное». Метафизика есть «свободный досуг великой спекулятивной активности». — Однако, метафизика как таковая не может быть целостно-реальной жизнью. «Боги ревнуют нас к метафизической мудрости», — замечает Ж. Маритен. Метафизика стремится к «единству простого видения», но, асимптотически к нему приближаясь, она никогда его не достигает. В этом — величие и нищета метафизики: «она пробуждает желание **наивысшего единения**, полноты духовного обладания в порядке реальности, а не только в идее, — и не может его осуществить»⁴.

Что ж, Маритен совершенно точно обнаруживает несводимость полноты бытия к метафизическому отношению; метафизика — только образ «плеромы», эйдос полновесного, преизбыточного бытия. И в то же время — непосредственная, живая, чувственная жизнь без интонации метафизического отношения, без ощущения **присутствия** вечного, абсолютного, некоей сущности, многократно превышающей и меня самого, и жизнь в целом ее завершении, — становится пресной, рассудочно одномерной, тленной, безблагодатной. — Нельзя, по-видимому, жить одной метафизикой, но и невозможно заниматься метафизикой, **не живя в ней**.

Метафизическое знание не может строиться в пределах обычной предметной установки сознания (что ясно было уже Канту); ее «предметы» (метафизические) не есть просто объекты мысли. Метафизическая реальность «находится» одновременно и вне нас и «внутри нас», и акт ее нахождения-обнаружения требует особой, философской, метафизической установки сознания. Метафизическое «измерение» бытия одновременно и бесконечно удалено от нас и в то же время лежит «в самом интимном средоточии нашей личности» (С. Л. Франк). Это открылось Августину как та пер-

¹ Соловьев В. С. Кризис западной философии. — С. 56.

² Там же. — С. 109.

³ Маритен Ж. Метафизика и мистика // Путь. — 1926. — № 2. — С. 69.

⁴ Там же. — С. 71.

вичная реальность, которая не вмещается ни в бесконечном пространстве, ни в том, что называется «душой» человека. Метафизическое познание требует «поворота глаз души» (Платон) извне вовнутрь, мыслящего погружения в глубины внутреннего опыта. Разумеется, подобное погружение не имеет ничего общего ни с так называемой интроспекцией (как инспекцией, учетом и контролем психических состояний субъекта), ни с дескрипцией субъективных переживаний; нет здесь и попытки «выколупать» (Кант) объект из сознания. Здесь — нечто принципиально иное: дать глубинам реальности самораскрыться, обнаружить свою неутоенность через наше собственное самоуглубление. Это то, что С. Л. Франк называет трансцендированием «вовнутрь», совпадающее с трансцендированием «вовне». Если человек взят как просто субъект познания в среде предметов, то он представляется некоей бессодержательной «точкой», из которой исходит «познающий взор». Субъект же как носитель непосредственно самораскрывающей себя реальности есть «не точка, а некая сфера» (С. Л. Франк). Поэтому «истинная философия всегда опирается на живой внутренний опыт, аналогичный тому, что называется **мистическим** опытом»¹. Постоянное удерживание субъектом себя в предмете, в реальности, и реальности — в себе, постоянный сдвиг точки (угла, сектора) зрения в пределах некоей «**сферы** зрения», движение, осуществляемое «из себя» в бытие, «сквозь себя» в мир, понимание мира как такого бытия-возможности, где всегда есть «место для меня», моей спонтанности (М. Мамардашвили), — и есть эфир философствования как такового: атмосфера метафизического взгляда. Через самораскрытие реальности в глубинах внутреннего опыта строит свою «метафизику человеческого бытия», метафизику непостижимого С. Л. Франк. И это не субъективизм и не «субъективный идеализм», а одна из наиболее глубоких, последовательно продуманных «метафизик» XX века.

Подход подобного рода не прерывает традиций диалектической философии немецкой классики, а развивает их. Напрасно думать, — пишет И. А. Ильин, — будто возможно спекулятивное знание в смысле неопытного происхождения. С идеей такого знания победоносно боролся еще Кант; и, когда его ближайшие преемники, Фихте, Шеллинг, Гегель, снова вернулись к «метафизике», то в основе ее лежал уже новый опыт, почерпнутый из новооткрытой Кантом духовно-творческой сферы в «субъекте»². Если,

¹ Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. — С. 41—42; см. также: Лосский Н. О. Умозрение как метод философии // На переломе: Филос. дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М., 1990. — С. 143—150.

² Ильин И. А. Философия и жизнь // На переломе: Философия и мировоззрение. — С. 49.

например, философию Гегеля взять в «форме объекта», то она предстанет в виде грандиозного, величественного сооружения спекулятивного разума, в котором нет места человеку, в котором человеку живому «неуютно» (С. Кьеркегор). Но если войти в **опыт** спекулятивного мышления, что означает не просто «диалектически» двигаться от категории к категории, от одной цепочки понятий к другой, перебирая их, как четки,— то все радикально изменится: не я мыслю «в понятиях» о движении-саморазвертывании абсолютного Духа, но **я сам «становлюсь понятием»** и изживаю это развертывание как свое собственное; и тогда Дух не есть нечто чуждое и внеаходимое,— я сам есть его самообнаружение, необходимое самораскрытие.— В «Феноменологии духа» Гегеля есть одно поразительное замечание, являющееся, как мне представляется, ключом к пониманию и метафизического отношения как такового и гегелевской философии, в частности,— хотя в данном месте Гегель решает проблему перехода от сознания к самосознанию; однако сказанное им по этому поводу имеет принципиальное значение не только для понимания этого перехода. Итак, говорит Гегель, «завеса», скрывающая «внутреннее», сдернута,— и что же мы **видим?** — Ничего. «Выясняется, что за так называемой завесой, которая должна скрывать «внутреннее», нечего видеть, если **мы** сами не зайдем за нее, как для того,, чтобы тем самым было видно, так и для того, чтобы там было что-нибудь, на что можно было бы смотреть»¹. Подобное преступление как «выхождение из себя», перенесение себя во «внутреннее» — не субъективизм, а условий собственно метафизически-спекулятивного акта. При этом оказывается, что так просто, без всяких затруднений, за эту «завесу» нельзя зайти, тут следует преодолеть «хлопотливое движение» мнения и рассудка (Гегель), требуется основательная расчистка поля видения от привычных объектно-предметных форм. Посему метафизика (-диалектика) непременно выступает имманентной **критикой рассудка**.

Пора подводить некоторые итоги. Для чего, собственно, понадобилось это «оправдание метафизики»? В первую очередь, для обоснования самого **названия работы** и специфики авторского подхода. Можно, конечно, было ограничиться традиционным — «Диалектика рассудка и разума»². Однако название «Метафизика

¹ Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа // Соч.: В 14-ти т.— М., 1959.— Т. IV.— С. 92.

² Категории «рассудок» и «разум» неоднократно становились предметом анализа в работах советских философов. Историко-философский план проблемы представлен в работах Ж. М. Абдильдина, В. Ф. Асмуса, В. И. Бартона, А. И. Братановского, Ф. И. Георгиева, Э. В. Ильенкова, Л. М. Косаревой, П. В. Копнина, И. С. Нарского, В. Е. Никитина, Г. Г. Соловьевой, Л. А. Суловой. Наиболее интенсивно разрабатывался логико-гносеологический аспект категорий «рассудок» и «разум». В работах В. А. Босенко, В. А. Вазюлина,

рассудка и разума», на мой взгляд, сразу же меняет «угол зрения» на самое существо проблемы.

Проблема рассудка и разума не только и не столько логико-гносеологическая, она — воистину **метафизическая** проблема, содержащая в себе несколько глубинных бытийственных «пластов» (которые, безусловно, могут быть раскрыты диалектически, диалектико-логически, теоретико-познавательны,— но не только; вот это-то «не только», некий иррациональный остаток при анализе проблематики рассудка и разума, вынуждает меня отдать предпочтение метафизике, но не как антиподу диалектики, а ее же смысловому эйдосу). Онтология рассудка и разума, разумеется, относится к онтологии человеческого бытия, которое выступает истиной, не-сокрытием бытия универсального.

Онтологически-метафизическую интонированность всей проблеме рассудка и разума задает следующая мысль Бердяева: «Два разума проходят через всю человеческую жизнь, через всю человеческую историю — разум малый и разум большой. Взаимоотношение этих двух разумов и составляет основную проблему философии. Это взаимоотношение лежит на дне всякой гносеологии,

В. В. Давыдова, И. Зелены (ЧССР), С. Н. Мареева, П. В. Копнина, Б. Г. Кузнецова, Е. П. Ситковского, А. Г. Спиркина и др. рассудок и разум рассматриваются как различные, но неразрывно связанные уровни мышления и способы движения познания. Методологическая сторона проблемы разработана в исследованиях О. И. Кедровского, Л. А. Суловой, В. С. Швырева в плане анализа различных способов построения систем знаний и соотношения в познании эмпирического и теоретического уровней.

Некоторые авторы рассматривают рассудок и разум в более широком культурно-историческом контексте, в философско-мировоззренческом плане. Интересной и плодотворной представляется концепция Г. С. Батищева, по мнению которого рассудок есть превращенная форма разума, связанная с овещением научного знания в условиях социального расщепления деятельности. В. С. Арсеньев и В. С. Библер, разделяя эти позиции, рассматривают рассудок и разум в контексте анализа социально-исторической обусловленности научного познания, в плане исторического диалога способностей расщепленного интеллекта классического Разума. А. И. Яценко анализирует рассудок и разум как духовные основания целеположения. О соотношении рассудочного и разумного в чувственном (эстетическом) отношении человека идет речь в работах А. С. Канарского. В. В. Давыдовым проблема рассудка и разума ставится и решается в русле необходимости преодоления традиционных методов обучения и перехода к таким формам и принципам, которые обеспечили бы перестройку всего обучения на основе разумно-диалектического мышления.

Единственное монографическое исследование категорий «рассудок» и «разум» принадлежит Н. С. Автономовой («Рассудок. Разум. Рациональность». — М., 1988), где они анализируются и используются в контексте решения проблемы рациональности. Автор рассматривает содержание рациональности как диалектику рассудка и разума в познании, исследует проблему рациональности мифа и других внеаучных форм творческой деятельности, а также — языковую проблематику, которая, как «гигантское зеркало, отразила все перипетии, все тонкости взаимоотношения рассудка и разума» (С. 8).

хотя бы ею и не осознавалось»¹. «Малый разум» есть рассудок, ratio; «разум большой», по Бердяеву,— Логос, разум божественный. А посему проблема рассудка и разума есть в своих основаниях проблема отношения «человек — мир»; но в то же время это не просто **мировоззренческая** проблема², а **метафизическая**, поскольку отношение «человек — мир» раскрывается и может быть рассмотрено как связь «человек — мир — Бог», «человек — мир — Абсолют». Игнорировать опыт религиозной философии, на мой взгляд, нет никаких оснований. Само внесение проблематики Абсолюта в размышления о рассудке и разуме придает метафизическую интонированность исследованию; и чем о ней умалчивают стыдливо, лучше явить ее и сделать предметом рефлексии.

Уже отмечалось, что метафизика традиционно имеет дело с такими сущностями, как Бог, дух, душа, истина и проч.— Именно эти «сущности» и станут предметом исследования сквозь зидос диалектики рассудка и разума, поскольку, на мой взгляд, именно эта диалектика позволяет проникнуть в само существо метафизического «предмета» или, по крайней мере, раскрыть условия такого проникновения.

Вопрос ставится следующим образом: как возможно истинное, в каких формах оно раскрывается человеку; как возможен рассудок и возможен разум не только как уровни, образы, способы мышления, но и способы человеческого отношения к миру, деятельностные способности человека; каково место продуктивного воображения и интеллектуального созерцания в диалектике рассудка и разума?— Рассмотрение этого круга вопросов в качестве своего обоснования бытийственного требует погружения самого существа проблемы рассудка и разума в общественно-исторический контекст.

Наиболее «метафизическая» часть исследования связана с рассмотрением диалектической природы духа и, соответственно, духовной природы диалектики, что предполагает не столько логико-гносеологическую, сколько метафизическую «экспликацию», прояснение содержания таких предельных понятий, как «дух», «душа», «трансценденция». Опыт мировой и отечественной философии позволяет осуществить подобный анализ как в русле диалектико-логической традиции, так и в контексте «метафизики всеединст-

ва» в различных ее вариациях. В качестве особой проблемы выступает необходимость переосмысления рациональности в контексте диалектики рассудка и разума. Сама же эта диалектика вполне может стать предметом метафизического размышления, равным образом, как и вопрос о взаимосвязи рассудочного и разумного в контексте повседневного бытия человека. Итоговой частью работы будет анализ метафизических оснований педагогического процесса, что, в свою очередь, может выступить показателем правомерности и плодотворности развиваемого автором подхода.

Предмет анализа — не метафизика рассудка и метафизика разума в отдельности,— а **метафизика рассудка и разума**. При этом автор не собирается выстраивать систему «собственной» метафизики, или же создавать «мировую схематику», «всеобщую теорию бытия» и проч. Учитывая факт неумолимой полифоничности, диалогичности метафизики человеческого бытия, такую единую, синтетическую метафизику выстроить, по-видимому, невозможно,— да и это не входит в круг исследовательских задач предлагаемых очерков.

Я исхожу из того, что вся мировая философия, классическая и «постклассическая», зарубежная и отечественная, составляет тот по-своему «всеединный» фон метафизического симфонизма, внутри которого **возможно плодотворное** философское исследование серьезных проблем, вплоть до ясного и недвусмысленного признания апофатичности тех или иных уровней бытия. Разумеется, определенные авторские предпочтения так или иначе оставят свой отпечаток как на результатах, так и на характере исследования. Я не могу отдать предпочтение ни «материалистическому», ни «идеалистическому» направлению философствования не по причине неспособности раз и навсегда «методологически» определиться и что-либо принять за истинное, а в силу ясного понимания того факта, что в истории философии «никто не ошибался», нет правильных и неправильных концепций. Само жесткое разделение философий на «материализм» и «идеализм» есть продукт рассудочной абстракции с последующим идеологическим закреплением. Но автор и не стремится выстроить некую «третью» линию, «стать над схваткой»,— ибо в истории человеческой мысли не было никакой «схватки», но были свои варианты осмысления некоего бесконечного «предмета».

«Идеализм,— писал П. А. Флоренский,— в самом широком смысле слова — стихия философии, и, лишенная этого кислорода, философия задыхается, а затем увядает и гибнет»¹. Но это не

¹ Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма.— Сергиев Посад, 1909,—С. 7.

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества.— С. 54.

² Кандидатская диссертация автора была посвящена исследованию мировоззренческого аспекта проблемы рассудка и разума в **материалистической диалектике** и была, безусловно, ограничена рамками диалектико-материалистического мировоззрения. Этот же текст представляет собой углубление и переосмысление проблематики предыдущей с выходом в ее глубинные пласты (истина, Абсолют, дух, душа, духовность, интеллектуальное созерцание и проч.), что и объясняется жанром «очерка».

О черк второй

ИСТОРИКО ФИЛОСОФСКАЯ ЭКСПОЗИЦИЯ

*Всякая разумная
мысль уже приходила
кому-нибудь в голову.*

И.-В. Гете

означает, что философский материализм есть нечто изначально безблагодатное, — такими могут быть его **выводы**, равно как и конечные результаты идеалистического философствования. Равным образом, атеизм не может в философии быть «научным»; всякая философия, домысленная до конца, преступает атеистическую установку (равно как и релятивизм и нигилизм в конечном счете есть обожествление релятивного и отрицательного). Но это не означает, что всякое философствование обязательно теистично; философия может быть религиозной и внерелигиозной, но собственно философией ее делает индивидуальное свободомыслие, умозрение о сверхчувственном, где нет и не может быть никакого внешнего критерия «правильности», соответствия каким-то онтологическим объектам или же той или иной, принятой за «истину», методологической процедуре.

Такой подход может заслужить обвинения в эклектике. Вспомним: эклектика есть **бестолковое**¹ соединение разнородного, многообразного. Но философствовать — это и значит умственным взором соединять разнородное, удерживать многообразие не в абстрактном понятии, отсекающем различия, а конкретно, т. е. противоречиво как единство одного (единого) и многого. — О степени же «толковости» или «бестолковости» соединения разнородного в данной работе — не автору судить.

«Метафизическое» отступление, а вернее — **вступление**, так сказать, «методологического» порядка, рано или поздно должно исчерпать себя; пора приступить к рассмотрению самого существа проблемы. — Хотя такое «отступление» (не совсем лирическое) к этому «существу» имеет самое непосредственное отношение: мы видели, что история осознания метафизикой самой себя и история ее критики — уже есть поле коллизий **рассудка и разума**.

ОБРАЩЕНИЕ к истории человеческой мысли — не дань традиции, а непосредственный способ философствования. Категории «рассудок» и «разум» проходят чуть ли не через всю историю философии. Любому философу для «разгона» собственной мысли необходимо оттолкнуться от расхожих представлений, от мнений («доксы»), и тем самым проблематика «рассудка» как бы уже имплицитно в ткань философских построений даже у тех авторов, которые и не проводят четкого различия разума и рассудка. — Я не ставлю заведомо недостижимой цели охватить целостно и «поименно» все школы и направления. Очерки историко-философского аспекта проблемы рассудка и разума, краткие обзоры имеются \ как и исследования концепции рассудка и разума, например, у Канта и Гегеля. Меня интересуют наименее исследованные в этом плане — западная философия XX века и русская религиозная философия; хотя пройти мимо, скажем, Николая Кузанского, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля — невозможно.

Гегель в «Лекциях по истории философии» считает, что **Платон** в конце шестой книги «Государства» делает различие мышления рассудка (*dianoia*) и разума (*logos*). «Глазами рассудка» познается тот род мыслимых предметов, для исследования которых душа принуждена пользоваться предложениями, потому что это исследование не отыскивает основного начала, ибо оно не может выходить за пределы этих предположений. Но душа пользуется этими подчиненными образами лишь как образами, которые сделаны совершенно одинаковыми с оригиналами и определены вполне одинаково с ними. Это — метод познания в гео-

¹ Впрочем, когда на ум приходит «эклетика» как архитектурный стиль второй половины XIX века, обвинения (претензии) в бестолковости отпадают. В то время категория эта звучала как похвала архитектору, а само понятие перевердилось как «разумный выбор»...

¹ См.: *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию. — К., 1966. — С. 201—217; *Никитин В. Е.* Категории рассудок и разум: Дисс. ...канд. филос. наук. — Ростов-на-Дону, 1967; *Автономова И. С.* Рассудок, Разум. Рациональность. — М., 1988. — С. 65—89; *Батищев Г. С.* Разум // Филос. энциклопедия. — М., 1967. — Т. 4. — С. 468 и др.

метрии и других подобных науках. Философия же стремится к познанию первоначала, что связано с другим «отделом мысли». К нему прикасается сам разум (logos), который посредством способности к диалектике делает предположения не в качестве первоначала, а на самом деле лишь в качестве предположения, в качестве первоначального выступления и разбега, дабы добраться до непредположительного, до первоначала вселенной, пользуясь лишь самими идеями. Это — сфера «чистой мысли»¹.

По Платону, подлинное бытие, то есть бытие сверхчувственное и бытие истинное, познается умом, поэтому рассуждения (dianoia) нужно расценивать ниже ума, поскольку оно занимает среднее место между умом и «верой», т. е. непосредственным чувственным восприятием, или среднее место между мышлением и мнением. При этом мышление (noesis) объединяет в себе ум (nous) и рассуждение (dianoia) и в основе своей не относится к становлению, но относится к существующему самому в себе, так что видимое душой «умопостигаемо и безвидно»². — А. Ф. Лосев не называет «рассуждение» у Платона «рассудком». Р. К. Луканин переводит термин «dianoia» именно как **рассудок**. По его мнению, в текстах Платона прослеживается достаточно отчетливое различие между рассудком и разумом. Рассудок — особый вид мышления, а его низший уровень, т. е., по определению Платона, «разум, смешанный с ощущением». Рассудок есть мышление, которое предваряет более глубокое исследование вещей, ограничиваясь познанием их из ближайших оснований. Разумное познание, по Платону, свойственно философу, который «не останавливается на множестве вещей, лишь кажущимися существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному им началу. Сблизившись посредством него и соединившись с подлинным бытием, породив ум и истину, он будет и познавать, и поистине жить»³. Рассудок познает то, что произведено светом Ума, является его отблеском.

Это же различие ума и рассуждения встречается у Аристотеля: «все, что постигается через рассуждение (dianoeton) и умом, мышление (dianoia)... либо утверждает, либо отрицает»⁴. Это же место из Аристотеля Р. К. Луканин переводит так: мышление

¹ См.: Гегель Г.-В. Ф. Лекции по истории философии // Соч.: В 14-ти т. — М., 1932. — Т. X. — С. 162—163.

² См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итон! тысячелетнего развития: В 2-х кн. — М., 1992. — Книга 1. — С. 550.

³ Цит. по: Луканин Р. К. Учение Платона о рассудке и разуме и его развитие Аристотелем // Филос. науки. — 1987. — № 7. — С. 60.

⁴ Аристотель. Метафизика. — С. 142.

осуществляется «посредством рассуждения и усмотрения разумом»¹. А. В. Сагадеев в примечании к процитированным выше словам Аристотеля пишет: «Предмет рассуждения (dianoeton) познается через вывод из ряда суждений, а объект, постигаемый умом (noeton), — через усмотрение простой мыслью»². Таким образом, ум — созерцателен, **интуитивен**, рассудок — дискурсивен.

Свойства рассудка Аристотель пытается вывести из специфики его предметной области. Рассудок направлен к познанию сложных материальных вещей, состоящих из «материи» и «формы», а они противостоят сознанию человека в качестве пред-ставления, т. е. чего-то чуждого ему: «знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом»³. Высшая форма мышления, по Аристотелю, когда постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга, это — божественным Ум.

Рассудительность, согласно Аристотелю, «противоположна уму, ибо ум имеет дело с предельно общими определениями, для которых невозможно суждение, или обоснование»⁴. — Здесь, в «Никомаховой этике», Аристотель под рассудительностью (phronesis) понимает обычную житейскую мудрость, природный, и в то же время развитый ум, умудренность, разумность. Иногда в тексте «phronesis» выступает как синоним слова «nous». Хотя, как мне кажется, переводчик и составитель примечаний (Н. В. Брагинская) несколько сблизжает рассудительность и разумность. А. Ф. Лосев же аристотелевский «phronesis» переводит как «практичность», и считает, что Аристотель в «Никомаховой этике» «весьма отчетливо»⁵ формулирует разницу между разумом (nous) и «практичностью»⁶.

Аристотель пишет: «ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысль его так, что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее»⁶. Гегель высоко ценит эту мысль

¹ Луканин Р. К. Учение Платона... — С. 61.

² Аристотель. Метафизика. — С. 467.

³ Там же. — С. 316.

⁴ Аристотель. Никомахова этика. — С. 182.

⁵ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. — М., 1975. — С. 53; см. также: С. 78, 87, 88—90.

⁶ Аристотель. Метафизика. — С. 310. П. В. Копнин связывает аристотелевское различие активного и страдательного ума с разумом и рассудком (См.: Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. — С. 202—203).

Аристотеля, ибо она созвучна его собственному пониманию спекулятивного мышления. Одновременно Аристотель связывает разум с «принципом цели»; он есть одновременно «и причина, и цель».

У **Плотина** развито учение о предшествовании диалектико-эйдетического мышления дискурсивному формально-логическому. Плотин различает два рода самопознания: психологическое **размышление** (дискурсивное мышление) и более высокое знание, знание себя в соответствии с **умом**, где мы взлетаем к чистому мышлению и **создаем** в себе то, что мы мыслим. «Дискурсивный разум более или менее ясно сознает, что он зависит от ума, что он сам ниже его и есть образ его, что сам он мыслит по нормам ума, имея все в себе в виде рисунка, причем ум есть пишущий и написавший»¹. К этому высшему самопознанию мы переходим, понимая себя как чистую мысль. Чистый же ум одновременно для себя должен быть и мыслящим, и мыслимым. Если же мыслящее и мыслимое есть одно и то же, то как же, собственно, происходит мышление? Мыслить — значит «обнимать мыслимое», как же ум мыслит самое себя? Это происходит потому, что ум есть не только **потенция** мысли, но и **энергия** ее, т. е. ум — «не что-нибудь, данное только в принципе, но и в завершении, в некоей координированной раздельности данное. Поэтому, **будучи первой энергией и прекраснейшим и сущностным мышлением, истиннейшим, ум видит себя энергично-осмысляющим, умно-раздельным; отсюда ясно, что ум, мышление и мыслимое — одно и то же и нечто раздельное**»². В житейском же опыте мы более склонны доверять не уму, а душе, пользуясь ее мыслительно-рассудочной деятельностью. Но и здесь так или иначе мы получаем знание от ума. Дискурсивное мышление знает, что оно мыслит, но оно не знает себя самого и, следовательно, не знает сущего. Оно может познавать себя только в связи с умом. Дискурсивное мышление не может не подражать уму, мышлению «полному и всецелому, всегда принадлежащему себе». Ум в своем видении существует энергично.

Плотин в письме к Флакку писал, что ум удостоверяет самого себя, разум видит в самом себе то, что выше его самого, и свой источник; также и то, что ниже его самого, опять-таки является им самим. Знание имеет три степени — мнение, наука, озарение. Средством или орудием первого является рассудок, второго — диалектика, третьего — интуиция. Последнему я подчиняю разум. Это абсолютное знание, основанное на тождестве познающего ума с познаваемым объектом...

В средневековой философии более или менее отчетливое различение рассудка и разума можно обнаружить у **Эриугены** и **Мейстера**

¹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие — имя — космос. — М., 1993 — С. 328.

² Там же, — С. 329.

ра Экхарта; однако и в древнецерковной мистике в своеобразной форме присутствует интуиция подобного различения в связи с исследованием возможности постижения Абсолюта.

В мистическом богословии апофатизм как таковой дает возможность освободиться от понятий, свойственных нашему мышлению, чтобы, используя их только так точки опоры, подниматься от них к созерцанию той реальности, которая не вмещается ни в один тварный ум. В трактате «*Божественные имена*» (**Дионисий Ареопагит**) читаем: «при здравом рассуждении можно понять, что буквы, слоги, словосочетания, письменность и речь служат для обозначения чувственовоспринимаемой действительности; когда же душа наша, благодаря рассудочной деятельности, достигает области умопостигаемого, то чувственовоспринимаемое, со всем тем, что ему присуще, становится излишним, равно как и способности нашего разума становятся излишни для души, когда она, став богоподобной, в неудержимом порыве устремляется к непостижимому единению лучей неприступного Света»¹. Бог по существу своему непознаваем и превосходит возможности познания «любого разума и ума», но в то же время именно Бог — «податель разума, ума, мудрости». — В «*Божественных именах*» нет дистинкции «ума» и «разума», но для мысли Дионисия существенно иное: считая, что сверхъестественное доступно чувственному опыту и уподобляя божественное человеческому, мы желаем воспринимать его в соответствии с нашими понятиями, обольщаясь при этом, будто сквозь явления постигаем божественный и непостижимый Разум. «Тем не менее следует помнить, что ум наш способен воспарить мыслью к созерцанию умопостигаемого, хотя образ единения, которым естество ума человеческого сочетается с потусторонним, остается вне пределов нашего разумения. Поэтому о Божественном необходимо и мыслить соответственно, а не обычным порядком...»². Итак; созерцание умопостигаемого есть путь к Божественному, но в таком созерцании оно еще не дано; — лишь в непостижимом сверх-умном экстазе раскрывается Абсолютное, когда ум постепенно отрешается от всего сущего и в конце-концов выходит из себя самого и «сверхмыслимым единением соединяется с пресветлым сиянием, и вот тогда, в непостижимой бездне Премудрости, он и достигает просветления»³. И в то же время исследование всего сущего так или иначе есть приближение к познанию Премудрости. — По мысли Дионисия Ареопагита для того, чтобы почувствовать глубину непостижимости Абсолюта, необходима

¹ Св. Дионисий Ареопагит. Божественные! имена // Мистическое богословие. — К., 1991. — С. 42—43.

² Там же. — С. 68.

³ Там же. — С. 69.

сосредоточенная работа, так сказать, «рационального гнозиса», для которого единение с непостижимым невозможно, но который расчищает путь к «гнозису» мистическому.

Подобные идеи встречаются и у **Григория Нисского**: «оставив все видимое — не только, что воспримлет чувство, но и что видит, кажется, разум,— (ум) непрестанно идет к более внутреннему, пока пытливостью разума не проникнет в незримое и непостижимое». Здесь чувствуется интуиция различения «разума» и «ума»: ум **ведет** разум за пределы всяческого разумения к непостижимому, «пользуясь» его пытливостью и в то же время оставляя за порогом понятия и ноуменальные созерцания разума; оставляя все видимое, ум не покидает разум вместе со всем видимым. Для постижения непостижимого необходимо, чтобы «ум зашел за разум» (но сохраняя в себе его интенцию, его «пытливость»), поскольку «Божественное безумие превосходит человеческую мудрость» (1 Кор. 1,25).

Погружение ума в «светозарный мрак неведения-ведения» есть «момент спекулятивного экстаза», когда ум выходит из своего естества, «из себя самого», и пребывает в состоянии «исступления». «Здесь да умолкнут всякие уста, всякий язык; да умолкнет и сердце, этот хранитель помыслов, и ум, этот кормчий чувств, и мысль, эта быстро парящая и бесстыдная птица, и да прекратится всякое их ухищрение» (Исаак Сирий) ¹.

Согласно учению **Иоанна Скота Эриугены**, способности человеческой души соответствуют иерархии частей природы. Сугубо божественной, первой части природы соответствует происшедший из нее внечувственный разум (intellectus), второй части — рассудок (ratio), а третьей — внутреннее чувство. Познание начинается с деятельности внешних чувств и переходит к внутреннему чувству. Рассудок познает уже не вещи, а их бестелесные прототипы в божественном уме — Логосе. Разум в принципе направлен на высшую, первую божественную природу, которая, однако, непознаваема. Познание посредством разума приближает человека к ангелам, рассудочная же деятельность (рассуждения) присущи ему именно как человеку ².

В «Проповедях и рассуждениях» **Мейстера Экхарта** можно встретить аристотелевское различение активного и пассивного разума, хотя, в целом учение Экхарта противостоит схоластической традиции, пытавшейся догматы церкви переложить на внятный для разума язык. «Орассудочение» откровения, того, что не поддается познанию «обычным порядком», для мистика представля-

ется препятствием на пути единения с непостижимым, с Абсолютом. «Схоласт мыслит о Боге, мистик мыслит Бога» ¹. Мейстер Экхарт утверждает, что человек обладает действительным, страдательным и возможным разумом. «Первый всегда готов как-нибудь действовать в Боге и в творении, в честь и славу Бога; это его область и называется он действительным.— Там же, где напротив того действующим является Бог, должен пребывать дух в страдательном состоянии. «Возможный» же разум обращен и на то, и на другое, так что действие Бога и страдательность духа являются здесь возможными. В одном дух является как действующий: когда его действие обращено на него самого; в другом — страдательным: когда действие принадлежит Богу» ². А далее говорится, что действительный разум освобождает, так сказать, образы от внешних вещей, совлекает с них вещество и все случайное, и такими приносит их в страдательный разум: он рождает в последнем одухотворенные образы. И тогда страдательный разум становится беременным от действительного, познает в себе вещи, однако сознавать эти вещи в себе он может лишь в силу того, что действительный разум вновь и вновь излучает их ему. Когда человек принуждает к молчанию свой действительный разум, Бог берет на себя «исполнение дела», рождая себя самого в страдательном разуме. В человеческом действительном разуме образы могут лишь **следовать** один за другим. Когда же на этом месте — Бог, то он рождает в страдательном разуме все многообразие ликов **сразу** в одно мгновение как «свершение времен».

«Предметом и содержанием разума бывает сущность, а не что-либо случайное, но чистая сущность!» ³ Разум не судит о вещах, пока не найдет их основы и сущности в истинном познании. Но никогда в этой жизни разум не находил покоя, чтобы обрести его погружением в чистую сущность,— поскольку истинная основа всего для разума закрыта и сокровенна. Только сущность может дать разуму удовлетворение, но Бог отдаляет шаг за шагом ее от него, дабы разум «сохранял свое рвение», был увлечен далее в стремлении обладать бесконечным благом, не успокаивался на какой-либо вещи, но все глубже ощущал бы томление о высшем.

Что характерно: мистик Экхарт, как и автор «*Божественных имен*», не считает полное отречение от разума, разумного постижения — необходимым для обретения сверх-умного единения с непостижимым Божеством. Разум просто-напросто не должен успокаиваться, останавливаться на чем-то одном, и если он будет со-

¹ См.: П. Минин. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие.— С. 384.

² См.: Соколов В. В. Средневековая философия.—М., 1979.—С. 119—120.

¹ Сабашикова М. В. Предисловие // Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения.— М., 1912.— С. XXXVIII. «Мысль мистика — органическая часть его «я», раскрытие этого «я», основа и сущность которого божественна» (Там же).

² Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения.— С. 79.

³ Там же.— С. 84.

хранить свес «рвение», «томление», алкание высшего и будет способным выдержать такое напряжение,— тогда открываются врата истинных внутренних переживаний, расчищается путь к той «внутренней тишине» («отрешенности»), которая является уже собственно **мистическим** состоянием души.

Мейстер Экхарт выделяет шесть сил души, низшие и высшие. К высшим относятся: способность сохраняющая (*memosia*), уподобленная Отцу в Троице; разум (*intellectus*), уподобленный Сыну; воля (*voluntas*), уподобленная Духу Святому. А где же рассудок? — Его Экхарт относит к низшим силам души, которые располагаются следующим образом: «дар различения» (*rationale*), «сила гневливая», точнее — «гневная», третья сила именуется «желанием». Если же мы хотим обновиться в духе, тогда каждая из шести сил души должна надеть кольцо, позолоченное золотом Божьей любви. Если **разум** носит золотое кольцо «Познание», то «дар различения», рассудок — «Просвещение». Разум — познание Бога в мистическом напряжении к сверхразумному. «Дар различения» имеет дело с познанием вещей мира сего, и знак «Просвещение» означает, что «понимание твое, вне времени, во все времена просвещается светом Господним»¹. Однако,— каков дар «мистического» предвидения! Из глубин XIV века узреть целую эпоху мыслящего рассудка, эпоху Просвещения, где разум будет искать не «просвещения светом Господним», но самоуверенно поместит себя в сердцевину мира и все-все будет считаться оправданным «светом» *центроупуствующего разума*; все будет иметь право на существование «в пределах только разума»! Этот разум будет не «просвещаться», но — «просвещать», вещать от имени и по поручению вечных и неизблемых законов, от имени самого естества, природы! Ведь не случайно просвещенческий разум не знает различия рассудка и разума: разум, вырождаясь в рассудок, страдает амнезией, он не помнит и не желает помнить о своем первородстве. Предметом его теоретических забот станет соотношение чувственного (эмпирического) и рационального, что, в свою очередь,— лишь рефлекс его забот практических: навязать свое «ratio» миру и переоборудовать «неразумный» порядок вещей...

Вернемся к Экхарту.— Душа питает природную склонность к тварному бытию, все ее действия берут свое начало в образах конечных вещей. Эти действия в **конечном** есть «дело обыденного рассудка. Хотя деятельность его и берет свое начало в высшей области мысли; она начинается с образа рязума, который по содержанию определяется образом воображения, но по существу тем наивысшим, Бого-созерцающим прообразом; им же душа так обогащается, что становится способной постичь правду всех вещей.

Там же.—С. 148.

К этой деятельности ума устремляется тотчас воля, которая есть не что иное, как влечение чувств. И таким образом обыкновенный рассудок принимает вещи за нечто действительное; а воля принимает их за добро! Следовательно, вещи (с точки зрения рассудка — *В. В.*) имеют предметом своей деятельности самих себя. Поэтому они далеко не достигают Бога»¹.— Как бы «обыденный рассудок» не держался образов конечного, вещного, на самом то деле он берет свое начало от высшей области мысли, разума. Рассудок начинается с образа разума,— но **не знает этого** и знать не желает. А образ разума проистекает из первообраза, который «переносится» силой воображения. Когда рассудок уверенно постигает природу вещей, принимая их за действительный мир, он приписывает лишь самому себе «успехи» своей многообразной активности. Рассудок воистину не ведает, что творит, как не ведает он того, чему (или — кому?) обязан он всем, что у него «за душой», чье могущество он использует, благодаря чему он обогащается настолько, что способен к постижению.

Потому-то и возможно восхождение от рассудка к высшим формам разумения, что последние уже изначально содержатся в рассудке. Это не рассудок восходит к разуму, а **от него восходят**, используя как «подставку», «ипостась» (действительно, рассудок есть ипостась разума) для восхождения,— это разум, преодолевая самого себя в рассудке, возвращается (-восходит) к самому себе.— Рассудок — перерождение и вырождение разума, его нисхождение, инволюция.

...Дж. Р. Р. Толхин («*Властелин колец*», «*Сильмариллион*» и др.)—создатель -потрясающего мифологического пространства, целого мира фантазии, который вовлекает, захватывает читающего «всерьез и надолго», мира несколько печального, потому что — мудрого.— Есть там такой прескверный народец — «орки» (они же — «гоблины»). Все вроде бы, как у людей,— но ужасны с виду, крайне воинственны, кровожадны, плодовиты. Нагоняя страх на свободные народы, орки-гоблины образуют «ударную» и основную материальную силу Врага. Откуда же они взялись? — Оказывается, орки — перерожденные эльфы... Если эльфы поодиночке или даже по несколько вместе уходили далеко от озера, они пропадали и никогда не возвращались, и квэндри говорили, что это Охотник поймал их... «О тех несчастных, кого захватил Мелькор, мало что известно доподлинно... Однако Мудрые в Эрессэа считали неоспоримым, что квэндри, попавшие в лапы к Мелькору, были ввергнуты им в узилище; и там постепенно, чарами и жестокостью, вывел он в насмешку и подражание эльфам жуткий народ — орков, злейших их врагов. Ибо орки живут и множатся,

¹ Там же.— С. 163.

как Дети Илуватара, а Мелькор... не мог создать ничего живого — хотя бы внешне живого; так говорят Мудрые. И глубоко в темных сердцах орков живет ненависть к господину, которому они служат из страха — создателю их убожества. Это, быть может, было самое отвратительное из дел Мелькора — и самое противное Илуватару»¹. — Не сравнение это, не аналогия и не аллегория (возможно — **символ**); так просто, «музыкой навеяло»...

Теперь перейдем к философии **Николая Кузанского**, у которого содержится наиболее разработанная концепция рассудка и разума во всей докантовской философии.

Согласно Кузанскому, человек «состоит» из чувства, интеллекта и посредника-рассудка. Интеллект не погружен во временное и вещественное, будучи абсолютно свободным от них; чувство же целиком зависит от мира; «рассудок по отношению к интеллекту как бы на горизонте, а по отношению к чувству — зените, так что в нем совпадает то, что ниже и то, что выше времени»². Благодаря причастности к интеллектуальной природе, рассудок хранит определенные законы, при помощи которых он управляет порывами страстей, умеряет их и приводит в равновесие. Если чувство подчиняется рассудку, то сперва рассудок должен подчиниться интеллекту. Бог есть форма разума, разум — форма души, душа — форма тела. Рассудок, в таком случае, — сердцевина, через которую «нисходит в тело разумный корень»³. Рассудок пользуется чувством как орудием различения чувственных вещей. Рассудок есть некоторым образом «точность чувства»⁴. Однако слабость рассудка заключается в том, что он не может мыслить совпадение противоположностей. «Сила просто разумной природы столь велика, что охватывает в себе вещи, которые рассудок разделяет как противоположные»⁵. Только разум по ту сторону рассудка «свертывает противоположности». Рассудок стремится все возвести к единому принципу, но принцип этот — избежание совпадения противоречивого.

Николай Кузанский не просто противопоставляет рассудок и разум (интеллект, ум) и не просто указывает на их взаимосвязь; — интеллект как высшее **содержится в низшем, проникает** в низшие способности. В чувстве интеллект есть чувство, в воображении — воображение, в рассудке — рассудок. «Единство интеллекта нисходит тем самым в инаковость рассудка, единство рассудка — в инаковость воображения, единство воображения — инаковость

¹ Толкин Дж. Р. Р. Сильмариллион. Эпос нолдоргов.—М., 1992.—С. 38—39.

² Николай Кузанский. Об ученом незнании // Соч.: В 2-х т.—М. 1979—Т. 1.—С. 159.

³ Николай Кузанский. О предположениях // Там же.— С. 200.

⁴ Там же.—С. 211.

⁵ Там же.—С. 211.

чувства. Чтобы лучше понять, пойми это восхождение свернуто с нисхождением»¹.—Итак: появился еще один персонаж — воображение, которое находится, по Кузанцу, между чувственностью и рассудком. Такое же «расположение» воображения мы встречаем у Канта, который, в отличие от Кузанского, акцентирует спонтанность, самодеятельность воображения; да и рассудок у него предписывает законы природе, активно конструируя предмет познания.

Самопонятность рационального (-рассудочного) смысла, ¹ согласно Кузанцу, есть нисхождение в него интеллекта. «Интеллект в нас — как бы семя духовного огня, помещенное в воспламеняющейся рациональной природе как в материи»². Рассудок как сфера «ratio» возникает и существует в «тени интеллекта». Интеллектуальная природа имеет свои бесчисленные ступени ниже божественной. Интеллект находится в рассудке, как нечто, размещенное в своем вместилище, словно свеча в комнате, освещающая и комнату и все стены»³.

Способность именованная происходит от рассудка как различающей деятельности, однако неименованное, бесконечное, где совпадают все противоположности,— за пределами для рассудка. Свет веры просвещает интеллект, чтобы он мог подняться над всякой рассудочностью к постижению истины. «Ведомый этим светом и веря, что он может достичь истину, которую не в силах достичь с помощью рассудка, этого как бы своего орудия, ум в некоем боговдохновенном порыве оставляет свою немощь и слепоту, ради которых опирался на посох рассудка, и убеждается, что, укрепленный словом веры, сам может двигаться в неложной надежде достичь обетования своей крепкой веры, к обладанию которыми он устремляется по пути любви»⁴.— Итак, рассудок в определенной степени есть «немощь», «слепота» разума (ума, интеллекта); **рассудок есть орудие, посох разума**; но для достижения высших истин разум вынужден отказаться от его услуг.

По Кузанцу, рассудок «движется вокруг вещей, попадающих под ощущение», и производит их различение, однако форма в своей истине не находится в том, с чем имеет дело рассудок. Рассудок не может постичь бесконечной формы. **В мышлении ума есть нечто такое, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке**,— «первообраз и несообщимая истина форм», которая отсвечивает в чувственных вещах.

¹ Там же.— С. 237.

² Там же.—С. 268.

³ Николай Кубинский. О видении Бога II Соч.: В 2-х т.—М., 1980.—Т. 2.—С. 85.

⁴ Николай Кузанский. О богосыновстве.— Т. 1.— С. 334.

Ум является **формой** движения рассудка; как зрение видит и не знает того, что оно видит, без различения, которое придает ему форму, ясность и совершенство, т. е. без рассудка, «так и рассудок умозаключает и не знает, о чем он умозаключает, без ума; только ум придает рассуждению форму, ясность и совершенство, и рассудок начинает понимать, о чем он умозаключает»¹. Таким образом, подобно тому, как рассудок есть различающая форма ощущений и представлений, — **ум есть различающая форма актов рассудка.**

Ум как высшая способность, как образ первообраза всех вещей, способен к уподоблению: «в его способности быть живой податливостью, то есть у него самого, заключены понятия всего, так как всему он может себя уподобить»², в том числе ум уподобляет себя низшим способностям: в зрении он уподобляет себя видимому, в слухе — слышимому, во вкусе — вкушаемому, в ощущении — ощущаемому, в представлении — представляемому, в рассудке — рационально постигаемому; ум в рассудке соотносит себя с вещами. Таким образом, «виртуально ум состоит из способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения, так что и сам он в качестве целого называется силой мышления, силой рассуждения, силой воображения и силой ощущения»³.

Кузанец прямо говорит, что рассудок есть «вырождение» ума, который в движении рассудка воспринимает вещи не в себе, но так, как форма существует в изменчивой материи, где ум не может достигать истины, но обращается к образу. Наш ум является неопределимым, неизмеримым, неограниченным никаким актом рассудка; наш ум определяет и измеряет липл ум «несозданный» как истина — свой живой образ, созданный из нее, в ней и ею. То, что исследуется рассудком, но «не зрится остротой умственных очей»⁴, — не является последней достоверностью, хотя бы и казалось, что оно весьма приблизилось к истине.

Таково понимание Николаем Кузанским соотношения рассудка и разума (интеллекта, ума). У него мы имеем дело с весьма продуманной и органичной концепцией, которая движется в пределах средневекового Разума. Однако мышление Кузанца стоит как бы на пороге иной формы разума. В. С. Библер замечает, что Ум (*mens*) Кузанца есть своеобразное определение интеллекта в **момент его превращения**, в точке такого превращения. Ум как «уподобление охвату точкой» — **«сообщает меру вещам**, он сворачивает бесконечное в конечном и тем самым делает бесконечное

познаваемым, измеримым, уловимым, а конечное — «образом вечности», могущим быть развернутым и представленным как нечто не имеющее ни конца, ни начала, как нечто существующее в мире Бруно и даже в мире Галилея — мире бесконечного линейного следования»¹. Средневековая идея бесконечного, всеохватывающего субъекта нашла свой логический образ — образ **точки**. И оказывается, что эта всеожидательная, всеобъемлющая точка все имеет **вне себя**, — и в смысле абсолютной пустоты, поскольку все вещи вжаты в точку, и в смысле актуального бытия этой «точки», ее движения. Итак, божественный мир средневекового разума «сворачивается в точку», — ее **развертывание** дает мир **бесконечного объекта** по отношению к познающему конечному разуму. — А сие уже — установка классического, новоевропейского разума.

Кстати, почти такое же различие внутри мышления, как у Николая Кузанского, можно найти и у **Дж. Бруно**: «Истина заключается в чувственном объекте, как в зеркале, в разуме — посредством аргументов и рассуждений, в интеллекте — посредством принципов и заключений, в духе — в собственной и живой форме»². Мысль о том, что именно **дух** есть «собственная и живая форма истины», где снимается «разум» и «интеллект» (-рассудок и разум), — предельно заманчива и интересна: она неоднократно будет в том или ином виде встречаться в **русской** религиозной философии.

Кантовская концепция рассудка (*Verstand*) и разума (*Verunft*) была предметом многочисленных исследований³; о ней у нас уже шла речь в предыдущем очерке. Остановимся поэтому лишь на некоторых моментах. Итак, согласно Канту, рассудок предписывает предметам чувственного опыта свои законы, но он принципиально ограничен предметами возможного (-чувственного опыта). Если рассудок есть способность мыслить в **понятиях**, то разум имеет дело с **идеями**, которые, в свою очередь, выполняют регулятивную функцию, поскольку предполагать, считает Кант, что этим идеям что-либо соответствует в качестве объекта за пределами нашего опыта, значит, впадать в «трансцендентальную иллюзию». Разум (в своем теоретическом варианте) направлен на рассудок, дабы наше познание (а оно, по Канту, как теоретическое возможно лишь в рассудочной форме) не притязало на «вещи в себе». Иными словами, **«чистый разум» в той или иной мере обуздывает познавательную деятельность рассудка.**

¹ Николай Кузанский. Простец об уме. — С. 402.

² Там же. — С. 413.

³ Там же. — С. 432.

⁴ Николай Кузанский. О неинном. — Т. 2. — С. 229.

¹ Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. — М., 1991. — С. 75 (см. там же: С. 76—82).
² Бруно Д. Диалоги. — М., 1949. — С. 305.

³ См., например: Гегель Г.-В. Ф. Лекции по истории философии // Соч.: В 14-ти т. — М.—Л., 1935. — Т. XI — С. 416—460.

Однако у Канта особую роль как в познании, так и в повседневной жизни играет не только рассудок, но то, что философ называет «способностью суждения». Если рассудок есть способность устанавливать правила, то способность суждения есть умение «подводить под правила», т. е. умение «правильно» (конкретно) применять правила. При этом Кант замечает, что «общая логика» (т. е. традиционная, формальная) не содержит никаких предписаний для способности суждения. Хотя рассудок и «способен к поучению посредством правил и к усвоению их, тем не менее способность суждения есть особый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя»¹. Отсутствие этой способности и есть то, что называют глупостью, и «против этого недостатка нет лекарств».

Кант пишет: «**Правильный** рассудок, **обладающая большим опытом** способность суждения и **основательный** разум составляют всю сферу интеллектуальной познавательной способности прежде всего постольку, поскольку эта способность рассматривается как средство содействия практическому, т. е. для достижения целей»². Правильный рассудок Кант называет еще «здравым рассудком», поскольку в нем есть **соответствие** понятий с целью их применения. Итак, рассудок дает правила; способность суждения находит особенное, поскольку оно подходит под правило; разум есть способность выводить особенное из общего и это особенное представлять по принципам и как нечто необходимое. Разум — способность **судить** по основоположениям и **поступать** по ним. Интересно, что Кант, анализируя «болезни души» (в психиатрическом смысле), дает такое их подразделение: **идиотизм** как неспособность привести представления в порядок, необходимый для опыта³; **умопомрачение** — здесь рассудок «в порядке», но нарушается его связь с воображением: собственные представления принимаются за восприятия; сумасшествие — нарушение способности суждения: тут воображение, действуя подобно рассудку, сочетая несоевместимые вещи, выдает это сочетание за всеобщее; **безумие** — болезнь расстроенного разума, когда душевнобольной «перепрыгивает всю лестницу опыта и гонится за принципами, которые могут быть

¹ Кант И. Критика чистого разума.— С. 218.— Э. В. Ильенков так понимает к «способность суждения» называет умом в собственном смысле слова, т. е. умением соотносить действие с особенной ситуацией, характеристики которой ни в каких априорных правилах не содержатся. В то же время отсутствие такой способности Ильенков связывает с отсутствием **воображения**. Следовательно, «способность суждения», продуктивное воображение и диалектическое мышление оказываются теснейшим образом связаны (См.: Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии // Искусство и коммунистический идеал.— М., 1984— С. 224—276).

² Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. В 6-ти т.— М., 1966.— Т. 6.— С. 436.

совершенно свободны от критерия опыта, и воображает, будто постигает непостижимое»¹. Последний вид помешательства Кант называет систематическим (в отличие от беспорядочных или методических предыдущих).— Не исключено, что философский склад ума Гегеля Кант отнес бы именно к последнему виду умопомешательства, ибо Гегель чистоту кантовского «ноумена» заполняет содержательностью спекулятивного движения мысли.

По Канту, наш человеческий рассудок есть способность давать понятия, т. е. он — дикурсивный рассудок. Для него совершенно **случайно** то особенное, которое подводится им (а вернее — способностью суждения) под понятие. Однако в «Критике способности суждения» при рассмотрении телеологического отношения Кант делает интереснейшее замечание о возможности иного, не «нашего», человеческого,— **интуитивного** рассудка. Для последнего нет случайного соединения особенного и общего; иными словами, здесь общее схвачено во внутреннем единстве с особенным. Поэтому мы должны, говорит Кант, мыслить и другой, отличный от «нашего», дикурсивного.— **интуитивный** рассудок, по отношению к которому мы могли бы «согласие законов природы с нашей способностью суждения, мыслимое для нашего рассудка только через средство целей, представить как **необходимое**»². Если в дикурсивном рассудке мы идем от **аналитически общего** (понятий) к особенному в эмпирическом созерцании, то **возможный интуитивный** рассудок шел бы от **синтетически общего**, созерцания целого как такового, к особенному, т. е. если дикурсивный рассудок идет от частей к целому, то интуитивный — от целого к частям.— Характерно и симптоматично, что такой возможный способ разума Кант связывает не с познанием природы как механического агрегата частей, а с телеологией, с **целевым** отношением, т. е. — с миром человека.

Пытаясь преодолеть некоторую — если не половинчатость, то «недоговоренность» философии Канта,— **Фихте** радикально субстанциализирует трансцендентальное единство апперцепции и высвобождает деятельность продуктивного воображения: весь механизм человеческого духа, считает Фихте, может быть выведен из него. Продуктивное воображение полагает «не-Я», благодаря ему же Я определяется через «не-Я». Бесконечная деятельность «Я» сопровождается необходимыми «точками» рефлексии и **рефлексии над самой рефлексией**, что означает преодоление ограничения. Итак,— ощущение, созерцание, воображение. Но акт фиксации продукта воображения требует новой рефлексии,— это и есть **рассудок**.—

¹ Там же.—С. 456.

² Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6-ти т.— М., 1966.— Т. 5.—С. 436 (См. также: С. 437—440).

«Рассудок, что бы от времени до времени ни рассказывали об его действиях,— есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения»¹.— Таким образом, в рассудке изменчивое останавливается, становится устойчивым. Рассудок,— говорит Фихте,— есть рассудок лишь постольку, поскольку в нем что-либо закрепляется; и все, что закрепляется, закрепляется единственно в рассудке. Однако только через усвоение и овладение в рассудке результата творчества силы воображения ее продукт становится реальным. Закрепляемый рассудком образ дает **понятие** вещи.

Фихте идет дальше: рефлексия над рассудком совершается как способность суждения, но рассудок дает объекты для способности суждения. Рефлектируя над самой способностью суждения, т. е. над способностью отвлекаться от любых объектов, «Я» сознает свое самоопределение, т. е. оно определяется только самим собой и потому свободно; это — ступень **разума**.— Согласно Фихте, разум — не вещь, «которая якобы есть и существует здесь; он есть образ действий, и исключительно образ действий. Разум созерцает самого себя: он в состоянии сделать это и делает это именно потому, что он есть разум; но иначе он не может находиться, поскольку он существует как образ действий... Но определенность чистого образа действия, как такового, дает не бытие, а должностное»². Разумное существо, по Фихте, есть абсолютно, независимо, просто причина самого себя, следовательно, разум совпадает со **свободой**.

Шеллинг совершает преодоление субъективистской ограниченности (или, скажем вновь — «недоговоренности») философии Фихте в направлении от субъективного «субъект-объекта» к объективному «субъект-объекту». Далеко не во всех работах Шеллинга прослеживается достаточно четкое различие между рассудком и разумом, что, однако не может считаться неким «недостатком» философии Шеллинга, постоянно переосмыслявшего свои исходные принципы.

В «Системе трансцендентального идеализма», осмысляя природу и «механизмы» принципиального для раннего Шеллинга понятия «интеллектуального созерцания», о рассудке собственно речи и нет, кроме нескольких замечаний. Шеллинг считает, что всякое знание обретает свою реальность из непосредственного познания, которое присутствует лишь в созерцании, тогда как «понятия лишь тени реальности, отбрасываемые воспроизводящей способностью, рассудком, который сам предполагает нечто высшее, не-

имеющее вне себя оригинала и производящее посредством изначальной силы из самого себя»¹. Рассматривая связь теоретического и практического, Шеллинг обнаруживает некоторую противоположность: я осознаю свободу, а тем самым и бесконечность, однако, в то же время, будучи вынужден иметь представление, постоянно насильственно возвращаюсь к конечности. При наличии подобного противоречия должна возникнуть деятельность, парящая на равном расстоянии между бесконечностью и конечностью. Эту деятельность Шеллинг называет воображением, замечая, что имеет в виду не расхожее представление о «воображении». Деятельность шеллинговски понимаемого (и от Фихте идущего понимания) воображения порождает такие продукты, которые тоже парят между бесконечностью и конечностью. В противоположность понятиям продукты такого «парения» называются «идеями». И именно поэтому воображение являет собой в этом парении **не рассудок, а разум**. А, с другой стороны,— «то, что обычно называют теоретическим разумом, есть не что иное, как воображение на службе свободы»². Если идеи как объекты воображения превращаются в объекты **рассудка**, то это ведет к тем неразрешимым противоречиям, которые Кант определил как антиномии разума.— Таким образом, ранний Шеллинг деятельность разума непосредственно связывает с продуктивным воображением, которое у него понимается как интеллектуальная интуиция (созерцание).

В диалоге «Бруно, или о Божественном и природном начале вещей» Шеллинг более четко определяет особенности рассудочно-го познания. Если «конечный рассудок» сравнить с высшей идеей (и способом бытия всех вещей в ней), то оказывается, что в рассудке все «перевернуто, как бы поставлено на голову». Рассудок — подчиненный способ познания. Разум же есть во всем: в созерцании он подчинен созерцанию, в рассудке — рассудку. В разуме рассудок и созерцание абсолютно едины. По Шеллингу, самая большая ошибка — считать «подчиненный рассудку разум самим разумом». А ведь «то, что многие философы до нас и почти все, считали себя таковыми, теперь, называют разумом, относится еще к сфере рассудка»³. Все, что мы называем в вещах реальным, является таковым только благодаря своему участию в абсолютной сущности, и ни одно из отражений не представляет ее в полной неразличности, кроме **разума**, в котором все достигает такого же единства мышления и бытия, как в абсолюте. Познавая самого себя, полагая всеобщее, абсолютно ту неразличность,

¹ Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2-х т. — М, 1987. — Т. 1 — С. 308—309.

² Там же. — С. 425.

³ Шеллинг Ф. В. И. Бруно, или о Божественном и природном начале вещей. Беседа // Там же. — Т. 1. — С. 560.

¹ Фихте И. Г. Избранные сочинения.—М., 1916.—Т. 1.—С. 209.

² Цит. по: Бур М., Ирриц Г. Притязание разума: Из истории немецкой классической философии и литературы.— М, 1978.— С. 156.

которая в нем есть, как материю и форму всех вещей, разум «единственный непосредственно познает все божественное»¹. Если же разум служит рассудку, то для него абсолютное выступает раздельно, оно распадается на «душу», «мир» и «Бога». — В «Штутгартских беседах» Шеллинг соотносит рассудок и разум несколько иначе. Он выделяет три духовные способности человека: нрав, дух, душа. Нрав связан с влечением и чувствами, дух подчинен сознанию, здесь властвует рассудок; душа же — высшая духовная потенция (искусство, философия, мораль, религия). Таким образом, рассудок больше связан с личностью, разум — надперсонален².

Гете различает рассудок и разум следующим образом: «Удел разума — то, что находится в становлении, удел рассудка — то, что уже возникло. Разуму нет дела до того, зачем; рассудок не спрашивает, откуда. Разум находит радость в самом развитии; рассудок желает все остановить, чтобы использовать»³. В то же время Гете убежден, что все «манифестации человеческого существа» — чувственность и разум, сила воображения и рассудок — должны быть развиты у человека до решительного единства, какое бы из этих свойств не преобладало бы. Сам Гете как феномен культуры как раз и обладал подобным «решительным единством», той цельностью творческой природы, которая органически преодолевала любые ограниченности. И в первую очередь это касается того воссоединения мышления и созерцания, которое радикально отличает творческий метод Гете как естествоиспытателя⁴.

Интересный поворот в рассматриваемой нами проблеме совершает **Фридрих Шлегель**. Он сознательно возвращается к докантовскому употреблению слов «Verstand» и «Vernunft». С его точки зрения, разум есть страдательное мышление, грубый механизм сознания, мышление согласно понятию и законам вещи. Разум есть лишь разновидность мышления. Противоположная ему «разновидность» есть всецело деятельное, свободное мышление, — ум.

¹ Там же, — С. 562.

² См.: Гулыга А. В. Шеллинг. — М., 1982 — С. 193.

³ Гете И. В. Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся // Собр. соч.: В 10-ти т. — М., 1979. — Т. 8, — С. 262. Гете в беседе с Риммером за метил: «Рассудок столь же стар, как мир, даже дитя обладает рассудком; но отнюдь не в каждой эпохе он применяется одинаковым образом и на одни и те же предметы. Более ранние века находили свои идеи в созерцаниях фантазии; наш век сводит их в понятия. Величественные воззрения жизни олицетворялись тогда в образах, в богах; нынче их подгоняют под понятия Там было больше продуктивной силы, теперь преобладают силы разрушения или разложения» (Цит. по: Шпенглер О. Закат Европы. — Т. 1. — С. 609).

⁴ См.: Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гете. — Ереван, 1983; Свасьян К. А. Иоганн Вольфганг Гете. — М., 1989.

«Если бесконечная полнота мира должна стать предметом разума, то предварительно ей следовало бы как бы лишиться своей полноты, то есть своего существа, и принять смертную природу. Единственная мысль, которая может быть у разума о бесконечном, — это негативная, абстрактная мысль; поэтому разумное (vernünftig) мышление ведет к сплошным противоречиям и заблуждениям. Не таково умное (verständlich) мышление, стяжение бесконечной полноты и понятия, которое в качестве влечения и стремления можно назвать любознательностью, в качестве же плода ее — знанием»¹. Фр. Шлегель полагает, что со времен Канта в употреблении терминов «Verstand» и «Vernunft» царит «вавилонское словосмешение». Себя же он относит к «более древнему образу мыслей», понимая под божественными вещами такие, которые выше всякого разума (Vernunft). Согласно более древнему словоупотреблению, не разум (ratio), общий всем и повсюду один и тот же, но ум (intellectus) представляет собой «то место в познавательной способности человека, где совершается высшее озарение»². — Действительно, в докантовском употреблении «Verstand» означало высшее духовное понимание и соответствовало греческому понятию «νοῦς» и латинскому «intellectus».

Характерно, что **Артур Шопенгауэр** рассудок и разум понимает также не в кантовско-гегелевском смысле. По его мнению, рассудок — созерцает, разум же дает абстрактные понятия. «В точном смысле слова ум обозначает исключительно рассудок, стоящий на службе у воли»³. Правильно познанное разумом — есть истина как абстрактное суждение с достаточным основанием; правильно познанное рассудком — реальность. Всякое созерцание является чистым рассудочным познанием. — Владимир Соловьев обращает внимание на такую «необычайную терминологию»: «Шопенгауэр слово «Verstand» употребляет не в смысле способности отвлеченного мышления, а в смысле способности непосредственного, воззрительного... представления, абстрактное же мышление он приписывает разуму (Vernunft)»⁴. И Соловьев говорит далее, что возможно, относительно немецкого языка Шопенгауэр прав, порусски же «воззрительный рассудок» есть *contradictio in adjecto*.

Действительно, в немецком языке слово «Verstand» происходит от глагола «ver-stehen», т. е. **понимать**, в русском языке — «по-нимать», «по-имать». Русское же «рассудок», по мнению П. П. Гай-

¹ Шлегель Фр. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. — М., 1983. — Т. II — С. 163

² См.: Там же. — С. 418—419.

³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: В 5-ти т. — М., 1992. — Т. I. — С. '69.

⁴ Соловьев В. С. Кризис западной философии, — С. 51 (примечание).

денко, более соответствует немецкому Urteil — суждение¹. Понимание, способность мышления как способность обладать **понятиями** Кант, Фихте и Шеллинг связывают именно с рассудком (Verstand). Гегель же делает радикальный поворот в **переосмыслении самого понимания**: на уровне рассудка мы не имеем дела с понятием как таковым, здесь — лишь общие представления. Понять же, выразить в понятии,— значит, преодолеть рассудочную односторонность и схватить внутреннее единство многообразных определений в высшей форме разумения — в спекулятивном разуме. Понятие в гегелевском «понимании» есть единство противоположностей, единство всеобщего, особенного и единичного; и тогда лишь постигается истинное.— Шеллинг не смог вникнуть в новую философию своего старого друга. Осилев предисловие к «*Феноменологии духа*», Шеллинг пишет Гегелю: «я признаю, что не понимаю смысла того, почему ты противопоставляешь **понятие** интуиции... Не можешь ведь ты подразумевать под понятием нечто иное, чем то, что мы с тобой называем идеей, которая, с одной стороны, является понятием, а с другой — интуицией»².

Однако в своих Мюнхенских лекциях по истории новой философии Шеллинг оценивает вообще философию Гегеля как «эпизод» и достаточно резко противостоит гегелевскому пониманию «понимания». Гегель считает, что общая задача философии состоит в том, чтобы вывести человека за пределы только представления, т. е. мышления, ограниченного рассудком. Шеллинг соглашается с этим пунктом в том плане, что философия ничего не должна брать как наличное и не подвергать рефлексии только как данное. Однако при этом Шеллинг полагает, что если **высшие** отношения, посредством которых мир становится понятным, не могут быть приближены к представлению и стать ему понятными, что если они вообще — над всяким представлением,— то надо искать какую-нибудь не связанную с природой философию. И далее Шеллинг высказывается вполне определенно: «тот, кто хочет подняться над всеми естественными понятиями под предлогом того, что это лишь конечные рассудочные определения, сам лишает себя всех органов понимания, ибо понятным нам может стать все лишь в этих формах»³. Итак, Шеллинг остается на своей позиции: **понять — значит выразить в рассудочных формах**; рассудок — орган понимания.

¹ См.: Гайденок П. П. Философия Фихте и современность.— М., 1979.— С. 81; а также см.: Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей.— М., 1991.— С. 379.

² Шеллинг — Гегелю. Мюнхен, 2 ноября 1807 г. // Гегель Г.-В. Ф. Работы разных лет: В 2-х т.— М., 1971.— Т. 2.— С. 283.

³ Шеллинг Ф.-В. И. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Соч.: В 2-х т.— М., 1989 — Т. 2 — С. 528.

Гегель же «изобретает» иной, над-рассудочный, сверх-рассудочный «орган понимания» — **«спекулятивное понятие»** как истинную форму движения разума, благодаря которому мы оказываемся способными понять (по-ять) самое «непонятное» — бесконечность, присутствие всего во всем, Абсолют, Божество. Гегель шеллинговское «парение» силы воображения между конечным и бесконечным заключает вовнутрь понятия. Только все дело в том, что, как говорит И. А. Ильин, для понимания «спекулятивного понятия» требуется **прежде всего** полное «отрешение от того, что именуется «понятием» в обычной логике»¹.

У **Гегеля** мы находим, пожалуй, наиболее системно разработанную концепцию рассудка и разума во всей истории западноевропейской философии. По поводу гегелевского понимания содержания категорий «рассудок» и «разум» написано столь много, что нет никакого смысла в нашем «обзоре» **специально** останавливаться на вкладе Гегеля в осмысление интересующей нас проблемы. Более того: гегелевские идеи (не только относительно рассудка и разума) так или иначе будут «работать» в тексте. Ясно одно: Гегель, продолжая традиционное для его непосредственных предшественников различие рассудка и разума, разрабатывает **не только** проблему уровней рационального познания, **не только** проблему метода познания истины.— У Гегеля достаточно ясно прочитывается собственно **метафизический** пласт в сознании взаимоотношения рассудка и разума.

Людвиг Фейербах так характеризует метод Гегеля: принципом философии Гегеля был мыслящий разум, «он включил в философию элемент рационализма, рассудок, а именно, как момент самого абсолюта; при этом он включил рассудок, который фактически был изъят из идеи абсолюта, хотя философы и воображали противное и уверяли в этом»². При этом Фейербах сетует на то, что у Гегеля в конце-концов рассудок получил «лишь чисто отрицательный смысл».— Что же касается взглядов самого Фейербаха по поводу различия рассудка и разума, то здесь трудно сказать что-либо определенное: он почти всюду употребляет их как синонимы. Говоря в «*Сущности христианства*» о сущностных силах человека, Фейербах называет разум, волю и сердце. И тут же речь идет о «рассудке, вкусе и силе "суждения": «Рассудок измеряет вещи меркой существа... Рассудок — это кругозор данного существа»³. И далее: «Рассудок — критерий всего существующего

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.— Т. 1.— С. 64—Рассмотрение специфики гегелевского философствования (единство мышления и созерцания) будет осуществлено в другом очерке.

² Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Избр. филос. произв.: В 2-х т.— М., 1955,— Т. 1.— С. 86.

³ Фейербах Л. Сущность христианства // Там же.— Т. 2.— С. 37.

всей действительности»¹. — Уловить «тонкость» фейербаховского различия не представляется возможным: по-видимому, само различие рассудка и разума Фейербахом не проводится (насколько можно судить по переводу, и весьма неудачному). Однако один из фейербаховских афоризмов к пониманию природы разума имеет самое непосредственное отношение: «Ты есть разум Я»².

К- Маркс и Ф. Энгельс переосмысливают в диалектико-материалистическом ключе гегелевские категории «рассудок» и «разум» и употребляют их для противопоставления мышления «здорового рассудка» и мышления собственно диалектического, что в достаточной мере исследовано.

Постклассическая философия³ не обходит стороной проблему рассудка и разума, что связано с переосмыслением самого места разума в человеческом бытии, крахом просветительских иллюзий классического разума, когда само существование человека оказывается поставленным под вопрос. Ощущение кризиса всей западной цивилизации, основанной на безудержной экспансии познающего и организующего разума, вызвало вполне закономерное острое недоверие к последнему.

«Возвращение к самим вещам», радикальное очищение опыта от всяческих субъективистских и объективистских наслоений и примесей — цель феноменологии как учения о последовательной цепи актов беспредпосылочного познания мира в его изначальной самоданности, в его **дОпредикативности**. «Нет ничего более опасного для созерцательного познания первоисточков абсолютных данностей, чем чрезмерное мышление и созидание из мыслительных рефлексий вымышленных очевидностей... Итак, как можно меньше рассудка, но как можно больше чистой интуиции... Все искусство состоит в том, чтобы предоставить слово просто созерцающему глазу и исключить сплетенное с созерцанием трансцендирующее мнение; мнимо измышленную данность, всякую побочную мысль и навязывающиеся через рефлексию толкования»⁴, — такова программа **Э. Гуссерля**.

Мартин Хайдеггер настойчиво различает и противопоставляет «вычисляющее мышление» и «осмысляющее раздумье». Сегодняш-

¹ Там же, — С. 69.

² *Фейербах Л.* Фрагменты к характеристике моей философской биографии // Там же, — Т. 1. — С. 250.

³ Я не буду здесь вдаваться в характеристику особенностей «постклассического разума» — на эту тему есть ряд превосходных исследований: *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность: Две эпохи в развитии бурж. философии // Философия в совр. мире: Филос. и наука. — М., 1972; *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. — Тбилиси, 1984; см. также работы В. С. Библера.

⁴ Цит. по: *Свасьян К- А.* Феноменологическое познание. — Ереван, 1987. — С. 76.

ний человек, человек технической цивилизации спасается бегством от мышления. Планирование, исследование, налаживание производства, учет необходимых условий, расщитывание определенного результата — все это не есть, по Хайдеггеру, мышление в собственном смысле слова. Вследствие радикальной революции мировоззрения в философии Нового времени и развития технической цивилизации человек оказался «пересаженным» в другую действительность; изменилось положение человека в мире и по отношению к миру. «Мир теперь предстал объектом, открытым для атак вычисляющей мысли, атак, перед которыми уже ничего не может устоять»¹. И может стать так, что однажды вычисляющее мышление останется единственным действительным и практикуемым способом мышления. Для понимания истин подобного (т. е. рассудочного) мышления «требуется минимальная затрата человеческой субстанции, если вообще требуется»². Осмысляющее же мышление требует высших усилий; оно «требует от нас не цепляться односторонне за какое-то одно представление, сойти с привычной мыслительной колеи, по которой мы мчимся все дальше и дальше»³. — Оно требует «отрешенности», которая позволяет вещи увидеть не только технически, быть открытым для тайны и обрести новую основу и почву для коренения. Осмысляющее мышление есть «вхождение в близость дальнего», стояние внутри отрешенности для «открытого простора» и решимость к сбывающейся истине. Причем, по Хайдеггеру, такое мышление движется вне представления, ибо представить — значит насильственно поместить между нами в форме «субъект-объектного» отношения. — Нам необходимо ждать, пока то, что должно мыслиться, обратится к нам. Однако это ожидание не есть немысленное состояние; ждать означает: в уже помысленном высматривать непомысленное, которое все еще скрыто внутри помысленного. Мы все еще не мыслим, не мыслим так, чтобы «специально отозваться тому, что более всего требует осмысления»⁴. Мы мыслим еще не по-настоящему, пока остается непомысленным то, на чем основывается бытие сущего, когда оно является нам как присутствие (Dasein). Наше мышление еще не попало в свою собственную стихию.

В философско-культурологической концепции **Освальда Шпенглера** различие и противопоставление органического и механического, рассудочного и душевного — имеет принципиальное значение. Приверженцы только рассудочного познания «без толики созерцания» наивно полагают, что, блуждая ощупью по ставшему,

¹ *Хайдеггер М.* Отрешенность // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге, — М., 1992, — С. 107.

² *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. — С. 126.

³ *Хайдеггер М.* Отрешенность, — С. 109.

Хайдеггер М. Что значит мыслить? — С. 136.

они становятся обладателями самого становления. Согласно Шпенглеру, цикл развития культуры завершается цивилизацией, которая следует за развитием как его оцепенение: в ней цивилизованная интеллигентность преобладает над душевностью. Отвлеченный от созерцания ум, ориентированный на каузальность, — позднее явление. Коррелятом рассудка есть пространство «фаустовской картины мира» как напряженности и тенденции, как воля к власти. Итак, по Шпенглеру, специфически западный способ мышления характеризуется подменой судьбы каузальностью, созерцания — рассудком, гештальта — законом, символа — формулой, душевности — бездушным разумом, который в основании своем, оторвавшись от одушевляющего созерцания, превратился в рассудок, контролирующий наличное в целях его «сознательного применения». Идея судьбы требует «опыта жизни», каузальность же есть нечто рассудочное, «законосообразное, выговариваемое валух». «В одном раскрывается сама жизнь; другому жизнь предстает объектом. Один теоретичен, созерцателен в большом смысле, другой вынужденно практичен»¹. Симптомы умирания Запада, «заката Европы» Шпенглер, таким образом, усматривает в орассудочении былой душевности, глубины переживания жизни, в конечном счете — в подмене высшего (живого, органического, душевного) низшим, — ставшим, оцепеневшим, что выражается в господстве так называемого «научного мировоззрения», застывшие формулы которого отрицают жизнь. «Тирания рассудка, — говорит О. Шпенглер, — которую мы не ощущаем, так как сами являем ее кульминацию, представлена в каждой культуре эпохой, занимающей промежуточное состояние между мужем и старцем, не более того. Ее нагляднейшее выражение — это культ точных наук, диалектики, доказательства, опыта, каузальности»².

Карл Ясперс проводит различие между предметно познающим мышлением, которое применяется в науках, и мышлением трансцендирующим, собственно философским. «Разум никогда не бывает без рассудка, но бесконечно превосходит рассудок»³. Рассудок в нас постоянно противится «основной философской операции», трансцендированию за пределы всего предметного для удостоверения в «объемлющем»; мы всегда желаем иметь нечто осязаемое, и вновь и вновь падаем, как кошка на четыре лапы, в «предметную постигаемость». Однако убежание к привычному рассудку есть утрата нашей подлинной сущности. Стремясь всему придать «форму рассудка», мы предаемся суеверию, сущностная

¹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. — Т. 1. Гештальт и действительность, — М., 1993. — С. 5:55

² Там же. — С. 624.

³ Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 440.

черта которого состоит в том, что оно «фиксирует в виде объекта и тем самым делает осязаемым то, что выходит за всякое расщепление на субъект и объект и есть само бытие»¹.

В этом пункте мысли Ясперса проступают кантианские мотивы: ведь Кант, как мы помним, решительно протестовал против представления сверхчувственного, ноуменального в виде привычных осязаемых («чувственно-воспринимаемых») объектов рассудка. Веру в объекты Карл Ясперс называет «суеверием», на котором, впрочем, основана вся наша безблагодатная цивилизация.

Рассудочное мышление, по Ясперсу, «беспочвенно», но не в смысле Льва Шестова, а в том плане, что оно противостоит и противится разуму как «объемлющему в нас». «Разумный человек так же решительно живет из корня собственного исторического основания, как отдается каждому встречающемуся ему проявлению историчности, чтобы проникнуть в глубину историчности бытия мира, в которой только и станет возможным осведомленность обо всем. Из этого проистекает то, что было одновременно и побудительным импульсом, — любовь к бытию, ко всему сущему как сущему в его прозрачности, посредством которой оно явно принадлежит истокам. Разум придает широту и тонкость слуху, гибкость и готовность к коммуникации, способность к преобразованию в новых опытах»². Итак, разум, в отличие от «стабильной пошлости рассудочного прямолинейного мышления», есть универсальное соучастие в жизни.

Вместо того, чтобы осуществить содержание в его напряжении, полярностях, диалектическом движении, рассудок стремится схватить это содержание прямо, линейно, целесообразно. Вследствие этого, полагает Ясперс, не только цель не достигается, но и парализуется сама жизнь. Рассудочная установка есть отказ от свободы, стремление к удобству, потребность в однозначной уверенности, которая есть следствие душевной пустоты. Парадокс: мы ищем убежище именно там, где жизнь прекращается. — Когда говорят, что разум превыше всего, что во всем надо опираться на разум, то при этом обычно имеют в виду именно рассудок. Разум — не «опора», а открытость бесконечности содержания. Со стороны экзистенции разум есть «безусловное, направленное на то, чтобы явить истоки в их осуществленноеTM как глубочайшее откровение»³.

Таким образом, мы видим, что и у Хайдеггера, и у Ясперса, противопоставление рассудка и разума осуществляется не в смысле поиска «правильного» метода познания, не в логико-гносеоло-

¹ Там же. — С. 429.

² Там же. — С. 441.

³ Там же. — С. 441.

рическом плане, но — как поиск и обретение подлинности человеческого бытия. — В подобном ключе проблема ставится и у **Х. Ортеги-и-Гассета**. Чистый разум должен передать свою власть **жизненному разуму**, которому вполне рациональны многие объекты, иррациональные для старого *raison*, или для концептуального, чистого разума¹. «Все дефиниции разума, сводящие его сущность к определенным способам оперирования интеллектом, в своей узости выхолащивают разум, лишая его основных свойств или притупляя их. Для меня разум в подлинном и строгом смысле слова есть всякое действие ума, посредством которого мы устанавливаем связь с реальностью и встречаемся с трансцендентным. Все остальное только... ум, нехитрая домашняя игра без последствий, которая сначала развлекает, затем развращает и, наконец, приводит человека в отчаяние, заставляя презирать самого себя»¹. Разум, считает Ортега, надо искать не в области природы, а там, где его до сих пор не удавалось обнаружить — в человеке, в его, человека, реальности. Это — новый вид разума, жизненный или исторический. Именно такой разум свяжет человека с «огромной трансцендентной реальностью — реальностью его судьбы».

Разве такая постановка вопроса не вводит проблематику разума (-рассудка и разума) в радикально-метафизический план?

О кризисе и своеобразной катастрофе классического разума говорит и Г.-Г. **Гадамер**. Конец западноевропейской метафизики связан, по его мнению, с реальной, обнаружившейся невыполненностью идеала Просвещения — познания разумности всего существующего. Это привело к обесцениванию самого понятия разума. Разум не является уже более способностью абсолютного единства, как и не является прояснением конечных целей. «Разумность означает теперь нахождение верных средств для достижения поставленной цели, причем вопрос о разумности самой цели не ставится. Поэтому рациональность современного аппарата цивилизации в конечном счете оказывается рациональным безрассудством, своего рода восстанием средств против господствующих целей, короче, высвобождением того, что во всех сферах жизни мы называем «техникой»³. — Опять-таки перед нами разумность, вырожденная в неприкрытую рассудочность, — постоянный сюжет философии XX века. Просветительское движение «от мифа к логосу», «расколдовавшее» (М. Вебер) действительность, является, как считает Гадамер, одним из направлений, «эпизодом» движения истории, поскольку «расколдованный* разум оказался не в

состоянии распоряжаться сооой и реализовывать свое абсолютное самоопределение. Выявилась фактическая зависимость от выходящих за его пределы сил (экономических, общественных, государственных); а посему идеал абсолютного разума — иллюзия. Разум существует лишь в конкретно-исторических формах. Осознавая себя, разум сознает разумность чего-то, он познает себя через что-то; его собственная «возможность постоянно сопряжена с чем-то самому ему не принадлежащим, но с ним случающимся, и поэтому он сам есть тоже всего лишь ответ, как и те другие (миф, религия. — В. В.) были мифическими ответами»¹. Поэтому навстречу просветительскому движению устремляется противоположный поток, — «поток верящей в себя жизни, защищающей и оберегающей мифические чары в самом сознании, утверждая тем самым истинность».

Итак, беглое, если не сказать — выборочное, знакомство с характером постановки проблемы мышления, разума и его различных образов в «постклассической» философии свидетельствует, что «тонус» всей предшествующей философии в противопоставлении - рассудка и разума («*dianoia*» и «*noys*», «*ratio*» и «*intellectus*», «*Verstand*» и «*Vernunft*») — нисколько не утрачен, однако сама эта проблематика транспорирована в **иной тональности** среди всего спектра тех отчаянных и неразрешимых вопросов и коллизий, который обрушились на человека в веке XX-м.

Теперь обратимся к опыту **русской философии** в постановке и решений «проблемы рассудка и разума». **А. Ф. Лосев** в своей работе 1918 года отмечает особый характер русской философии: здесь мы имеем некоторую до-логическую, до-систематическую, а лучше сказать — сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений. «Русские не допускают, что истина может быть открыта чисто интеллектуальным, рассудочным путем, что истина есть лишь суждение. И никакая гносеология, никакая методология не в силах, по-видимому, поколебать того дорационального убеждения русских, что постижение сущего дается лишь целью жизни духа, лишь полноте жизни»².

Вл. Соловьев общей ограниченностью западной философии считает преобладание рассудочного анализа, рассудочной отвлеченности. Рассудок, по Соловьеву, занят разложением конкретного на элементы, и если рассудочное познание не снимается высшим родом мышления, то отвлечения будут гипостазированы, и бытие будет приписано тому, что в действительности таковым не обладает. Рассудочное познание не может отнестись к себе огрица-

¹ См.: Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?—М., 1991 — С. 29, 94

² Там же.— С. 207—208. ■

³ Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Актуальность прекрасного.— М., 1991.— С. 97.

¹ Там же.— С. 98.

² Лосев А. Ф. Русская философия // Страсть к диалектике.— М., 1990.— С. 71.

тельно, признать результаты своей деятельности только отвлеченными или односторонностями,— оно необходимо приписывает им полноту действительности. Рассудочное мышление есть «остановка», исключительное самоутверждение момента распада бытия. Рассудочное познание есть как бы граница между чувственным созерцанием и умственным созерцанием. Отвлеченное мышление (— рассудок) есть «переходное состояние» человеческого ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от власти чувственного восприятия, но не в состоянии овладеть идеей во всей полноте и цельности ее действительного объективного бытия, внутренне и существенно с нею соединиться. Общие понятия рассудка ■— это либо **схемы** явлений, либо — тени идей, закрепленные словами. Формальная логика описывает мышление исключительно как субъективный процесс и анализирует его общие приемы безотносительно к содержанию; формальная логика — «грамматика мышления». Логика же философская занимается объективным характером мышления как познающего. Коренное заблуждение «школьной философии» — гипостазирование предикатов.

Мы видим, что критика Вл. Соловьевым рассудочного познания теснейшим образом примыкает к Гегелю. Однако, Соловьева и Гегель не устраивает, и его философия, по его мнению, основана на «отвлеченных началах». Признавая за Гегелем несомненные диалектические «заслуги», Соловьев считает, что Гегель отождествляет имманентную диалектику нашего мышления с трансцендентным логосом всего сущего не только по сущности или объективному содержанию, но и по **существованию**, и тем самым, собственно, отрицает трансцендентный логос как таковой, поскольку для него наше диалектическое мышление является абсолютным творческим процессом. На деле же, по Соловьеву, диалектика нашего мышления отождествляется с логосом сущего всего лишь по общей сущности, а не по существованию; диалектика есть просто связанное воспроизведение идей в их общих логических схемах. Наш разум есть отраженное проявление сущего¹. Соловьев ищет начала **цельного** знания, а Гегель знает идею лишь в форме понятия. Для Соловьева мышление есть только один из видов или образов проявления сущего, следовательно, диалектика не может покрывать собой всего философского познания. Поэтому и Гегель находится в плену рассудка, несмотря на богатое развитие диалектической **формы** его философии. Гегель одно из отношений человека к сущему положил в основание всей философии, а посему и он находится в плену «отвлеченных начал». «Под отвлеченными началами,— пишет Вл. Соловьев,—я разумею те частные идеи

¹ См.: Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соч. ■ В 2-х т.—М., 1990.—Т. 2.—С. 227—229.

(особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, подвергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится»¹.

Предметом своеобразного «отталкивания» для Соловьева была не столько гегелевская философия, сколько общее умонастроение всей западной новейшей философии в тесном сопряжении с самим духом западной цивилизации: «последние результаты западной цивилизации по своей узкости и мелкости могут удовлетворить только такие же мелкие и узкие умы и сердца»².— Цельное знание, по Соловьеву, должно объединить и Запад, и Восток, оно не может иметь исключительно теоретического характера и должно отвечать всем потребностям человеческого духа.

Наше мышление свою безусловную разумность получает не само по себе,— в основе истинного знания мистическое, или религиозное, восприятие. Всеобщность и необходимость, эта безусловность нашего мышления перестает быть пустой формой лишь тогда, когда она выражает собой всеобщий и необходимый предмет, когда она соответствует безусловному содержанию³.— Таким «предметом», по Соловьеву, является сущее **всеединство**; разум же есть принцип этого всеединства в нас. Мистический опыт есть непосредственная связь человека с Абсолютным. Вне такого опыта разум есть лишь пустая форма. Человек как рациональное существо, как мыслящее существо получает содержание для своего истинного, не-рассудочного мышления не во внешнем опыте, а в опыте мистическом; однако «если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без разума и опыта сама истина лишена полноты и действительности»⁴.— Иными словами, Соловьев стремится к органическому вос-соединению научного, философского и религиозного знания, что будет соответствовать цельной жизни духа, синтезу чувств, воли и представления,— с одной стороны,— и синтезу истины, добра и красоты,— с другой.

В предыдущем очерке уже приводилась мысль **Бердяева** о том, что соотношение двух разумов (рассудка и разума) есть основная и сквозная проблема всей философии. «Малый разум» (разум рационалистов, рассудок) работает в оппозиции «субъект-объект»; «разум большой» — есть Логос, который равным образом присутствует и в объекте, и в субъекте. Это — «разум вселенский, он

¹ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Там же.— Т. 1.— С. 586.

² Соловьев В. С. Философские начала цельного знания.— С. 169.

³ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал.— С. 690.
Там же.— С. 741.

так же открывается в природе и истории, как и в человеке. Через отречение от малого разума, от рассудка, и приобщение к большому разуму, к Логосу, человек прозревает сквозь хаос, сквозь фатум природы «Разум мира, Смысл мира»¹. Законы нашего рассудка, считает Бердяев, законы логики точно воспроизводят «нездоровое состояние природы», болезненное состояние мира, мира необходимости. Мы живем в данных формах бытия, и посему мыслим так. Закон тождества выражает ограниченное состояние мира и наше приспособление ему. Законы логики — «болезнь бытия, вызывающая в мышлении неспособность вместить полноту». И в «мире сем» законы логики не могут быть отменены. Однако «неумирающая в нас связь с большим разумом открывает нам возможность мыслить такое бытие, в котором третье не исключается, в котором все может быть А и не-А, и белым и черным, равно как и может быть вневременным и внепространственным»². Порядок природы — необходимость (рассудок); разумным же Бердяев называет «порядок свободы». Разум не есть нечто рассудочное, интеллектуальное, это — «цельный, солнечный дух в мире и человеке. Знание потому есть ценность, что в нем бытие возвращается к первоисточнику, т. е. побеждает безумие хаотического распада»³. Как и Соловьев, Бердяев обращается к мистическому опыту, поскольку именно мистика имеет свой собственный источник света и не нуждается в «назойливом полицейском фонаре малого разума».

Вот это критическое отношение к рационалистической традиции и обращение к идеям Фр. Баадера, Г. Сузо, Мейстера Экхарта, Я. Бёме весьма характерно для русской религиозной философии. Можно, конечно, считать это «попятным» и даже реакционным движением мысли, своего рода тоской по средневековью. Однако такие «славные» оценки ничего не объясняют. С позиций какой-нибудь «единственно верной» философии все это никакого отношения к науке не имеет. — Действительно, не имеет. Но зато к философии как таковой относится непосредственно. — Такое якобы «попятное» движение мысли есть ответ на вопрошание совершенно новой исторической ситуации, и в то же время это — обращение не к «массовому человеку» (дабы дать ему истинный лозунг борьбы), а к человеку-личности, который именно в начале XX века ощутил свою поразительную «заброшенность» в мир, и в этом положении надо как-то само-определяться. Обращение к опыту мистиков показательны в ТОУ, плане, что «дальнейшее развитие» классического новоевропейского разума в прежних формах

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества — С. 55

² Там же. — С. 60.

³ Там же. — С. 206.

просто невозможно, поскольку именно реализация просвещенческих идеалов «разума» в конечном счете привела к человекоубийственной эскалации плоского рассудка (кантовско-гегелевская критика которого ничего не могла изменить по существу). Нахрапистое вторжение гносеологически ориентированного «разума» в сложнейшую ткань социальной жизни с позиций «исторической необходимости» привело к катастрофической деструкции самой этой «ткани», к перерождению бытия людей не в сторону «преображения», а к деградации. — Философия XX века в ее гуманистической ипостаси занята поисками само-обоснования личностно-субъектного бытия, единственного и неповторимого, ибо если человек, говоря словами Хайдеггера, не обретет новую почву для укоренения, он не сможет противостоять воинствующей «одномерности» как **техно-онаученной** цивилизации, так и тоталитарных режимов.

Поэтому такой интерес русской философии к мистике не есть страусиный ход, отгорожение от насущнейших забот хлопотливого и суетного -века (как прошлого, так и нынешнего), но — мучительный поиск новых форм обоснования человеческого бытия? И они были найдены не в мистике прошлого, а в **диалоге** с мистикой прошлого, в со-бытийности инокультурного общения, где цельность опыта не задана изначально как программа, а вос-создается, производится, творится в каждой точке существования **собственным** духовным усилием.

Конечно, в русской религиозной философии весьма силен момент **соборности** в противовес западному индивидуализму и понимание Церкви как истинной формы духовного и душевного единения людей. Наивно было бы видеть в этих идеях простую апологию церкви как религиозно-социального института. Рассудочно-утилитарная церковность есть позор, оскверняющий святое место, — считает Бердяев. А еще ранее **А. С. Хомяков** резко противопоставлял Церковь как доктрину и авторитет Церкви истинной: «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или, точнее, истина и любовь как организм... Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее»¹. Истинная церковность не требует вынужденного единства или принужденного послушания, она должна гнущаться того и другого, ибо в делах веры принуждение и послушание есть ложь и смерть. Или взять идеи Соловьева о «Богочеловечестве» —• здесь же максимальной силы и драматического напряжения искание истинной формы воссоединения человека с самим собой, с другим человеком и с Богом.

¹ Цит. по: Лосев А. Ф. Русская философия. — С. 88—89.

Все это никоим образом не значит, что предлагаемый православной философией **путь** — есть «единственно верное» направление решения всех проблем, стоящих перед людьми, единственный способ обретения «подлинного бытия» и проч. Но это — **один из вариантов** самоопределения человека, требующий собственного выбора и решения,— равно как и путь Камю, «вариант» Сартра, или же, ежели угодно,— и аутентично марксистский вариант такого самоопределения.

Философские идеи **В. Ф. Эрн** вполне созвучны исканиям Бердяева. Эрн предельно противопоставляет «ratio» и Логос. Будучи сам в себе недвижим, лишенный внутренней жизни, нг совпадающий с действительной сущностью жизни, ratio ведет лишь **призрачную** жизнь. Ratio есть результат схематического отвлечения: рассудок Ивана, Якова, Петра берется в **среднем** разрезе, берется то, что **всем** присуще, избегая индивидуальных отклонений, и мы получаем безличную, отвлеченную, мертвую схему. К осознанию Логоса приходят совершенно иным путем. «Логос — это не средний разрез — это **вершина** сознания. Это не отвлечение, а восхождение по ступеням все большей конкретности. Это — не начало, в безразличии которого тонут все многообразия **личности**, это живая стихия, в которой личность раскрывается и углубляется»¹. В. Ф. Эрн считает, что рассудок есть не просто дискурсивно-логическое в мысли; ratio есть принципиальный **отрыв** этого дискурсивно-логического из целого разума, который (отрыв) открывает в этом разуме бездну для «меонических мифов».

«Различая и противопоставляя разум и рассудок,— пишет **С. Н. Булгаков**,— я вижу в них разные употребления мыслительной силы, присущего нам космического логоса»². Рассудок рассматривает мир как самозамкнутый механизм, всецело подчиненный закону причинности; он не знает живого и самого человека представляет по образу вещи. В жизни же осуществляется нераздельное единство воли, чувства и разума, поэтому она никак не может быть исчерпана рассудочным сознанием. Рассудок в форме научного познания выпытывает у природы секреты, полезные для жизни, но **тайны** самой природы, ее софийность — остаются за пределами рассудочно ориентированного отношения. Действительность, как мы ее знаем, допускает, терпит рассудочные категории, но ее сверхрассудочная, иррациональная основа глубже, таинственней, богаче. Жизнь есть — единство логического и алогического. Разум мыслит в понятиях, но он знает не глубину действительности (которая, по С. Н. Булгакову, доступна опыту религиозно-

му), а только ее грани, Невыразимым и «недомыслимым» сущностям разум может дать только символическое выражение в понятиях, и никогда не должен забывать об этом символизме. Метафизика разума, в отличие от рассудка, не уничтожает и не обходит опасных препятствий, алогичных областей, а пытается символизировать их. Разум стремится дать философию жизни. Размежевание компетенции рассудка и разума, как полагает С. Н. Булгаков, есть дело разума: «разум должен очертить область рассудка, обосновать возможность рассудочного научно-опытного знания»¹. Предмет и задачи веры и рассудка совершенно различны: «Вера свободна от игр рассудочности (не хочу сказать: разума, ибо она является выражением высшей разумности), рассудок презирает, в лучшем случае игнорирует и не понимает веры»². В то же время вера не ограничивает разума, который и сам должен знать свои границы.

Категории «рассудок» и «разум» превосходно «работают» в философии **П. А. Флоренского**, который последовательно анализирует закон тождества и обнаруживает его противоречивость. Рассудочно все то, что выделено из среды прочего, что не смешивается с прочим и замкнуто в себя,— одним словом, что само-тождественно. Однако выходит, что **рассудочное** есть в то же время **необъяснимое**: объяснить А означает привести его «к другому», к не-А (закон достаточного основания), вывести А из не-А. «То, что рассудочно, то неразумно,— несообразно мере разума. Разум противен рассудку, как и этот последний — первому, ибо требования их противоположны. **Жизнь**,— текучая, несамотождественная,— жизнь **может** быть разумна, **может** быть прозрачна для разума; но именно потому самому она была бы неместима в рассудке, **противна** рассудку, разрывала бы его ограниченность. А рассудок, враждебный жизни,— поэтому самому, в свою очередь, искал бы умертвить ее, прежде нежели согласиться принять ее в себя»³. Сам рассудок вынуждает нас выходить за его пределы. Тождество, мертвое в качестве **факта**, может быть и непременно будет живым в качестве **акта**. Тогда закон тождества окажется поверхностью бытия глубинного,— не геометрическим образом, а «внешним обликот недоступной рассудку глубины **жизни**; и в этой **жизни** он может иметь свой **корень** и свое **оправдание**»⁴. Дабы избавиться от эмпирии рассудка, надо выйти за его пределы, войти в ту область, где он коренится; а это значит, что нужно было бы в **опыте**

¹ Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Соч.— М., 1991.—С. 78.

² Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева М., 1993.—Т. 1.—С. 23. // Соч.: В 2-х т.—

¹ Там же.— С. 28.

² Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения.—М., 1917.—О. 25.

³ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины.— С. 29—30

⁴ Там же.— С. 47.

осуществить синтез противоположностей, синтез безотносительного и отношения, первого и выводного, покоя и движения, единицы и бесконечности. Косность закона тождества преодолевается трояким «подвигом веры, надежды и любви». — Иными словами, преодоление рассудка как бы изнутри него самого совершается, по Флоренскому, в живом религиозном опыте.

Противоборство конечности и бесконечности в «греховном рассудке» есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм самого разума в его современном, падшем состоянии. «По греховной природе своей, рассудок имеет закал антиномический, ибо рассудок двузаконен, дву-центричен, дву-осен. А именно, в рассудке статика и динамика его исключают друг друга, хотя, вместе с тем, они не могут быть друг без друга». Статическое — это закон тождества, динамическое — закон основания, первый есть «основа рассудка», второй — «уток его». Ткань рассудка соткана из конечности и бесконечности—дурной бесконечности, и эта ткань раздирается в противоречиях.— «Как же возможен рассудок?» — спрашивает П. А. Флоренский.— Рассудок возможен не сам по себе, а через предмет своего мышления, но только через такой предмет, в котором оба закона рассудка совпадают, т. е. где оба начала рассудка — конечность и бесконечность — становятся одним, или же — когда его само-тождество есть одновременно его ино-утверждение, т. е. если дана ему Абсолютная Актуальная Бесконечность.— Таковым «объектом» мышления может быть лишь «Триипостасное Единство» как предмет всего богословия и заповедь всей жизни. Оно-то и есть «корень разума». «Рассудок возможен потому, что есть Трисиятельный Светоч, и — постольку, поскольку он живет Его Светом»². Итак, вывод П. А. Флоренского: «сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности»³.

Можно было бы заметить, что подобную имманентную критику рассудка проделал в свое время Гегель, извлекая из «трещин рассудка» новую, высшую форму разума — диалектику, следовательно, Флоренский всего лишь на свой, богословский, манер, повторяет этот путь, приходя, правда, к иным выводам: если Гегель истины веры пытается понять (по-ять) своим новым, диалектическим разумом, то Флоренский диалектичность разума обосновывает истинами откровения. То есть, первый более «научен», а второй лишь эпигонствует, да еще и «во Христе». — Однако чтобы согласиться с таким утверждением, надо твердо и последовательно придерживаться точки зрения, во-первых, «научности философии», и

¹ Там же.—С. 484.

² Там же.—С. 488.

³ Там же.—С. 489.

единственно верного философского метода»,— во-вторых, и гегелевского абсолютного снятия в истории философии,— в-третьих.

Я считаю, что опыт «взламывания» рассудка, проделанный Флоренским, обладает абсолютной самоценностью (как, впрочем, и-любой истинно философский опыт), и вроде бы говорит о том же, что и Гегель, и все же — об ином... Философия — это всегда «об ином» (А. В. Босенко). Путь, пройденный автором «*Столта...*», и сам блестящий текст последнего (равно как и гегелевские тексты) — становятся новым органом созерцания мира, восприятия его глубин; он может становиться (бесконечно) способом видения «лазури Вечности» сквозь трещины нашего собственного разума, точнее — не-до-разумения..

С. Л. Франк совершает свой опыт преодоления рассудка, или, как он говорит, «привычной установки познания и сознания»,— неторопливо, обстоятельно, и в то же время «со вкусом» он как бы исподволь (испо-вдоль) «провоцирует» рассудок обнаружить в самом предмете познания нечто, ускользающее от познания как такового и ни в коей мере не подчиняющееся трем законам обычной логики. В работе «*Предмет знания*» С. Л. Франк приходит к выводу, что мы имеем не одно, а два знания: отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях (знание вторичного порядка),— и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности (знание первичное)¹. Определенности, постигаемые в обычном познании, возникают из сплошного единства бытия, которое не подчиняется законам формальной логики. Этот слой бытия, из которого возникает расчлененная совокупность отдельных определенностей, лежит глубже логических законов и составляет некоторый первичный слой реальности. Франк называет его «металогическим единством». Дальнейшее углубление в это единство обнаруживает его трансфинитный характер, и далее — появляется то непостижимое, которое по своей природе сверх-рационально. Оно как всеединое недостижимо средствами познавательной активности, ориентированной на предметность, т. е. рассудка, поскольку тут мы имеем дело с «антиномическим совпадением противоположностей». Обычные наши суждения и теории затрагивают лишь поверхность бытия, его «покрывало», но не реальность, скрытую за ним. В дальнейшем обнаруживается, что эта «реальность» глубоко сродни нашему глубинному существу, она раскрывается не через рациональное (рассудочное) познание, а через нас самих, через наш внутренний опыт, трансцендируя который на пути «умудренного неведения», мы и приобщаемся к Абсолюту. «Чтобы достигнуть абсолютного, трансрационального, непостижимого, мы не должны покинуть,

См.: Франк С. Л. Предмет знания.— Пг., 1915.—С. 240.

оставить за собой относительное, рациональное, постижимое; напротив, первое именно **просвечивает** сквозь последнее, имманентно дано **в** нем и **вместе** с ним и лишь в этой форме нам доступно — более того, лишь в этой форме вообще осмысленно мыслимо»¹. Но — мыслимо на путях трансцендентальной философии, которая, по Франку, есть не предметное познание, но имманентное **самопознание**. Однако непосредственное соприкосновение с «непостижимым» есть некоторая охваченность им. «Мы не можем говорить о высшей правде, высказать ее саму в наших понятиях — но только потому, что **она сама** — молча говорит **о себе**, себя высказывает и открывает; и это ее собственное самооткровение мы не имеем ни права, ни возможности выразить сполна **нашей** мыслью; мы должны умолкнуть перед величием самой правды»².

На это Гегель, возможно, возразил бы: «вашей» мыслью, захваченной еще рассудочностью, вы и не можете, конечно, выразить высшую правду, а вот мыслью диалектической, которая не только «витают» между противоположностями (Франк), замирая в немом восторге пред истиной и не будучи в силах овладеть ею, — итак, мыслью спекулятивно-диалектической вполне можно (при систематическом развертывании через противоречия и отрицание отрицания) **методически**, последовательно выразить «высшую правду», восходить к Абсолюту и стать им. Недаром ведь Гегель полагал свою философию высшей формой осознания Абсолюта (Идеи); он — овладел истиной, понял (по-ял) ее. — Возможно, Гегель в таком заочном (а почему не «очном», — ведь в философии ничего не было «там-тогда»: все в ней свершается «здесь-теперь», или же не совершается вовсе ...) споре с Франком оказался бы прав — с точки зрения диалектического умения разрешать противоречия, рационально мыслить их. — Только вот революционные последователи великого диалектика, отбросившие «развитие идеи» и взявшие на вооружение «идею развития» в качестве подлинно научного метода, посчитали саму диалектику и откровением «высшей правды», и способом практического достижения ее. — А последователи этих «последователей» диалектики попытались применить все это на практике (выхолостив при этом из Гегеля и из Маркса все самое гениальное), и словно ржавым консервным ножом вскрыли «социальную реальность» во плоти и крови (до сих пор отмыться не могут), — а почему, собственно, нельзя? — Ведь «высшая правда» уже теоретически открыта, остается воплотить ее «на практике»?..

Я далек от утверждения, что истоки нашего тоталитарного режима следует искать у Гегеля, как это делает, и весьма топор-

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч.—М., 1990.—С. 307. ² Там же.—С. 313.

но, Карл Поппер («Открытое общество и его враги»). Повторяю: дело не в «персоналиях», но — в самой установке на... «научность философии» (а такой установкой пронизана вся философия рационализма Нового времени), а точнее—в претензии на **непогрешимость**, на возможность овладения истиной как **истинным методом**. Если одно истинно, то всякое другое — неистинно и подлежит вытеснению. Неистовые «преобразователи мира» никак не согласятся с простой мыслью С. Л. Франка о том, что не мешало бы «умолкнуть перед величием самой правды». — Как заметил едко Лев Шестов: «Если человек предлагает вам разрешение вечных вопросов, — значит, он не начинал о них думать»¹.

Кстати, **о Шестове**. Если Флоренский и Франк осторожно «вскрывают» рассудок, обнаруживая в его разломах сияние вечности, то Лев Шестов — это «кража со взломом»: он ниспровергает разум с его незаслуженно высокого места. «Подлый разум» подсовывает нам мнимые истины, и, выбирая между разумом и жизнью, Шестов предпочитает жизнь: если жизнь нас может обмануть, то только потому, что «бессильный разум» поддался на обман. Претензии разума на всеобщность и необходимость — вот что больше всего раздражает Шестова. Всеобщность и необходимость как критерии «разума» не могут ничего дать человеку для обретения истины собственного бытия: «здравомыслящий человек — и умный, и глупый — говорят не о себе, а о том, что может быть нужно и полезно всем. Здравомыслящий человек только потому и здравомыслящий, что он высказывает годные для всех суждения. И даже сам видит только то, что всем и всегда нужно. Здравомыслящий человек есть, так сказать, «человек вообще»². — ■ Лев Шестов не проводит различия разума и рассудка, но все его обвинения в адрес разума свидетельствуют о том, что Шестов под «разумом» так или иначе имеет в виду **рассудок**, а точнее, **рассудок в облике разума, или — разум в услужении у рассудка**.

Впрочем, Лев Шестов не просто напрочь отвергает разум с его логикой: «Отвергать логику как средство, как одно из средств или один из способов приобретения познания было бы нерасчетливо. Да и зачем? Ради последовательности? То есть ради логики же? Но логика как самоцель или даже как единственный способ познания — это дело иное: тут нужно бороться, хотя бы имея против себя все авторитеты мысли, начиная с Аристотеля»². Логическое движение ума, по Шестову, есть беспечное движение по принятому направлению, и только по забывчивости логику не сво-

¹ Шестов Л. Апофеоз беспечности.— Л., 1991.—С. 113—114.

² Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам).— Париж, 1975.—С. 35.

³ Шестов Л. Апофеоз беспечности.— С. 102.

дили на очную ставку с законом инерции, одним из выражений которого логика есть, была и будет. Для Шестова мыслить, думать ни в коем случае не совпадает с так называемым «логическим» мышлением. «Но думать — ведь значит махнуть рукой на логику; думать, значит жить новой жизнью, изменяться, постоянно жертвовать самыми дорогими и наиболее устоявшимися привычками, вкусами, привязанностями, притом не имея даже уверенности, что все эти жертвы будут хоть как-нибудь оплачены»¹.

Этот краткий обзор проблематики рассудка и разума в истории философии мы начинали с Платона. Логично было бы завершить его **А. Ф. Лосевым**. В работе «Музыка как предмет логики» Лосев дает различие логики рассудка и логики эйдетической. При исследовании музыкального феномена автор сперва проводит последовательное «снятие категорий рассудка», обнаруживая полную неспособность обычного познания (-рассудочного), практикуемого в науке, проникнуть в смысл живых, целостных феноменов. Рассудочная логика, по Лосеву, основана на жестком понимании разделности А и В и одновременно — их механической сопряженности. Однако когда строится эйдетический предмет, мы получаем мысленную картину живой связи вещей. В сфере эйдетической А, оставаясь прежним А, превращается и в нечто другое, — таков закон живого предмета. Точка зрения отвлеченной мысли есть вообще основание всего нашего знания, и научного по преимуществу. «Однако с абсолютной точки зрения отвлеченная мысль отнюдь не является самодовлеющим началом. Она сама — лишь момент в других, более широких и высоких областях мысли и бытия»².

Музыка снимает и уничтожает логические скрепы сознания и бытия. «Нет рассудка и его операций. Исчезли образы и рассыпались. Образы познания расплавлены в бытии и вошли в него. Нет бытия необразного, нет образа только мыслимого. Есть вечная Жизнь и ее цветение — и то не обязательно образное. В образе и понятии есть распадение, раскол, есть отъединенное созерцание предметности, есть упорно-одинокая и несоборная направленность на бытие; в них — усталость упований. Видящий образами видит наполовину в них себя; мыслящий понятиями, о чем бы он не мыслил, мыслит окаменелый и проклятый мир, сводящийся в существе к пространству и его тюрьме. Точность и определенность понятий есть послушание смерти и пространству с его абсолютным нулем. Ему неведомы восторги и упоение сладчайших радостей анархизма. Ускользает от него живая жизнь, и кладбище — его

¹ Там же.—С. 114.

² Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Из ранних произведений.— М., 1990.—д. 257.

арена»¹. За пределами логического, рассудочного познания уже нет противоположности сознания и бытия, здесь и бытие не «есть», но — «бытийствует».

Противопоставляя отвлеченно-логическому мышлению свой метод исследования, Лосев называет его **диалектическим** (см. *Предисловие к «Философии имени»*), однако лосевская диалектика отличается от гегелевской явко выраженным эйдетическим моментом, сочетанием гегелевской и гуссерлевской феноменологии, — метод «логико-смыслового конструирования философского предмета»², продолжение эйдологии в символогию...

Каков же итог этой историко-философской «дескрипции»? Можно, конечно, сделать ряд «обобщений», — и получатся выводы, добытые путем обычного рассудка: отсекая все «непохожее», всяческие нюансы, вывести наиболее повторяющиеся «признаки» рассудка и разума. Такой ход мысли вполне возможен, но мне он не по душе (такая работа давно уже проделана). Итак, под «рассудком» в истории философии понималось «то-то», а под «разумом» — «то-то»... — Пусть остается все, как есть. Бегло очерченное «поле» всевозможных вариантов понимания соотношения рассудка и разума останется, без всяких «обобщений», тем контекстом, внутри которого размышления о «метафизике рассудка и разума» обретут не «материал» для иллюстрации, но — необходимую со-держательность.

¹ Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики.— С. 259.

² См.: Хоружий С. С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопр. философии.—1992.—№ 10.— С. 117—119.

О черк третий

МЫШЛЕНИЕ: РАССУДОК И РАЗУМ

Но думать — ведь значит махнуть рукою на логику...

Лев Шестов

КАК показал историко-философский обзор, рассудок и разум рассматривались в качестве форм (ступеней, уровней, образов) мышления, поэтому к анализу мышления как такового мы и перейдем.

Причем мышление сразу же возьмем в соответствии со спинозистской традицией (в ильенковской интерпретации) как способность мыслящего тела двигаться среди прочих тел, сообразуя форму-траекторию своего движения с формой и расположением всех остальных тел, т. е. — как способность двигаться по «универсальному контуру» (Б. Спиноза), «уподобление охвату точкой» (Николай Кузанский). Основание такой способности коренится не в специфике устройства самого «мыслящего тела», а в характере его взаимодействия с природой.

Будучи субстанцией человеческого бытия, практика, как особый вид материального движения, имеет дело со всеми предыдущими формами движения материи: преобразуя их друг в друга, практическая деятельность полагает их в преобразованном виде в основание предметного тела цивилизации.

Практика выступает субстанцией общественно-человеческого бытия, — тем, что лежит в основании любого отношения человека к миру и к самому себе, с одной стороны; и с другой — является не просто продолжением и результатом предыдущего развития субстанции: она активно превращает собственные предпосылки в положенные собственным развертыванием условия и результаты своего существования. Преобразовывать природу, превращая одно в другое, а в конечном счете — всё во всё, человек может лишь в согласии с законами самой субстанции, причем — с такими законами, которые позволяют преобразовывать любой материал, осуществлять деятельное преобразование предметного бытия в любой форме. Следовательно, законы изменения природы человеком не могут не совпадать (в принципе, в пределе) с законами самодвижения природы, с объективными законами ее саморазвития; буду-

чи осознанными, они становятся логическими законами, законами мышления (Э. В. Ильенков). Эту объективную логику человек, так сказать, не просто «имеет в виду», «учитывает», — он подчиняет ей свою деятельность: не просто «приспосабливается» к ним (как с печалью отмечает Лев Шестов), а осваивает, т. е. превращает определения субстанции в свои собственные определения (Г. С. Батищев), делает универсальные характеристики-закономерности развития субстанции **своей мерой**. Так образуется объективная логика субъективной деятельности.

Универсальность выступает сущностной характеристикой человеческого бытия; именно поэтому способу бытия имманентно творчество — не вопреки законам «всеобщности и необходимости», а именно **благодаря** им. (Бердяев, противопоставляя мир необходимости, мир законов — свободе как недетерминированному действию, просто-напросто ведет речь «о другом», и в этом «ином» он абсолютно прав.) Воспроизводя определения субстанции как свои собственные, общественный человек производит свою собственную действительность, достраивая материальную субстанцию до культуры.

Поскольку особенностью человеческого бытия является создание того, что в природе самой по себе нет, но что может быть по ее же законам сотворено, постольку человеческой деятельности атрибутивно присуще мышление как способ, каким действительность в ее потенции схватывается субъектом, воспроизводится им.

Процесс реального отождествления форм деятельности субъекта с формами-закономерностями самих предметов совершается непосредственно в практическом отношении. Однако человек, в отличие от животного, не сливается полностью со своей деятельностью, он «делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» (К. Маркс). Форма деятельности (именно как форма) как бы «отслаивается» от тела деятельности и опредмечивается в особом материале — в «материи» знака, слова и т. п. Поэтому человек способен сделать предметным для себя образ своей деятельности и тем самым преобразовывать не просто формы внешних вещей, но и формы собственной активности. Мышление как деятельность в идеальном плане (и с идеальным как таковым) выступает деятельностью по «перестройке» схем, образов, форм своей (= человеческой, а не только мыслительной) деятельности.

Именно это и придает мышлению творческий характер, причем здесь нет «придания» чего-то извне. Творчество не присоединяется к мышлению как еще один предикат: оно коренится в природе мышления как такового. Если бы мышление было-детерминировано какой-то особой структурой субъекта, особенностью его «устройства», то ни о каком творчестве не могло бы быть речи. Привязан-

ныгл к своей «изначальной специфичности», человек не сумел бы действовать согласно каждый раз — новой, неповторимой ситуации, не сумел бы распределечивать особенности новых предметных состояний. Практика человеческая по определению — универсальна; в свою орбиту она вовлекает все новые и новые «пласты» реальности. Следовательно, субъект такой практики призван активно изменять формы своей деятельности, чтобы они в той или иной мере совпадали с объективными закономерностями новой реальности. В этом плане мышление, будучи порождением практического взаимодействия человека и предметного бытия, в то же время предвосхищает текущее, эмпирическое взаимодействие, воспроизводя **возможное** бытие.

Мышление, таким образом, противоречиво: будучи всецело воспроизведением бытия, оно одновременно и творит его. Противоречие это непрерывно разрешается и воспроизводится вновь. Разрешение его состоит в идеальном преобразовании бытия как отражения возможного в действительном. Мышление «действует» с возможностью как с особой реальностью, и это действие по сути своей, какие бы причудливые формы и образы оно ни приобретало, выступает обнаружением и преобразованием в идеальном плане схем реального предметно-практического преобразования. Определечивание этих схем в реальной практике означает выход мышления за собственные пределы, в «свое другое», **прехождение им своей границы**, где только она и обнаруживается как **собственно «граница»**. Тем самым идеальная схема выступает уже не как форма собственно мышления, не как его, мышления, «собственность», а как внутренняя форма практической деятельности, угасающая в ее продуктах.

Чтобы схватывать любую предметную форму во всем богатстве ее конкретности, мышление само должно быть **бесформенным**, т. е. не обладать никакой своей изначально-субъективной формой. Однако «специфическая логика специфического предмета» не обнаруживается в своей аутентичной единичности в актах наблюдения. Чтобы мышление могло определить объективную меру того или иного предмета, оно, следовательно, должно обладать некоторой собственной мерой.— Мышление есть «ничто» в плане своей изначальной специфичности, однако в этой своей негативности оно как раз и есть «все» в смысле своей насыщенности содержанием. Возникает вопрос о статусе «представительства» бытия в мышлении.

Разрешить это противоречие — значит обнаружить то «третье», что было бы одновременно и формой бытия, и формой мышления, и эту тождественность имело бы в качестве своей сущностной характеристики. Такой формой мышления, позволяющей воспроизводится общественно историческая практика, которая **категориальна** Последняя реализует представительство бытия в мышлении,

будучи формой мысли, тождественной универсальным (всеобщим и необходимым) формам бытия.

Категории имеют свое действительное бытие не в природе самой по себе, но и не в мысленной всеобщности самой по себе,— а в чем-то ином, обладающем достоинством не только всеобщности, но и непосредственной действительности. Этим «иным» является общественно-историческая практика, которая **категориальна** в силу своей универсальности. Практическая деятельность воспроизводит универсальные характеристики развития субстанции в форме определенных конкретно-исторически общественных отношений. Мышление (как продолжение практики в «непрактических» формах) в качестве своей собственной формы имеет форму всеобщности, т. е. категориальность, которая **становится** таковой в процессе восхождения действительности через практику — в мысль. Универсальность человеческого мышления есть выражение и **завершение** универсальности общественно-человеческого способа бытия в мире.

Категориальная форма позволяет мышлению схватывать единичное в его всеобщности, в связи с его всеобщим, и тем самым освоить его как особенное, т. е. сущность, не привнося в предмет ничего изначально «своего», поскольку форма всеобщности не является его, мышления, извне приложенной к предмету «меркой», но выступает воспроизведением реальных всеобщих характеристик связи всего со всем. Категориальность, будучи выражением универсального характера общественно-человеческой практики, позволяет мышлению рассматривать предмет как бы «с точки зрения» самого предмета, схватывать его как единство многообразного, и тем самым — вскрывать в нем поле многообразных возможностей. (Это все — в предельно обобщенной форме, так сказать, «в принципе», «в виде», но вся проблема в том, как **возможно** это **реально**: взять предмет аутентично, не предидируя ему «рассудочные» признаки.)

Возьмем процесс онтогенеза мышления. Освоение индивидами общественно-человеческих форм жизнедеятельности, их приобщение к человеческой сущности выступает процессом формирования способности к творчеству. Формы собственно человеческого бытия не определены непосредственно морфологическим строением индивида, как и не даны предметы его потребностей в природно-натуральных формах. Способы человеческого бытия заданы **исторически**, а история есть «порождение человека человеческим трудом» (К.- Маркс). Каждый момент актуальной человеческой жизнедеятельности содержит в себе не преднайденные в природе готовые мерки поведения, а сотворенные многовековой практикой сменяющихся друг друга поколений **формы жизнедеятельности**. Включаясь в мир человеческой культуры, ребенок не просто «адаптируется»

к нему, а осваивает, активно распредмечивает общественно выработанные и закрепленные в «человеческих предметах» и формах общения способы специфически человеческой деятельности. Это освоение **уже есть творчество** («бессознательная рефлексия», как сказал бы Фихте), — сотворение субъективности как особого, уникального, здесь-теперь-сущего и отныне-навечно-феномена в бытии.

В процессе освоения у ребенка формируется мышление как способность действовать не по меркам своего тела, а по «меркам» культуры-цивилизации **по меркам внешних вещей**. При этом ребенок учится отражать не просто чувственную данность того или иного предмета, но воспроизводить его целесообразную **функцию**, способ целевого употребления. А в теле (субстрате) очеловеченных предметов их субстанция, т. е. способ включения в общественное бытие, существует не в виде натурального свойства как нечто данное в созерцании, но в виде **возможности**. Так и мышление ребенка начинается как собственно мышление с умения видеть это возможное, воспроизводить, отражать его; такое «видение» возможно потому, что ребенок реально воспроизводит сие «возможное» в качестве реального действия в совместно-разделенной деятельности со взрослыми. Дело не в рефлекторной деятельности мозга — выработать рефлекс на возможное (всегда иное) нельзя, хотя при этом формируются новые «функциональные системы» (А. Н. Леонтьев). Ребенок распредмечивает саму **категориальность** деятельности, ее смысловую адекватность универсальным, всеобщим и необходимым характеристикам бытия.

Гегель удачно схватывает противоречивую природу творческого мышления: движение мышления, «с одной стороны, [есть] лишь воспринимание содержания и предлагаемых им определений, с другой стороны, оно одновременно сообщает этому содержанию форму свободного развития изначального мышления, определяемого лишь необходимостью самого предмета»¹.

Объективное, «изначальное» мышление, «которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность» (Гегель), есть способность, общественного человека осуществлять свою деятельность в согласии с объективными мерами и формами вещей, независимо от того, в каком материале выполняется эта деятельность. Та же самая практическая деятельность человека как переделка предметных форм в соответствии с потребностями человека, будучи основой мышления как субъективной способности, сама по себе, своей сплошностью выступает реально осуществляющимся мышлением, коллективно-бессознательно реализуемым мышлением. Чтобы понять ?то, необходимо на саму

практику посмотреть, взглянуть по-иному: не только как на производство вещей и форм общения, но как на такой процесс, который в своем текучем «теле» реально отождествляет себя с формами и законами движения вещей. — Взятая именно так практическая деятельность и выступает как мышление в его всеобщем определении.

Дальнейшее развитие определений мышления (как деятельности в идеальном плане и с идеальным планом, как «отлета» от действительности) объективно соответствует реальному ходу исторического развития мышления как интериоризации общественно-практических отношений. Важно не смешивать это реально осуществляющееся мышление («изначальное») с самосознающим себя мышлением, вернее — с тем самоотчетом мышления, который зачастую бывает неадекватен его действительной сути.

Итак, «свободное», «изначальное» мышление есть общественно-человеческая способность воспроизводить в деятельности всеобщие законы развития действительности. **Логика** же этой способности представляет собой всеобщие схемы развития, законы преобразования любого «материала», иными словами, — есть логика изменения мира человеком. Объективная логика развития, будучи практически воспроизводимой и осознаваемой, на стороне человека выступает формой его деятельности во всеобщем плане, — формой мышления.

Возникая на основе практической деятельности, мышление своим содержанием имеет воспроизводимые практикой объективные связи действительности, а в качестве формы — как это ни противоречит обычной формально-логической трактовке мышления и его законов, — имеет универсальные **законы развития субстанции**. — В противном случае мышление было бы невозможным. (— Оно и так «невозможно», как говорит Хайдеггер, «мы не мыслим еще», и доказать сие — по поводу формы мышления — тоже невозможно, да и доказательства в философии «недорого стоят».) Будучи непосредственной рецепцией ближайшего предметного окружения (и только), мысль никогда бы не стала мыслью. Будучи же способом неустанной «переработки» фактов созерцания по законам силлогистики (которые тоже имеют практическое происхождение), мысль опять-таки еще не есть мысль в собственном смысле слова. — Ведь мысль — это всегда не просто некий «смысл», но обязательно **со-смысл**. В данном случае это «со-» меня интересует не в горизонтали общения «человек-человек», а в вертикали «человек-универсум».

Итак (пойдем «по-Ильенкову»), законы преобразования мира человеком, совпадая с законами развития мира самого по себе, становятся логикой субъективной деятельности, логикой субъекта, — осуществляя свое «восхождение» в способность субъекта,

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — С. 97.

становятся логическими, законами (формой) мышления, одновременно — законами воспроизведения, до-развития действительности в мысль (В. А. Босенко).

Мышление не обладает и не может обладать «изначальной спецификой» по отношению к действительности. Но все же мышление как мышление не есть сама эта действительность в ее непосредственности. Различие, следовательно, состоит в том, что человеческое мышление со стороны своей формы есть способ существования (-осуществления) всеобщности субстанции универсума **на стороне субъекта**, но не как совокупность «сведений» о мире, а как деятельная способность субъекта, его активность, опрокидывающая, обрушивающая, изливающая на действительность всеобщую силу и мощь... самой же действительности. (Опять-таки все это «вообще», «в пределе» и, возможно, даже «отвлеченно», хотя — одновременно и «вовлеченно».)

Получается, таким образом, что не только в труде человек между собой и природой помещает «модифицированный предмет той же природы» (Гегель, Маркс), но и в мышлении происходит нечто подобное, только уже не на уровне единичностей, а на уровне всеобщего.

Мысля предмет, мы так или иначе возводим его во всеобщность. Где нет всеобщности, там нет и мышления.— Придаем ли мы предмету эту всеобщность извне (т. е. из себя), или же ищем его собственную, объективно-предметную всеобщность?

Мысля предмет, мы не можем не придавать ему форму всеобщности «из самих себя», «от себя», со своей стороны — хотя бы потому, что в наблюдении всеобщее не дано, оно не существует в чувственно-натуральном виде наряду с единичными вещами; оно не есть вещь. Но ежели мы налагаем на предмет форму всеобщности, мыслим его под этой формой, то как возможно знать действительную природу предмета? — Кант, как известно, поставил этот вопрос в острейшей форме.

Гегель предлагает свой вариант разрешения такого противоречия: мы придаем предмету форму нашего мышления (форму всеобщности), но последняя определяется... «лишь необходимостью самого предмета»¹. Иными словами, мысля предмет, между собой и ним мы как бы помещаем «модифицированную форму» самого предмета — форму мышления (категориальность), **всеобщее** пред-

мета, которое в ходе исторического развития было «снято», идеализировано, освоено человеком в качестве своей собственной особенности, своей способности, и в таком виде (уже в виде мысленной всеобщности) мы как бы ее «возвращаем» предмету, и позволяем ему выступить «в-себе-и-для-себя», позволяем ему стать собой, явить «неутоенно» свою сущность. Так мы и оказываемся способны освоить предмет таким, каков он есть сам по себе, по своей собственной логике.— В таком случае полностью улетучивается налет «панлогизма» из достаточно хрестоматийного высказывания Гегеля, которое с позиций «здравого смысла» выглядит бессмысленным: «Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; лишь в определении мышления и понятия он **есть** то, что он **есть**»¹.

Следовательно, мышление черпает свою форму, форму всеобщности—[^] из самой действительности. Однако присваивает ее вследствие того, что оно есть продолжение практики, в которой происходит реальное, чувственно-предметное «обобщение»².

В этой связи небезынтесным окажется следующее высказывание К- Маркса: «Для того, чтобы обеспечить способность товара к обмену, сама способность к обмену противопоставляется товару как некий самостоятельный товар (здесь средство становится целью)»³. Нечто подобное происходит и в мышлении: чтобы предмет мог войти в содержание нашего знания, сама способность его превращения — в знаемый, познаваемый, раскрывающийся предмет, в предмет мысли,— противопоставляется предмету как некий самостоятельный «предмет», как форма мышления (всеобщности), как логика мышления. И то, что в непосредственно-чувственной практике выступает средством (воспроизведение имманентной логики предмета, закономерностей его превращения в другой предмет), в мышлении становится целью: получение истины как объективного содержания наших знаний.

Продолжая аналогию, резонно опять обратиться к Марксу: «Деньги — это прежде всего та всеобщая материя, в которую надо погрузить товары, в которой их надо позолотить и посеребрить для того, чтобы получить их свободное существование как меновых стоимостей»⁴. Точно так же любой предмет мышления должен быть погружен в его, мышления, «всеобщую материю», в его форму, где он будет «позолочен» и «посеребрен», чтобы выступить собственно предметом мышления, и притом — в «свободном существовании», в своей объективности, независимо от субъективного

¹ Карл Поппер не удержался бы в данном случае и воскликнул: вот еще один образчик гегелянщины! Вообще, попперовский способ критики Гегеля поразителен: из текста изымается какая-нибудь особенно сложная мысль Гегеля и предьявляется на суд «здравого рассудка»: полюбуйте, какая нелепица... Впрочем, и такой способ критики — возм/пен, почему бы и нет? Гегеля, так сказать, «не убудет», а вот Поппера...

¹ Гегель Г.-В. Ф. Наука логики.— Т. 3.— С. 298.

² См.: Босенко В. А. Диалектика как теория развития.— С. 84—92.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.—Т. 46.—Ч. I.—С. 145.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.—Т. 46.—Ч. I.—С. 132.

произвола, в своей способности «позолотить ручку» непосредственному опыту. Однако точно так же, как деньги не являются изначальной субстанцией, порождающей товары как меновые стоимости, так и форма мышления не изначальна: она не порождает реальные предметы. Деньги выступают отчужденной от обмениваемых товаров их (товаров) меновой стоимостью, получившей самостоятельное материальное существование.

Сама форма мышления, его категориальный строй есть не что иное, как отделенная от самих форм бытия их всеобщая определенность, ставшая определенностью мышления. Поэтому и погружение предмета в этот «эфир» на деле означает «опрокидывание» на предмет его собственного всеобщего, что одновременно и есть выявление его собственной всеобщности, его **как всеобщего**. Если следовать логике Маркса, форма мышления—это «социальная форма» существования вещей, оторванная от их натурального существования, а, точнее,— социальная форма **движения** вещей, снятая с их природного движения и одновременно понятая как продолжение этого движения в социальной форме, а не как зеркальное отражение.

Следовательно, в том, что мы предмет погружаем в форму нашего мышления (в форму всеобщности) и тем самым оказываемся способными схватить действительную природу предмета, нет ничего иррационального. Адекватно-истинное, **рациональное** постижение действительности есть там и тогда, где и когда «универсальные силы природы как объекта познания выступают одновременно в качестве универсальных сил самого субъекта познания»¹.— Именно в этом — исток **разумности** человеческого мышления.

Когда Гегель пишет, что мыслимое содержание «может быть разумным лишь в силу той определенности, благодаря которой **мышление** есть **разум**, ...оно может быть разумным лишь через форму»², — то теперь ясно, что имеется в виду.

Осознать какое-либо содержание означает выявить его необходимые связи, его включенность в состав некоего конкретного целого. Нечто нам дано как фрагмент некоего горизонта. Э. Гуссерль пишет: «Каждая данность, принадлежащая к миру, есть данность в «как» некоего горизонта, в котором имплицитно наличествуют все новые горизонты, так что, в конечном счете, любая данность влечет за собой мировой горизонт и лишь через это осознается в качестве принадлежащей к миру»³. Осознавание какого-либо содержания, т. е. сознательное удержание его «в горизонте», а не

¹ Абдильдин Ж.-М. и др. Проблемы логики и диалектики познания.— Алма-Ата, 1963—С. 152.

² Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— С. 365.

³ Цит. по: Свасьян К.-А. Феноменологическое познание.—С. 53.

изоляция в качестве «этости», предполагает определение его по отношению ко всеобщему, поскольку всеобщее есть не что иное, как способ взаимосвязи определенного многообразия, делающий его целым. Мыслить такое содержание — значит идеально воспроизводить необходимые связи, двигаться по их логике, реконструируя целостность предмета, его сущность и способ ее явленности. Такое движение «в предмете» должно быть совершенно свободным,— таким, как если бы предмет сам «двигался» внутри себя, сам выказывал бы свои определения. Здесь мышление определяет свое движение лишь необходимостью своего предмета, когда субъект ничего не привносит в содержание, кроме... самого содержания, представленного в категориальных формах. Но для этого последние должны выступать в мышлении не как полые, пустые формы, к которым извне присоединяется содержание, а как **содержательные формы**, пластично выражающие сущность.

«То, что в живом как таковом есть **род**, то в духовном есть **разумность**; ибо род уже содержит в себе присущее разумному определение внутренней всеобщности»¹.— Этой гегелевской мысли вполне созвучны размышления Вл. Соловьева: «Разум, или смысл познаваемых вещей и явлений, может быть познан только разумом же или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум»². И далее: «Ведь разумность какого-нибудь факта и состоит лишь в его взаимоотношении со всем, в его единстве со всем; понять смысл или разум какой-нибудь реальности, какого-нибудь факта ведь и значит только понять его в его взаимоотношении со всем, его всеединстве»³.— Итак, разумность и внутренняя всеобщность (всеединство), по существу, тождественны. Маркс, в свою очередь, пытается прояснить само **происхождение** этой внутренней всеобщности на стороне субъекта: «Мое **всеобщее** сознание лишь **теоретическая** форма того, **живой** формой чего является **реальная** коллективность, общественная сущность»⁴. Общее, всеобщее — «общения» (как от междусубъектного, внутри-человеческого общения, так и «общения» человека и универсума).

Мышление, способное воспроизводить внутреннюю всеобщность, конкретно-всеобщее, проникать в сущность предмета как в целостность, не пытая ее на свою потребу, но бескорыстно отдающее «самой сути дела», — и является **разумным**. Такое же мышление имманентно обнаруживается как **свобода**. Мышление высту-

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия филос. наук.— Т. 3.— С. 80.

² Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал.— С. 675.

³ Там же.— С. 695.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.—Т. 42.—С. 118.

пает одной из форм освоения необходимости, если свобода есть «освоенная необходимость» (не просто «сознанная», а снятая в своей внеположенности). Чем более мышление (разумное) активно, тем адекватнее его проникновение в предмет, тем более оно обуславливает свое движение объективностью мыслимого содержания, его необходимостью. Отождествляя форму своего движения в предмете со способом саморазвертывания его сущности, следуя его необходимой логике, мышление осваивает необходимость и полагает ее как **свою** необходимость. Всецело определяясь предметом, оно в то же время определяется самим собой, поскольку содержит эту предметную необходимость в себе самом — в качестве логической необходимости (но не как необходимость выведения одних «высказываний» из других по определенным правилам).— А это уже свобода. Свобода не от содержания, а — **содержательная свобода**: свобода проникновения в предмет по его собственной конкретной логике, способность удерживать себя в предмете, и, соответственно, предмет в себе. «В мышлении я **свободен**, потому что я нахожусь не в некотором другом, а просто не покидаю себя самого, и предмет, который для меня сущность, в неразрывном единстве есть мое для-себя-бытие; и мое движение в понятиях есть движение во мне самом»¹.

Несмотря на то, что мышление сугубо интенционально, направлено на предмет, оно одновременно с этим есть **отношение к себе**, Мышление имманентно рефлексивно как свет, отброшенный к своему истоку.

Сама практика как орудийная деятельность с необходимостью содержит момент отношения человека к самому себе. Это прекрасно понимал Гегель. Он считал, что в отличие от животного человек не находит в природе в готовом виде то, что ему необходимо для удовлетворения своих потребностей, и поэтому относится к средствам удовлетворения своих потребностей как к чему-то, им порожденному и сформированному. «И в этих внешних предметах, таким образом, человек также находится в отношении с самим собой»². Так что фихтевское обнаружение в «не-Я» — Я посредством рефлексии, и порождение этого «не-Я» бессознательной рефлексией,— есть вполне предметное размышление (в философии пустых идей не бывает).

В то же время трудовая деятельность человека всегда протекает в общественных формах: отношение людей к природе опосредовано их отношениями друг к другу. Относясь к другому человеку, вступая в предметно развернутое деятельное общение, человек научается относиться к самому себе. Отношение человека к

предметному миру не есть приспособление: его собственная сущность развернута перед ним как мир человеческой культуры; а посему собственно человеческое отношение **есть ^распредмечивание**, делание внешне существующих определений вещей и форм общения **своими** отношениями (о-своение), переводение их в план «для-себя-бытия».

Если в непосредственно чувственной практике отношение человека к самому себе скрыто, присутствует в неявной форме, то в мышлении оно обнаруживается достаточно легко (**мышление и есть сплошность для-себя-бытия**). Тут — и декартовское «*cogito*», и «трансцендентальное единство апперцепции» Канта.

За способностью человека отнестись в мышлении к самому себе **непосредственно** стоит вся история развития человеческой практики и самого мышления. Эта идеальность непосредственности «самоотношения» есть результат многократного **опосредования**. У индивида такая способность развивается в ходе присвоения им форм общественно-человеческой жизнедеятельности. Отношение новорожденного к миру—чистая непосредственность, которая еще и не является собственно человеческим отношением. Эта непосредственность сразу же нарушается тем, что жизнедеятельность ребенка при участии взрослых начинает строиться по человеческому типу: его связи с действительностью опосредуют — как вещами, созданными человеком для человека, так и самой формой общения. Осваивая их, ребенок интериоризирует схемы деятельностного общения: сперва он опосредует одни предметы другими во внешне-предметной деятельности, затем эти действия он научается производить во внутреннем плане (образуя тем самым этот загадочный «внутренний план», образуя пространство души, которая вне пространства), иными словами, опосредует само опосредование. Когда же ребенок научается производить эти действия «про себя», но по их общественно-объективной логике,— то тут же, собственно, впервые и зажигается свеча «Я», которая светит и горит, непрерывно переплавляя многообразные отношения «к другим»,— все-единые, транс-исторические отношения людей, спрессованные в формах культуры.

Многократно опосредованное внутри самого опосредования отношение, и порождает загадочную и таинственную **непосредственность** отношения к себе, способность «двигаться внутри себя», относиться к себе как к другому, спорить с собой, вести диалог с собой как с другим, а с другим — как с собой,— иными словами,— способность **мыслить**.

Непосредственность мышления как опосредование в самом себе отличается от чувственной непосредственности практики тем, что обнаруживаемое в мышлении опосредование внутри себя протекает в идеальном плане. Это и есть то, что Гегель называет **«у-се-**

¹ Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа.— С. 107.

² Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.—Т. 1.— С. 130.

бя-бытием» мышления. И выказывает себя таким образом понятая непосредственность мышления как всеобщность.

Объективно-общее, вскрываемое в исторической практике человека, опосредуется дальнейшим движением действительности через практику в содержание знания (В. А. Босенко), в мышление. И это объективно-общее обобщается в процессе своего восхождения в мысль, и лишь в мышлении, в качестве его активной формы, приобретает статус всеобщего как такового. Причем это всеобщее, характеризующее **непосредственность** мышления, содержит в себе в снятом виде весь длительный исторический (и; тем самым — логический) путь к себе. В таком виде оно уже есть выражение и продолжение развития, но уже в субъективной форме, развитие, вобравшее в себя свой способ формирования. — Именно по этой причине **мышление способно взрываться рефлексией** в каждом моменте своего движения. В качестве именно **разума** мышление не может двигаться, не обнаруживая своей сущности как «развития развития» (В. А. Босенко), как продолжения развития, не возбуждая в своей форме всего пути к себе. Причем этот «путь к себе» не имеет начала, он идет даже и не от Адама, и не с сотворения мира, а дальше — из безосновного (Ungtund) Бёме, темного начала в Боге (Шеллинг). — Сама эта имманентная «возбужденность» ума и неутраченное ощущение своего первородства — делает мышление собственно Разумом. **Диалектика** восхождения к уму, **диалектика** сохранения в разуме всего «пути к себе» — образует **метафизику разума**.

Разумеется, человек далеко не всегда (практически — никогда) не дает себе в этом отчет. Он просто пользуется своим наличным мышлением для расчета реальных практических ситуаций. — Тут мы имеем дело не с разумом, а именно с **рассудком**.

Итак, мышление как разум есть отношение к «другому», совпадающее с отношением к себе. Получается, мышление есть такое отношение к себе, которое всецело определяется содержанием предмета. Или, что то же самое, — такое отношение к предмету, которое воспроизводит его объективное содержание, его собственное «отношение к себе», для-себя-бытие предмета. Для-себя-бытие предмета воспроизводится (а, точнее, конструируется) в форме для-себя-бытия субъекта. — Мысля предмет, я совершаю движение в себе самом, я не покидаю себя, и в то же время я не непрестанно трансцендирую себя, совершаю движение в предмете по его логике, нахожусь в предмете и не покидаю его. Таким образом, мышление есть такое отношение к предмету, где для-себя-бытие предмета воспроизводится в образе для-себя-бытия субъекта.

Мышление, следовательно, выступает как одновременное движение по логике предмета и по логике субъекта, но не как внешнее согласование этих логик, а как их процессированное отожд-

дствление. Мышление как **объективное мышление**, как реально протекающая практическая деятельность в ее исторической разверстке, — есть отождествление логики действительности с логикой движения субъекта *на стороне объекта*. Мышление же как **размышление**, как деятельность в идеальном плане выступает тем же отождествлением субъективного и объективного, но уже на стороне **субъекта**. Здесь мышление обладает способностью относиться к себе во всеобщей форме.

Таким образом, выясняется, что разумный характер мышления обусловлен, во-первых, тем, что мышление обладает формой всеобщности, которая всецело содержательно предметна, и поэтому позволяет мышлению воспроизводить действительную сущность предмета. Во-вторых, сама эта форма всеобщности (на стороне мышления) является результатом развития общественно-практической деятельности, в силу чего мышлению присуща рефлексивная самоотнесенность (единство отношения к предмету и к самому себе). В-третьих, мышление как разум было определено как способность отождествления объективного и субъективного как на стороне объекта, так и на стороне субъекта. — Тем самым, мышление выступает способностью субъекта углубляться в содержание предмета, одновременно погружаясь в себя.

Последний момент Гегель характеризует так: «Эти два факта — превращение предмета во внутренний предмет и сосредоточение духа в самом себе — есть одно и то же. То самое, о чем дух имеет разумное знание, становится именно в силу того, что оно познается разумно, разумным содержанием». Познание отнимает у предмета «форму случайности, постигает его разумную природу, полагает ее тем самым субъективно и преобразует таким путем одновременно и субъективность до формы объективной разумности»¹.

Познание «разумной природы» предмета означает не что иное как раскрытие его субстанциальной природы, его сущности и, тем самым, — его общественного смысла, т. е. способа включения в практику и способа воспроизведения в человеческой практике (в том числе — в моем собственном индивидуально-личностном праксисе). Вскрыть сущность предмета и означает идеально воспроизвести способ его самоформирования, становления в целостность (и в составе определенной целостности). А это действительное самоформирование (и самообнаружение) предмета не может так или иначе не воспроизводиться в практике человека (в опыте общественном или индивидуальном, опыте внешне-эмпирическом или духовно-практическом, — в противном случае о предмете сказать было бы нечего, Воспроизведение в практике способа ста-

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 3. — С. 266.

новления предмета может осуществляться как в материальной, так и в идеальной форме (в какой угодно, но обязательно — в **опыте**, хотя бы и в **опыте умо-зрения...**). Сущность предмета как система его связей, полагающих его именно как данный предмет, не может не проявляться в отношении, в том числе — и в отношении к человеку.

Постижение разумной природы предмета есть полагание ее субъективно, иными словами — освоение ее. С другой стороны, здесь действительно полагается субъективная разумная форма (форма разума как форма всеобщности),— она выносится вовне, набрасывается на предмет (скрывая его). Но одновременно в этом процессе происходит **преобразование** самой субъективной формы до формы «объективной разумности», т. е. отождествление субъективной формы с действительной конкретной всеобщностью предмета, что на стороне субъекта выступает как наполнение себя «субстанциальным содержанием», освоение **своей собственной** сущности.

Таким образом, в разумном мышлении происходит двойное движение — вовне и в себя, погружение субъекта в предметное содержание и одновременно углубление в себя как в общественно-историческую (= человеческую) сущность, возможно, далее обнаружится, что это и есть погружение в собственно **духовное** как таковое...).

«**Разумная природа**» предмета — это не та его природа, сущность, которая определяет его самого по себе, до и вне человеческого отношения к нему.— Но неверным будет утверждать, что только в отношении к человеку «разумность» предмета **впервые появляется**. То, что именуется «разумной природой» предмета, не существует в нем самом в качестве какого-то сугубо натурального свойства вещи, но, в то же время, и не привносится разумом по своему образу и подобию, не состоит в соответствии со специфической организацией мышления как мышления.

«Разумность» предмета есть образ его связи с иным, с другими предметами в составе определенных целостностей, когда предмет реально осуществляет себя как единство многообразного, как саморазличающаяся тотальность своих собственных определений. Но дело в том, что вскрывается эта предметно-всеобщая связь не в актах наблюдения, но лишь в процессе реконструкции этих связей через конструирование в процессе общественно-человеческой деятельности, т. е. когда предмет поставлен в отношении к человеку. Только так он может стать предметом мышления и раскрывать свою природу как единство многообразных «отношений» к другому, в том числе — и СВОИС «отношение» к человеку.

Поскольку человеческая практика связана с опосредованием одного предмета природы другим, постольку именно здесь и воз-

никает возможность сделать **предметными** связи и отношения, и — тем самым — всеобщность. Разумное, творческое мышление воспроизводит эту всеобщность предметного содержания. Тогда в глазах человека предмет предстает разумным, т. е. выказывающим свою сущность, несокрытым, прозрачным, рефлексированным в себя, где каждый момент его движения обособливает иной и чрез него — самое себя. Предмет выступает в качестве «разумного» и потому, что схватывается он не просто как некая внеположность, непосредственность, но как такой, который опосредован самим собой, как «относящийся к себе».

Такое схватывание опосредования предмета возможно вследствие того, что предмет так или иначе уже включен в совокупную общественно-историческую практику и многократно опосредован ею и в ней. Разумное мышление как бы продолжает это опосредование и доводит его до уровня всеобщности: здесь (в мышлении) важно уже не то, как предмет опосредован той или иной текущей практической потребностью, но каков он есть на самом деле, независимо от прагматического интереса человека. Разумно познанный предмет воспроизведен как опосредованный в самом себе, а мышление, схватывающее эту разумную природу предмета, есть, в свою очередь, опосредование мышления не просто внеположенной чувственной данностью, а самим собой, внутри себя самого.— И только такое мышление и будет разумным.

Чтобы рационально выразить, схватить это двойное опосредование как единый процесс, следует просто не забывать об общественной природе мышления.— Непосредственно мышление воспроизводит ближайшее — логику общественных отношений, воспроизводит их содержательность, и в этом процессе «снимает» их **форму** (целостность, категориальность) и воспроизводит действительность через эту форму как форму «общественности», ставшую категориальностью. И если бы сама **форма общения** людей в себе не воспроизводила так или иначе предметное содержание осваиваемой обществом действительности¹, если бы она была принципиально чуждой предметному содержанию, внешней ему,— то познание было бы в принципе невозможно, или же—совершалось бы «по Канту».

Человек осваивает мир в формах своей деятельности, а специфика последней позволяет «прилагать к предмету присущую мерку» (Маркс), т. е. осваивать предметный мир в его внутренних связях; и отношениях, видеть его таким, каков он есть «в-себе-и-

¹ Интересная идея о том, что общественные отношения воспроизводят объективное содержание освоенных человеком объектов природы, что всеобщие отношения предметного мира, вскрываемые практикой, положены как система отношений людей друг к другу,— высказана К. А. Абишевым.

для-себя». Человек способен во внешности предметов открывать их внутреннее, устойчивое, всеобщее посредством преодоления, отрицания единичности и случайности (что отнюдь не означает, что человек познает только одинаково-общее в пещах). Но это возможно потому, что человек владеет всеобщностью (категориальностью) как своим сущностным определением. Категориальность есть как бы «снятая» сущность человека: не категории суть сущность человека, но в категориях мышления сущность человека представлена в «снятой» форме (идеально).

Любой осваиваемый предметный материал человек как бы помещает в пространство своей сущности, где первый получает возможность выказывать свою собственную сущность (выступить объективно, в форме истины). И, в то же время, в этой осваиваемой действительности человек обнаруживает свой мир, мир человека, иными словами, предметность здесь выступает не только объективно, но и субъективно.

Категориальная форма,— еще раз приведем слова Гегеля,— это «как бы та алмазная сеть, в которую мы вводим любой материал и только этим делаем его понятным». Свою особенность предмет обнаруживает лишь в этой «алмазной сети» всеобщего. Процесс движения разумного мышления вскрывает предметное всеобщее как конкретную систему взаимосвязи, полагает свой предмет как особенное (единство единичного и всеобщего). Тем самым актуализируется «разумная природа» содержания, с одной стороны, и общественно-разумная природа мышления,— с другой.

Обнаружение мышлением своей общественно-человеческой природы в процессе разумного постижения действительности образует специфику разума как такового. Более того,— речь идет не просто об «обнаружении», но и о необходимом **до-освоении** мышлением сиейой разумной природы. Для разума как раз характерна **освоенность формы своего движения**, а последняя, как уже отмечалось, выступает двояко: как движение в предмете и в себе самом (в собственной сущности) и как прецессионное отождествление этих движений: предмет осваивается в своем имманентном «для-себя-бытии» в форме подлинного «для-себя-бытия» субъекта мышления.

А как же рассудок? Где здесь рассудок и есть ли ему место в этой замысловатой диалектике разумного мышления?— Мышление в форме рассудка выступает как внешняя рефлексия, что дает конечные определения, которые неспособны воспроизводить внутреннюю всеобщность. Мы говорим, что мышление есть способность мыслящего тела действовать по формам и мерам внешних вещей.— В этой связи интересно замечание А. Г. Новохатко, интерпретирующего мысль Э. В. Ильенкова: «Мышление вообще, «рассудок», есть способность известного тела строить свое движение

в мире других тел и ни в коем случае — не с формой и расположением особых частей собственного тела. Специфика же человеческого мышления, «разума»,— в том, что в отличие от животного человек способен строить свои действия не только в согласии с формой любого другого тела, но и — плюс к тому — с перспективой изменения этого любого тела в процессе приращения человеческой культуры. Человек, таким образом, способен действовать с любой вещью по внутренней мере развивающейся культуры» К— К этой идее мы еще вернемся, тут есть один очень заманчивый момент; но пока — просто зафиксируем ее как факт.

Гегель утверждает, и вполне справедливо: «Уразумение того, что диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впасть в отрицание самого себя, в противоречие, уразумение этого составляет одну из главных сторон логики»².

По Гегелю, сознание становится рассудочным, когда возвышается до постижения внутренней сути предмета, закона. Это достигается путем подведения отдельного под всеобщее. Отметим, что для мышления как такового как раз и характерна постановка предмета в отношении ко всеобщему. И у Канта рассудок рассматривается как подведение многообразия чувственности под категорию.

Однако далее происходит следующее: познавая «необходимость и законы вещей»³, рассудок не в силах **обосновать** эту необходимость. Поэтому законы явлений, постигаемые рассудком, выступают как нечто абстрактно-общее, чуждое **внутреннему** различию. Последнее «пока лишь исходит от **рассудка** и еще не **установлено в самой сути дела**. Следовательно, рассудок провозглашает лишь **собственную** необходимость,— различие, которое он, следовательно, проводит, только выражая в то же время, что это различие не есть **различие самой сути дела**»⁴. Такая особенность рассудка отмечена и Кантом, но Кант из этого делает вывод, что рассудок может знать только то, что соответствует формальным условиям опыта, а они, в свою очередь, обусловлены организацией рассудка.

Принцип рассудка — абстрактное тождество, а там, где всеобщее берется абстрактно, формально, оно имеет свои определения не в себе самом и не переходит к особенному, поэтому-то здесь особенное находится вне всеобщего, оно «раздроблено, расщеплено, разрозненно, разбросано, не имеет в себе самом необходимой

¹ Новохатко А. Г. Феномен Ильенкова // Ильенков Э. В. Философия и культура.—М., 1991.—С. 15.

² Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— С. 96.

³ Гегель Г.-В. Ф. Работы разных лет.— Т. 2.— С. 193.

⁴ Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа.— С. 84.

связи»¹. Рассудочное мышление оказывается неспособным воспроизводить внутреннюю всеобщность, конкретное единство многообразных связей, поэтому и объективная противоречивость неподвластна ему. Рассудок лишь подводит особенное под себя как всеобщее, не имея этого особенного в самом себе², оставляя его вне себя. В силу этого рассудочная рефлексия имеет **внешний** характер. «**Дурная рефлексия** — это страх углубиться в предмет и стремление, выйдя за его пределы, возвратиться в себя самого... Существенно не только понимание зависимости единичного от целого, но и то, что каждый момент сам по себе, независимо от целого, является целым. Это и есть углубление в предмет»³. Подведение единичного под всеобщее (категорию) — лишь только начало пути, самый абстрактный момент в познании. Тут устанавливается связь с целым, которая носит еще абстрактный характер. И если на этом остановиться, как это и происходит в рассудке, то само единичное еще не понято в своей особенности, да и всеобщее не обособлено, не переходит к особенному. Уразумение того, что каждый момент есть целое, а не просто элемент некой механической структуры, требует дальнейшего углубления в предмет и прослеживания необходимых взаимосвязей «момента», раскрытия его самоопределения, — что, в свою очередь, и позволяет понять предмет как обосновывающий самого себя, свою всеобщность и свое единство.

Если рассудок только подводит предмет под всеобщее, то для воспроизведения конкретной сущности предмета необходимо **движение** категорий, совпадающее с самодвижением содержания предмета. Рассудок же просто переходит от одного определения к другому, а затем пытается привести их в какую-то связь, которая им не обосновывается, а просто привносится в предмет. Повидимому, Маркс имел в виду именно такую особенность рассудочного мышления: «Грубость и отсутствие понимания в том и заключается, что органически между собой связанные явления ставятся в случайные взаимоотношения и в чисто рассудочную связь»⁴.

Разумное мышление осуществляет подвижность, процессионность определений предмета и, притом, таким образом, что в конечном счете они выступают не его определениями, а определениями самого предмета, раскрывающего себя как целостность, как сохраняющее себя единство, как развитие, само-развитие.

«Рассудок выделяет лишь конечные определения: последние лишены в себе устойчивости, шатки и возведенное на них здание

разрушается. Разум всегда стремится к тому, чтобы найти бесконечное определение»¹. — Мышление есть форма бесконечности, хотя и выступает способностью конечного существа. Однако человек не есть часть природы наряду с прочими частями, но суть всеобщее самой субстанции, универсальная сила ее.

«Конечным называется то..., что имеет конец, то, что есть, но перестает быть, где оно соприкасается со своим другим, и, следовательно, ограничено последним»². В виде внешнего предмета мышление имеет границу, ибо предмет не есть мышление, — и одновременно не имеет ее, поскольку мышление идеально проникает в предмет, осваивает, делает своим его содержание, движется в нем. С другой стороны, мышление как идеальная деятельность, деятельность по перестройке схем реальной чувственно-практической деятельности, имеет своей границей практику как чувственное преобразование предметов. В переходе мышления в практику (опредмечивание идеальных образов) обнаруживается его, мышления, граница, ограниченность. Соприкасаясь со «своим другим», с практикой, мышление перестает быть собой и одновременно — остается собой. А точнее — **становится собой**, развиваясь как человеческая способность осуществлять деятельность по определениям субстанции, а не по собственному произволу. И это «становление собой» как имманентное полагание своей границы и прехождение ее образует природу мышления как такой «реальности», которая черпает свою сущность из «иного», живет «иным», — но как самим собой.

Не следует представлять связь мышления и практики по такому типу: практика — мышление — практика; это — весьма абстрактная схема. Практика продолжается в мышлении (в форме идеального), однако в то же время она ни на мгновение не прекращается как собственно практика. Само «насыщение» мышления практикой (ее объективным содержанием) совершается не только в актах распредмечивания практики и ее результатов, но и в обратном процессе — в процессе опредмечивания мышления и его «снятия» как только деятельности в идеальном плане и с идеальным планом, в его переходе в непосредственный жизненный процесс. «Насыщение» мышления практикой одновременно выступает как «насыщение» практики мышлением; этот процесс является развитием единой сущности. Практика и мышление взаимно посредуют друг друга, одно невозможно без другого. Но их связь не есть простая временная последовательность (сперва одно, а затем другое). Мышление соотносится с практической деятельностью не только вовне себя, но и в самом себе, со-держит ее как

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.—Т. 2.—С. 21.

² См.: Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.—Т. 1.—С. 392.

³ Гегель Г.-В. Ф. Работы разных лет.—Т. 2.—С. 543—544.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.—Т. 46.—Ч. 1.—С. 24.

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.—Т. 1.—С. 149.

² Там же.—С. 135.

другое в себе (ведь форма мышления есть обобщенная форма общественно-практических отношений). Будучи ограничено практикой, мышление как нечто конечное и ограниченное соотносится в то же время с ней (практикой) как со своим бесконечным, как со своей собственной бесконечностью. Когда же нечто как конечное в самом себе содержит свое другое и относится к нему как к своей собственной бесконечности, как к отрицанию своей данности, определенности, то оно тем самым обнаруживает свою истинно бесконечную природу.

То же самое — и на стороне практики, которая в своем полном объеме включает в себя мышление как иное себя самой, и, будучи каждый данный момент исторически ограничена, именно своей опосредованностью мышлением преодолевает эту ограниченность, поскольку мышление всегда превосходит текущую практику. Тем самым и практика реализует свою бесконечность.

Итак, истинная бесконечность на стороне мышления обнаруживает себя как универсальность действительной практики, а на стороне практики — как бесконечность возможного освоения действительности, бесконечного углубления в реальность. Это двойное посредующее движение, понятое как саморазличение единой сущности и различение самого различения, доводящее до тождества стремящиеся к обособлению противоположности в новом синтезе, — в развитии совокупность человеческой жизнедеятельности реализует целостность, конкретную всеобщность человеческой сущности, ее внутреннюю завершенность. Причем — не только «вообще», применительно к роду человеческому в силу его особого места в универсуме, но и в каждом моменте реализованной целостности человеческой жизни.

Разумное мышление имеет конечно-бесконечную природу: оно есть такое конечное (определенное), которое имманентно преодолевает свою конечность. Аналогом такого мышления может быть сама жизнь, живой процесс саморазвития, не имеющий предела в себе, поскольку «непреходящий характер полагается как то, чем он только и может быть: как такое преходящее, которое снимает свой преходящий характер, — как процесс, как жизнь»¹. Способность разума воспроизводить конкретно-всеобщую сущность своего предмета как раз и связана с постижением бесконечности, поскольку предмет, понятый разумно, в самом себе содержит бесконечную взаимосвязь со всем другим. «Бесконечное определение» — уже есть противоречие. Каждое свое движение разум как бы «подключает» к бесконечному процессу саморазвития субстанции; каждое мгновение разумно осуществляемого процесса есть не просто еще один эмпирический шаг во времени и прост-

ранстве, но — оно реализует связь времен, всеединство пространства, и тем самым каждый момент движения разума в себе бесконечен и внутренне завершен. Разум находит такое определение, которое позволяет переходить к другим определениям по логике самого предмета, а не соединять их внешней связью при помощи слова «также», как это получается в мышлении рассудочном.

Рассудочное мышление, по Гегелю, есть «смирение мышления, превращение конечного в безусловное прочное и абсолютное». Рассудок движется в конечных определениях и застревает на конечности. Понятно, — для того, чтобы мыслить предмет, имеющий вполне определенную, особенную сущность, необходимы первоначальные определения, которые сперва и не могут не выступать как конечные. Но сущность (= истина) конечного состоит не в том, что оно **есть** как вещь, а в переходе, в превращении, в становлении бесконечным. Рассудочные же определения не схватывают такого перехода, они конечны в себе.

Конечность определений мышления можно рассматривать двояко: конечность может состоять в том, что определения мышления только субъективны и всегда имеют противоположность в объективном. Такой момент присутствует в рассудке, поскольку ему характерно «внесение внешних определений»¹. Конечность может состоять и в том, что определения мышления конечны по своему содержанию, бедны и абстрактны, объединены внешней связью; это — несомненно присуще рассудочному мышлению. В силу этого рассудочное мышление несвободно, ибо определяется своим предметом не целостно, всесторонне, а частично.

Освоение действительности в рассудочной форме достаточно противоречиво. Мы накладываем на мир нашу собственную «мерку», выраженную в категориальности, однако в пространстве рассудочной формы предметность испаряется до тощих абстракций и воспринимается нами как сугубо объективная. На уровне рассудка (рассуждения) мы мыслим категории как характеристики объектов, а не как свои определения. Будучи активными формами нашего мышления, здесь, на уровне рассудка, категории еще не освоены нами, не распределены в своей содержательности. В сфере рассудка мы еще не знаем (не ощущаем, не переживаем) своей собственной меры, и хотя мы ее реально накладываем на предмет, нам кажется, что предмет таков сам по себе. — Он действительно «таков», но в то же время — и «не таков». Беда в том, что мы не идем дальше. В рассудке мы ориентированы на сугубо **объектную сторону** предметности, абстрагируясь от собственной активности, не ведая ни сущности, ни меры последней.

¹ Гегель Г.-В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Соч.: В 14-ти т. — Т. XI.-С. 413.

Такой, рассудочный, способ употребления категорий присущ эмпирической ступени познания, где происходит, по словам В. С. Швырева, «применение мышления», а не «развитие» его.

Разум, как антипод рассудка, «стремится знать истину, найти как понятие то, что для мнения и воспринимания (истину которых составляет рассудок.— В. В.) есть вещь, т. е. обладать в вешности только сознанием себя самого. Разум теперь проявляет общий **интерес** к миру потому, что он есть достоверность того, что наличествует в мире, или что наличность разумна. Он ищет свое «иное», зная, что обладает в нем не чем иным, как самим собой, он ищет только свою собственную бесконечность»¹.

Разумеется, эту великолепную мысль Гегеля можно отнести на счет его неизбывного идеализма и «панлогизма»,— было бы желание. Мне же представляется, что Гегель здесь абсолютно прав. Более того смысл этой фразы раскрывается глубже, если сам разум взять не только в его познавательной «иностаии», не просто как разум познающий, теоретический, но как универсальную силу человека, вернее — как средоточие всех сущностных сил человека. В таком качестве разум действительно обнаруживает свою причастность миру, да и сам мир раскрывается как **мир человека**. В разумной форме отношения человек обнаруживает свою интимно-смысловую «вписанность» в мир, но и мир предстает как собственная бесконечность человека, а не как чуждая и внешняя человеку реальность, которая идет «своим путем», а человек — «своим»...

Важно понять, что это — не два мышления (теоретическое и, скажем, «ценностное»), а единое мышление (разум), которое в Новое время оказалось расщепленным на свои, как сказал бы В. С. Библер, «плоскостные проекции».

Человек удваивает себя не только интеллектуально, «как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире»². От того, что «форма **выносятся во вне**, она не становится для него (для сознания.— В. В.) чем-то другим, нежели оно само, ибо именно форма есть чистое-для-себя-бытие, которое становится тут для него истиной»³.— Выносимая во вне форма, становящаяся для человека истиной и чистым-для-себя-бытием», есть не что иное, как «форма общения» как специфически человеческий способ организации жизнедеятельности. Ее «вынесение во вне», ее своего рода «внеаходимость» (М. М. Бахтин) означает, что она может становиться предметом

¹ Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа.—С. 129—130.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— Т. 42.— С. 94.

³ Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа.— С. 106.

понимания и о-своения, изменения, что и выступает процессом углубления и освоения человеком своей собственной сущности.

Освоение, мира в **форме разума** характеризуется тем, что здесь мы сознательно обращаемся со своей собственной формой (категориальностью), осваиваем свою собственную меру и сущность (и всегда готовы к содержательному преобразованию самой этой меры),— и тем самым мы осваиваем мир в его имманентных определениях; здесь наличествует такая всеобщность, которая не есть «абстракт, присущий отдельному индивиду» (Маркс), но — такое пространство всеобщего, где каждая отдельность и особенность неустанно выказывает свою собственную сущность. Разум — «та универсальная независимость мысли, которая, относится ко **всякой вещи** так, как того требует **сущность самой вещи**»¹.

Рассудочная форма мышления в своих первоначальных определениях достаточно «разумна». Однако в рассудке суверенность, «универсальная независимость мысли» выступает превращение, как абстрактная деятельность, формально удерживающая на одной стороне общность, а на другой — субъективно положенную дискрцию.

Предмет, помещенный в пространство рассудочной формы, получает возможность выказывать свою сущность вещным «языком» как нечто объектное, принципиально внеположное субъекту. Специфичность именно рассудочного постижения — наложение на предметы человеческой формы без ее содержательного освоения,— использование этой формы. Отсюда и возникает представление, будто мир, как он постигнут в формах рассудка, и есть действительный мир,— т. е. таким образом он и исчерпывается целиком.— Гнойник подобной иллюзии рассудка хорошо вскрыл Кант.

Помещая предметность в пространство своей формы, **разум** одновременно осваивает собственную форму и меру (разум есть единство сознания и самосознания), и, тем самым, категориальность в своем движении и развертывании подчиняется логике предметного содержания. Разумное мышление соответствует теоретическому мышлению, поскольку здесь с целью воспроизведения действительности не просто как наличности, но в ее взаимосвязи и самообосновании,— субъект вынужден активно перестраивать свои формы, образы, способы воспроизведения действительности. Разумно-диалектическое мышление «имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий»², тогда как рассудок просто пользуется невесть откуда взявшимися понятиями, считая последние простой генерализацией данных чувств.— Я ни в коей

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.- ■Т. 1.— С. 7

² Там же.— Т. 20.— С. 538.

мере не утверждаю, что только диалектико-материалистическая рефлексия соответствует разуму как таковому: она является одним из образов разума. Но то, что разум теснейшим образом связан с диалектикой, со «всеединством», с умением сочетать противоположности,— это факт, в пользу которого свидетельствует весь опыт западноевропейской философии.

Предметность в «поле» разума ведет себя иначе, нежели в пространстве рассудочной формы: реши, не теряя ни грана своей объективности, как бы светятся человеку человеческим ликом, и выступают уже не просто как вещи, а как «предметно развернутое богатство человеческих сущностных сил». Эту особенность разума Гегель характеризует следующим образом: то, что мы «постигаем посредством разума, представляет собой 1) содержание, которое не только состоит из наших чистых представлений или мыслей, созданных нами для себя, но и заключает существующую для себя сущность предметов и обладает объективной реальностью; 2) созерцание, которое не является чуждым для Я, данным ему, но проникнуто последним, усвоено им, тем самым столь же и произведено»¹.

Парадоксально, но факт: в «поле» рассудочной формы мы накладываем на мир нашу субъективность, а предметы, тем не менее, представляются как объектно-вещные образования. В «поле» же разума мы стремимся всецело обусловить свою форму объективным содержанием, развертыванием сущности,— и мир выступает как такое бытие, которое не трансцендентно человеческой субъективности...

Возможно, самое время появиться на сцене еще одному «персонажу», таинственное незримое присутствие которого как дух постоянно ощущалось, но не было явлено. Имя его — «воображение» (интуиция, интеллектуальное созерцание). Без него взаимоотношение рассудка и разума рискует так и остаться соотношением рассудка и... рассудка под маской «разума».

О черк четвертый

РАССУДОК. РАЗУМ. ВООБРАЖЕНИЕ

...Какая бы опасность не грозила уму, она исходит от логики, а не от воображения.

Г.-К. Честертон

КАЗАЛОСЬ БЫ, нет ничего более далекого друг от друга и столь разнородного, как воображение и мышление. Нескованный, свободный полет воображения с его непредсказуемостью, причудливостью, самозаконностью, непринужденная игра образов, порождающих друг друга вопреки какой-либо заранее установленной логике,— и мышление, выстраивающее цепочки терминов-понятий в соответствии со строгими правилами построения высказываний,— мышление, стремящееся не придумывать, а понимать, не воспарять, а соответствовать тому, что есть на самом деле.— Правда, мы ощущаем, что эти две способности каким-то образом связаны друг с другом; человек, начисто лишенный воображения, просто невыносим в общении, равно как и тот, кто не желает или не умеет мыслить хотя бы в элементарных ситуациях. По крайней мере, внешнюю сопряженность мышления и воображения признает даже обыкновенный здравый смысл. Что же касается их внутренней взаимосвязи, то это — задача философской рефлексии.

Аристотель полагал, что «без воображения невозможно никакое составление суждений»¹. Благодаря воображению возникает образ, и потому мы различаем, находим истину или заблуждаемся. С точки зрения Плуларха Афинского, «ум действует при помощи фантазии», а Прокл называл фантазию «формообразующим мышлением»². Можно прислушаться к мудрым, как всегда, словам Гете: «В качестве главных сил нашей способности представления приводятся чувственность, рассудок и разум. Фантазия же забывается, благодаря чему получается неисправимый пробел. Фантазия — четвертая главная сила нашего духовного общества. Она дополняет чувственность в форме памяти, она доставляет рассуд-

Гегель Г.-В. Ф. Работы разных лет.— Т. 2.— С. 90.

¹ Аристотель. О душе // Соч.: В 4-х т.—Т. 1.—С. 430.

² См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века.— Кн. II — М., 1988.— С. 6, 262.

ку миросозерцание в форме опыта, она оформляет или находит образцы для идей разума и тем самым оживотворяет человеческое единство в его целом, которому без нее пришлось бы погрузиться в жалкое ничтожество»¹.

По Канту, воображение как бы «вмонтировано» в сам механизм восприятия; оно способно а priori определять чувственность. «Фигурный синтез», «трансцендентальная схема» — то, что позволяет конструировать образы, и именно продуктивное воображение выполняет эту удивительную работу, посредуя чувственность и рассудок; причем об истоках этой способности Кант ничего определенного сказать не может: «Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли удастся когда-либо угадать у природы и раскрыть»². — Но без способности воображения рассудок и шагу ступить не может. Как **спонтанную** деятельность Кант именуется воображение **продуктивной** способностью и тем самым отличает от репродуктивной способности воображения. У нас, у людей, считает Кант, сам рассудок не есть способностью созерцания и, даже если созерцания были бы даны в чувственности, рассудок не способен принимать их в себя, чтобы связать многообразное содержание его собственного созерцания. Поэтому «синтез рассудка», рассматриваемый сам по себе, есть не что иное, как единство действия, осознаваемое рассудком как таковое, также и без чувственности, но способное внутренне определять чувственность в отношении многообразного, которое может быть дано ему сообразно форме ее созерцания. Следовательно, «рассудок под названием **трансцендентального синтеза воображения**, производит на **пассивный** субъект, **способностью** которого он является, такое действие, о котором мы имеет полное основание утверждать, что оно влияет на внутреннее чувство»³. Иными словами, не находя во внутреннем чувстве связи многообразного, рассудок создает ее, воздействуя на внутреннее чувство. Но возмужествует «под именем» синтеза воображения. То есть, сам по себе он пуст. По этому поводу, анализируя концепцию Канта, Ю. М. Бородай замечает: «Может быть, «рассудок» это всего лишь псевдоним, а настоящая, «девичья», так сказать, фамилия его —

¹ Гете И. В. Избранные философские произведения. — М., 1964. — С. 220. — В советской философии воображение неоднократно становилось предметом исследования. См., например, работы Э. В. Ильенкова, Ю. М. Бородай, Л. С. Коршунова, Б. И. Пружинина, С. П. Батраковой, Э. Я. Баталова, А. В. Брушлинского, Я. Э. Голосовкера, В. Г. Злотникова, Ц. П. Короленко, Г. В. Фролова, В. В. Лимонченко, Е. А. Лустиной, А. В. Петровского, И. М. Розга, А. И. Розова, В. А. Роменца, А. В. Суворова, Б. Н. Зальцмана, А. В. Бакушинского и др.

² Кант И. Критика чистого разума, — С. 223.

³ Там же. — С. 206.

способность воображения?» ! — Вспомним идею Фихте: рассудок лишь закрепляет и хранит то, что добыто деятельностью продуктивного воображения.

Но как же различить, отграничить, — где мышление, а где воображение? — И тут обнаруживается, что такого жесткого (по всем правилам рассудка) отграничения сделать невозможно. Как бы существуя наряду с иными способностями души (чувственностью, рассудком, разумом), воображение не имеет своего точно отмеренного «места», — оно воистину вездесуще, посредуя чувственное и рациональное, теоретическое и практическое. Фридрих Шлегель называет воображение «дыханием души», благодаря которому попеременно вдыхается и выдыхается бесконечная полнота мира². — Таким образом, воображение не извне присоединяется к мышлению, рассудку или разуму, а «работает» как бы «изнутри».

Достаточно известна точка зрения: рассудок — дискурсивен, а разум — интуитивен. Отсюда и возникает формула: рассудок плюс интуиция есть разум. — Здесь не так все просто, как представляется. То, что сам рассудок в «механизме» своей работы теснейшим образом связан с продуктивным воображением, мы уже отмечали, — этот момент детально исследован Кантом и Фихте. Кстати, вспомним некоторые парадоксальные для Канта идеи «Критики способности суждения», где Кант предполагает существование некоего сверхчеловеческого, «не нашего» рассудка, который мог бы всеобщее схватывать в единстве с особенным, — такой рассудок Кант называет «интуитивным».

Без проблемы «интуиции» нам здесь не обойтись³. Однако замечу, что под интуицией в данном тексте понимается не что иное, как продуктивное воображение. Во всех таинственных случаях интуитивного прозрения, «схватывания» и проч. — срабатывает ■ способность продуктивного воображения как таковая. Представление интуиции как своего рода «сокращенного силлогизма», сжатой дискурсии и проч. являются сугубо рассудочной aberrацией: свой собственный способ, «механизм» осуществления активности рассудок беспрепятственно переносит и на непонятные ему образы действия, ведь для рассудка «понять» — значит объяснить по

¹ Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. — М., 1966. — С. 61.

² См.: Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. — Т. II. — С. 163.

³ Проблеме интуиции посвящены известные работы А. Бергсона, Э. Гуссерля, А. Шопенгауэра, Н. О. Лосского, IX А. Флоренского, И. А. Ильина, Г. Г. Шпёта, Б. В. Яковенко; из западных ученых упомянем Марио Бунге и Луи де Бройля. В советской философии эта проблема также имеет солидную библиографию: см. работы В. Ф. Асмуса, В. С. Библера, К. А. Свасьяна, М. А. Кисселя, Л. Т. Левчук, А. С. Канарского, П. В. Копнина, В. А. Лекторского, С. Б. Крымского и пр.

аналогии с собственным механизмом,— как будто он понятен самому рассудку!

Как известно, Кант отрицал возможность интеллектуальной интуиции (интеллектуального созерцания) на том основании, что при предположении такой способности мы бы имели знание о вещах самих по себе, что дало бы нам возможность законодательствовать относительно собственного существования. Но поскольку мы можем законодательствовать относительно лишь собственного опыта, то интеллектуальное созерцание невозможно.— Для Фихте и Шеллинга интеллектуальное созерцание является стихией собственно философии.

Фихте рассматривает интеллектуальное созерцание как «возвращающееся на самого себя действие»¹, соединяющее чувственный и умопостигаемый мир; первый противостоит мне, второй возникает через мое действие. Для Шеллинга интеллектуальное созерцание производит свой объект (и тем отличается от чувственного созерцания); суть его — в «способности производить и одновременно созерцать определенные действия духа»². В таком смысле интеллектуальное созерцание выступает органом трансцендентального мышления, субстратом философствования; оно занимает в трансцендентальном мышлении место объективного мира и служит основой полету умозрения. То, что интеллектуальное созерцание понимается Шеллингом как деятельность продуктивного воображения, нет никаких сомнений: кантовская «трансцендентальная сила воображения», его чистый синтез апперцепции «включает в себя действительность интеллектуального созерцания»³. Под объективацией интеллектуального созерцания Шеллинг понимает искусство.

Поскольку объективный мир есть лишь являющий себя ограниченным мир интеллектуальный (Шеллинг), то обращение философского взгляда на природу суть рефлексия бессознательной деятельности абсолютного **субъект-объекта**. Следовательно, в акте интеллектуальной интуиции я приобщаюсь к мощи абсолюта, я действую так, как если бы это сам «субъект-объект» созерцал продуцированное им.— Согласимся, что само **переживание** подобной рефлексии (которая разительно отличается от плоской дискурсии рассудка, «перебегания» от одного к другому) —глубоко **метафизично**, и именно в хайдеггеровском смысле: в сам акт такого созерцания **вовлечен** созерцающий⁴. Шеллинг неустанно под-

черкивает эстетическую природу интеллектуальной интуиции,— что как раз и делает возможным подобное вовлечение.

Собственно, для Фихте и Шеллинга деятельность **разума** как раз и связана с интеллектуальным созерцанием. Рассудок не может мыслить соединение противоположностей. Да, говорит Фихте, мыслить их мы не можем, не впадая в противоречие, но мы способны **вообразить** их совпадение. Вспомним,— у Шеллинга воображение есть «парение» между конечностью и бесконечностью и тем самым производит идеи, идеи разума, да и сам разум есть **«воображение на службе свободы»**.

Гегель же создает **логику мышления** совпадения противоположностей: такое совпадение можно не только «вообразить», «интуитивно схватывать»,— но можно и даже нужно **мыслить**, и мыслить в понятии. Отсюда — то острейшее непонимание, которое возникло между Гегелем и Шеллингом¹. Последний недоумевал, зачем его старый друг противопоставляет интуицию понятию. Гегель же, имея в виду неуемных последователей Шеллинга, но косвенно метя и в самого Шеллинга, едко иронизировал в *Предисловии к «Феноменологии духа*: не на понятие, а на экстаз, не на холодное развертывание необходимости дела, а на бурное вдохновение должна-де опираться субстанция, чтобы все шире раскрывать своё богатство. «Абсолютное полагается-де не постигать в понятии, а чувствовать или созерцать; не понятие его, а чувство его и интуиции должны-де взять слово и высказаться»².

Однако дело-то все заключается в том, что сам Гегель ни в коей мере не отвергал ни интуиции, ни интеллектуального созерцания, ни воображения и —Отнюдь не противопоставлял их понятию. Он просто «упаковал» их **вовнутрь понятия**. И тем самым разработал логику диалектического разума.— С другой стороны, без усилий интеллектуального созерцания философии Гегеля не понять,— она останется тогда маловразумительным противоестественным сочетанием слов-троюизмов.

Выдающимся **интуитивистом** назвал Гегеля И. А. Ильин, и был прав. Только отличие Гегеля от всех последующих поборников «философии интуиции» в том, что он разрабатывает опыт систематического погружения в предмет через последовательное снятие рассудочных определений.—Гегелевский принцип тождества мышления и бытия вызывал огромное раздражение у многих его критиков. Диалектико-материалистическую интерпретацию этому принципу дает Э. В. Ильенков в ряде блестящих работ, которые в свое время вызвали резкое неприятие ортодоксов от идеологии и позитивистски настроенных исследователей.

¹ См. выше с. 70.

² Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа,- -С. 4.

¹ Фихте И. Г. Избранные сочинения.—Т. 1.— С. 503.

² Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма,— С. 258.

³ Шеллинг Ф. В. И. О конструкции в философии.— Т. 2.— С. 7.

⁴ См.: Босенко А. В. Третий образ // Филос. и социол. мысль.— 1993.— № 7—8.— С. 59—74.

Однако в гегелевском тождестве мышления и бытия есть еще один момент, принципиально важный для понимания специфики именно **разумного** мышления.

Рассудочная мысль извне противостоит своему предмету, тут субъект оторван от объекта и вступает с ним в некоторое лишь внешнее объединение. «Обычная **рассудочная мысль** — образует «раз»; предмет ее образует «два». Мышление рассудка есть схождение, сопоставление, соприкосновение Двух сторон; этот двойственный состав сохраняется на всем протяжении мыслительного процесса, который и заканчивается равнодушной, беспечальной разлукой»¹. В своем схематизме рассудок не обходится и без созерцания, хотя здесь не столько со-зерцание, сколько «наглядность» представления, сконструированная по образу вещи-объекта. Критерием в рассудочном мышлении выступает непротиворечивость схемы, с одной стороны, и возможность представить, поставить пред собой в виде наглядной ситуации, «примера» постигаемый объект.

В спекулятивном мышлении все совершается по-другому: спекулятивная мысль «пропитана работой воображения» (И. А. Ильин). Мысль сливается с созерцанием, но не перестает быть мыслью; созерцание пропитывает собой мысль, но не теряет своих «даров». Тогда мысль приобретает силу созерцания, а созерцание отдается всецело делу мысли. Созерцание и мысль не противостоят здесь друг другу, как в рассудочном, отвлеченном мышлении, а своим соединением, **сращением**, своей конкретностью и образуют спекулятивное мышление (разум как таковой) как умение мыслить (! созерцать) конкретное и мыслить (! созерцать) **конкретно, т. е. сращение** со своим предметом. Спекулятивная мысль буквально **врастает в свой предмет**, — в то время как рассудок суетливо-дискурсивно хлопочет вокруг да около предмета-объекта. Или же, — спекулятивная мысль позволяет предмету прорасти в самое себя, свободно и незамутненно, — прорасти в душу субъекта и обрести там свое выполнение и завершение, — тогда как рассудок, предсципуруя, стремится присоединить к себе предикаты объекта; он обрастает этими «признаками», внутри себя оставаясь неподвижным.

• _ . Таким образом, тождество мышления и бытия в спекулятивном мышлении реализуется - посредством реально осуществляемого тождества субъекта и объекта, их ^влаи.мртфоникновения; С эмпирически-психологической стороны, это .-слияние единичного человеческого .сознания, с. мыслимым содержанием. А в метафизически-онтологическом плане — метафизическая обращенность объектив*

¹ Ильин И. А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и -и" человека.*—Т. 1,—С. 42.

ного духа на самое себя, самооткровение глубин реальности самим себе через погружение познающей души субъекта а мыслимое содержание. Без второго «плана» первое соединение становится проблематичным и всегда рискует остаться всего лишь иллюзией индивидуального сознания, принимающего свои представления за действительный мир. Однако без «первого» «второе» еще более проблематизируется: если мы в **собственном** опыте не имеем мыслящего ощущения (или переживаемого мышления) вхождения содержания реальности в глубины нашего существа, если внешние предметы, любое обстояние — лишь извне касаются нас, будучи все время как бы за стеклом сознания,— то любые предположения о какой-либо глубине реальности, имеющей метафизический смысл, для нас крайне недостоверны. Никакими доказательствами «от рассудка» обосновать этого нельзя, если отсутствует опыт.

«Насыщенная силою воображения, мысль уже не просто фиксирует и комбинирует свои понятия, шлифуя их поверхности и совершенствуя их расположение. Нет, она живет в них, живет ими, проникаясь ими и проникая в них. Созерцание передает себя предмету, отдается ему, пребывает в нем. Оно углубляется в него настолько, что предмет становится для него как свой; мало того, оно забывает о себе и теряет себя в этом «бессознательном» вдумывании, вмысливании в сущность понятия. Душа должна как бы затаить дыхание и предоставить предмету господствовать в себе, управлять собою, двигать себя по его собственным внутренним законам, отнюдь не вмешиваясь, не внося ничего произвольного от себя и не нарушая самостоятельность предмета»¹. Тождество субъекта и объекта, сознания и предмета есть слияние мышления и смысла. Но более того: соединение мышления и созерцания означает слияние **смысла** и **образа**. Смысл теряет в спекулятивном мышлении свою без-образность и становится образным. Поэтому философия в спекулятивном мышлении воочию видит свои предметы. Но это не есть «наглядность» рассудка-представления, — в спекулятивном мышлении мы имеем дело с «ненаглядной наглядностью», с «ненаглядным» со-зерцанием. Здесь неминуема эстетизация мысли, и Гегель, хотя и отталкивался от Шеллинга, стремясь противопоставить силу мысли, эстетической интуиции, — все-таки вводит в самое **понятие** эстетическое созерцание; да и по-другому, наверно, Гегель поступить не мог, — вспомним *«Первую программу системы немецкого идеализма»*: высший акт разума есть акт эстетический.

Образность внутри спекулятивной мысли — специфична: это мысле-образы, или — «смыслообразы» (Я. Э. Голосовкер). «По-

¹ Ильин И. А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.*— Т. 1.— С. 43.

нятие» у Гегеля — ничего общего не имеет с привычными понятиями формальной логики; спекулятивное понятие является образным смыслом, т. е. таким смыслом, «который сросся с воображаемым, может быть, «типичным» реальным обликом, соответствующим содержанию этого смысла и носящим в повседневном обиходе его имя. Однако, эти воображаемые образы или облики могут оставаться вне проявления и закрепления, в некоторой общности и неопределенности, не теряя своего образно-реального характера и находясь в строгом соответствии с существенными чертами одноименного смыслового содержания»¹. Никакое понятие в обычном смысле слова не даст понимания того, как это одно может быть иным, как единое может одновременно содержать в себе многое, как субстанция может быть одновременно субъектом, как отдельное может быть одновременно общим. Чтобы **понять** сие, необходимо его по-нять, по-ять не какой-то частью своего существа, а целостно собой, «зачерпнуть» не отвлеченным рассудком, а воображением. То есть — вообразить себя «одним» и сразу же «иным», — ведь именно воображение своей удивительной пластикой расплавляет окаменелость обычных, «твердых» представлений. Недаром Гегель говорит, что для углубленного понимания того, что скрывается за обычной завесой «мнения» и «воспринимания» (т. е. собственно рассудка), необходимо зайти за эту завесу, как для того, чтобы лучше было видно, так и для того, чтобы было на что посмотреть. Спекулятивное мышление не оперируя щиящами, оно вообще не «оперирует» и не «препарирует», у него иной способ движения: движение **в понятие**. Не говорить о понятиях, и даже не говорить в понятиях, — а самому становиться «понятием», жить его жизнью. Но в таком случае верно и обратное: понятие становится мною, вовлекая всего меня в свое хитроумное движение, захватывая собой. И это неправда, что Гегель все свел к понятиям, редуцировал все богатство человеческого существа к сугубо теоретико-познавательному движению, что бы ни говорили о «панлогизме» или «панэпистемизме» Гегеля. — Он не сводит все к понятию, он поступает наоборот: **все — вводит в понятие**, пытаясь понять, уразуметь, «осягнуть» непонятное, непредметное для рассудка и его категорий. Воображение вводится в понятие, но не как подручное средство, а во всей своей полноте; мысль же, двигаясь в линии смыслов, со своей стороны, несколько обуздывает преизбыточность, свойственную воображению, зато последнее расплавляет неподвижные схемы мысли.

Присутствие воображения в спекулятивном мышлении придает последнему личностную выразительность и характер человечески-чувственного состояния. «От бесплодной мечтательности и рассу-

¹ Там же. — С. 59.

дочного мудрствования воображение отличается тем, что в нем не только предмет возведен «во образ» и не только сам субъект возводит себя «во образ», но он, субъект, **присутствует** в этом образе, — присутствует всем своим существом. Воображение насыщено миром, но и воображаемое насыщено субъектом»¹. Если изъять из спекулятивного мышления эту чувственную насыщенность, лишить его умственной созерцательности, воображения, — то останется — простой рассудок, беспомощно скользящий по диалектико-образным схемам, «принципам», стремящийся от них избавиться как от чего-то иррационального и войти в привычное русло формально-логических правил. **Диалектическая логика** есть совсем иная логика, — не потому, что она подчиняется иным законам, нежели логика школьная, а потому что она по-иному — **логика**. Она не берется в «форме объекта», ее нельзя изложить как систему «тождественно-истинных высказываний», как схему, куда можно **подставлять** любые содержания. Она не существует в виде логики в привычном смысле, — даже как система категорий. Точно так же, как нет ничего общего между гегелевским понятием и понятием как предметом забот формальной логики, так же и нет ничего общего между **логической природой** двух логик. Обычная логика, как говорит С. Н. Мареев, — лишь формально логика, а на самом деле — «углубленная в себя грамматика» (А. Тренделенбург). К Логосу как таковому непосредственное отношение имеет диалектика. Это не значит, что обычная логика и ее носитель — рассудок — не имеют реального предметного содержания (но об этом — после).

Характерно, что, например, М. В. Попович в рецензии на книгу Н. С. Автономовой «*Рассудок, разум, рациональность*» бросает автору легкий упрек: «Апелляция к разуму невольно влечет ссылки на некую необычную логику в отличие от обычной «рассудочной», которая при всех ее недостатках имеет то преимущество, что она существует»². Под «необычной» и несуществующей логикой автор рецензии недвусмысленно имеет логику диалектическую. — Она действительно не существует — как вещь, объект познания, которым можно «воспользоваться», ее нельзя вписать в учебники — пусть самые «диалектические». Любые попытки строгого и последовательного, по всем правилам научности изложения «диалектической логики», ведут к парадоксу — схемы остаются, а сам дух диалектики — мгновенно улечивается, — «в руках остаются одни очертания бегства».

¹ Лимонченко В. В. Продуктивное воображение: Философско-педагогический аспект проблемы: Дис. ... канд. филос. наук. — К., 1992. — С. 60.

² Попович М. В. Рец. на кн.: Автономова Ч. С. Рассудок, разум, рациональность. — М.: Наука, 1988. — 286 с. // Вопр. филос.—1989.—№ 6.—С. 171.

В мои задачи не входит рассмотрение набившего всем оскоми-ну вопроса о соотношении «двух логик». Ясно одно: диалектиче-ская логика реально может существовать как диалектическая (она же эстетическая и нравственная) культура мышления субъекта как живое достояние человеческой субъективности. Попробуйте изложить «научным способом» схематику работы продуктивного воображения,— что получится? Разумеется, в психологии изучаются приемы, способы творческой фантазии, проводятся экспериментальные исследования, весьма полезные, и проч. Но это лишь — аспекты проявления деятельности продуктивного воображения в ином, «инобытии», сама же суть его, его «плоть» не поддается фиксации в жестких схемах, ибо воображение переплавляет любую схему, живет образом и живет в образе, оно беспокойно, «протейно» (С. Кьеркегор), и, присутствуя почти в каждом моменте человеческого бытия, таинственным образом причастно самой цельности бытия человека.

Конечно, приверженцы одной, «реально существующей», логики ни в коей мере не станут отрицать наличие в творческом процессе интуиции, индивидуальной неповторимости, фантазии и т. п. Рассудок вместе с перечисленными аксессуарами и будет тогда называться «разумом». — И все же продуктивное воображение имеет свою логику, но не в смысле «ratio», а в смысле Логоса. Гегель назвал бы это логикой «развертывания самой сути дела». Диалектическая логика и есть логика воображения. Отделить одно от другого — и мы получим рассудок плюс нелогичность фантазии и интуиции. Но просто «соединить» рассудок и интуицию с фантазией — ничего не выйдет, от этого совокупления ничего не родится, да им и не стоит во грех впадать, ибо в обычном мышлении (и в науке, и в «здравом рассудке») интуиция и воображение незримо сопутствуют рассудку, без них бы он не только и шагу не сделал, но и на собственных ногах бы не устоял.

Разум не есть простое соединение дискурсивного рассудка с внелогичной интуицией. Разум есть совершенно иной ракурс взгляда на мир, иной способ отношения к миру. Тут никакие спасительные ссылки на интуицию или фантазию не помогут. Для Гегеля спекулятивное мышление (как органический синтез мысли и созерцания, а не рассудка и созерцания) пластично входит в содержание предмета, живя в его «понятии», вос-соединяясь с объективным духом, «прячущемся» в предметном содержании.— Вспомним: Гегель вовнутрь Логики помещает «метафизику», онтологию,— как в смысле их категорий, так и в плане возможности постижения Абсолюта (то, над чем мушкетерно размышляли средневековые философы, Николай Кузанский, Фихте и Шеллинг). Но о гегелевской логике как логике постижения Абсолюта — впереди особый разговор,— заметим только, что этот момент в' марксист-

ской критике гегелевского идеализма просто отбрасывался, чтобы изъять у Гегеля материал для построения логики «научно-теоретического мышления», впрочем, давшей неплохие результаты в сравнении с позитивистски ориентированной или натуралистиче-ски недоразвитой мыслью.

Итак, диалектическая логика как логика разума есть одновременно логика воображения, как ни покажется кошунственным соединять вместе слова «логика» и «воображение» (конечно, если логику понимать не как «логос», а как «ratio», то и будет странно). В этом пункте я разделяю взгляды Я. Э. Голосовкера и его концепцию «имажинативного абсолюта». «Логика как спонтанный, саморазвивающийся логический процесс мышления есть диалекти-ческое выражение скрытой разумной силы воображения». И да-лее: «Самодвижущаяся логика не движется в умственной пустоте, как паук, развивая из себя паутинную нить для паутинной сети. Логика воображения движется в конкретном мире фактов опыта, как бы всасывая, пчеле подобно, мед их сути, соединяя и оформ-ляя в целое и одновременно нанизывая эти медовые капли на смысловую нить и оплотняя их в единство,— иногда даже в необ-ходимое единство ячеек»¹.

Но не получается ли так, что разум присущ лишь субъекту философствования (да и то не всякому), а в повседневной жизни люди лишены его? — Нет, не получается, поскольку разум в философии не есть вымышленный, сочиненный субъект, а есть способ осознания (самоосознания) человеческого разума как тако-вого, и его «прообраз» существует в душе (уме) каждого челове-ка,— или же его нет вовсе, и тогда вся философская спекуля-ция— сплошной, бред служителей культа собственного разума. Обычное человеческое зрение (чувственный опыт) в своем осно-вании содержит умо-зрение (опыт сверхчувственного); и такая созерцающая мысль образует основу собственно человеческого вос-приятия, созерцания. То «новое», нетелесное зрение, которое дает опыт сверхчувственного, согласно Плотину, присуще всем, но им пользуются немногие» (*Enn. 1,6.27*).

Для понимания характера взаимопроникновения мышления и воображения необходимо обратиться к различению эйдоса и ло-госа, которое проводится в ранних работах А. Ф. Лосева. Эйдос есть зшсллаое...извашце предмета, которое мыслится интуитивно; в логике же оно дано как абстрактное перечисление признаков. Изнутри себя эйдос самоподвижен и самопрозрачен; логос же есть инструмент, которым предмет берется, поэтому логос статичен и не обладает никакой самопрозрачностью, он лишь метод подхода к сущности, он — щипцы, которым берут огонь, но не самый

¹ Голосовкер Я. Э. Логика мифа.—М., 1987.—С. 127, 149.

огонь. Эйдос является как изваяние, как лик и картина смысла; логос являет сущность как принцип и метод проявления эйдоса в «ином». «Эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально; логос — не видится мыслью, но полагается ему; не осязается умом, но сам есть щупальцы, которыми ум пробегает по предмету; не созерцается интеллектуально, а есть лишь заданное, заданность, метод, закон, чистая возможность интеллектуального созерцания»¹.

Эйдос насыщен непрерывными изменениями, сохраняя неизменным и вечным свой идеальный лик и присутствуя целиком в любом моменте своего изменения. Он есть единичность и неизменяемость, смысл и его идеально-оптическая четкость, ясность и чистота, и одновременно — непрерывно-сплошное, абсолютно-непрерывное изменение. И все это «не только не противоречит друг другу в эйдосе, но, наоборот, есть абсолютное требование разума, захотевшего помыслить живой предмет, как он дан в своем оригинальном бытии»².

Если эйдос — сущность предмета, то логос — сущность эйдоса, абстрактное задание. Отдельные смысловые элементы даны в эйдосе не как схема, а как живое целое, и поэтому связь их убедительна. Под логосом в данном соотношении понимается «формально-логический предмет». Логос не есть картина смысла, он лишь метод соединения отдельных моментов картины смысла. Поэтому он и не отражает живых судеб живого предмета в некоей картине. В логосе остается непонятной, немотивированной сама связь элементов, которая только постулируется.

Эйдос в себе самом содержит свое алогическое становление; в нем есть и логическое едино-раздельное множество, и алогически текущее, нерасчленимое становление его как эйдоса, которое есть гилетически-меональная стихия его. Логос есть эйдос, лишенный своей меональной основы, а эйдос есть логос, озаменованный меональной непрерывностью, превращающей его в идеальную картинность.

Таким образом, в «живом и цельном эйдосе» есть три слоя: логический, отвлеченно-смысловой; собственной эйдетический, или идеальная воплощенность логоса в идеально-оптической «картине»; гилетический, момент «иноного», меонального размыва и подвижности, смысловой текучести и жизненности. «Вся эта тройная характеристика эйдоса держится исключительно средним слоем, идеально-оптической картиной, «глядя на» которую мы

¹ Лосев А. Ф. *Философия имени* // Из ранних произведений.— М., 1990.— С. 101. См. также: Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*.— М., 1993.

² Лосев А. Ф. *Философия имени*.— С. 107.

только и можем конструировать как логические, так и гилетические связи. Это — парадигма всяческого знания»¹. Однако — знания, преодолевшего рассудочно-логическую отвлеченность. Рассудок движется лишь в первом «смысле», и хотя в реальности он так или иначе имеет дело и со вторым, и с третьим, но их напрочь игнорирует.— Диалектическая же логика (= логика воображения) удерживает противоречие единства всех трех моментов цельного и живого эйдоса, она есть **эйдетическая логика**, и потому не может быть выражена в простом схематизме категорий. Можно ведь построить схему развертывания категорий в гегелевской «*Науке логики*», — и попытаться «применить» ее к тому или иному материалу. Результат будет плачевным, поскольку мы чисто рассудочно будем содержание «накручивать» на готовую схему, но не видеть его, не жить его имманентной жизнью. Мы будем навязывать ему свой ритм, и тем самым не услышим ритм развертывания и жизни самого предмета.

. Продуктивное воображение дает нам возможность видеть предмет, возвести его «во образ» и удерживать его в этом образе. Когда же мы движемся в содержании предмета, внутри образа по его же определениям, со-образно жизни самого предмета (т. е.— со-ображаем), это и есть мышление. Со-ображать невозможно не воображая: чтобы предмет раскрылся свободно нам и получил свое продолжение, завершение и выполнение в нашей мысли, мы должны преодолевать его объектную внеположность (и нашу привычную установку на рассудочную объектность), т. е. возвести себя в его образ. Ведь именно ситуация воображения радикально снимает субъект-объектную оппозицию, позволяя войти в предмет, присутствовать в нем,— и одновременно — **видеть** его, но не как внеположенную, равнодушную, плотную, плотяную **вещь**, не рассматривать, не «глазеть»,— но **видеть** его как «изваяние смысла» в горизонте «бытия-возможности». И тут же одновременно, воображая, мы и мыслим его.— Во-обгл_ажа;гь невозможно не со-ображая, не действуя со-обрг_зно жизни самого содержания,— в противном случае воображение своим полетом не удержится в предмете.

Собственно, разум **именно как разум**, а не как посыльный рассудка, есть такое слияние воображения и «соображения», когда «во-» и «со-» неразличимы, когда не схематизм удерживает, подпирает, образ, но именно сила воображения не дает цельной картине явленного смысла распасться на равнодушные фрагменты. Правда, рассудок тут как бы для подстраховки, на подхвате, он может помочь удержать и сохранить добытое не им.

¹ Лосев А. Ф. *Музыка как предмет логики*.— С. 283.

Целостный эйдос, внутри которого мы способны удержать его «три слоя», и есть **Логос** как таковой; тот же «логос», который составляет отвлеченно-схематический момент эйдоса,— скорее «ratio», а не «логос». Удержать свою мысль в пределах «**Логоса**», или же, точнее,— возвысить свою мысль до «Логоса» означает не просто дополнить интуицией рассудочную дискурсию, не просто научиться «воображению» в дополнении к «мышлению».— Здесь все намного сложнее.— Мыслить мир не как совокупность вещей, объектов, пользоваться которыми достаточно легко по «логике твердых тел», но — видеть его как эйдетическую картину, полную явленных смыслов, и тогда каждый предмет будет **видим** в контексте бесконечного смыслового «горизонта», горизонта всевозможных воплощений и многообразных уровней, не сводимых друг к другу. Такой взгляд на мир, такое мышление о мире (на уровне собственно **разума**) — равнозначно **онтологической встрече** с бытием, с его собственным «Логосом», явленным эйдетически, с его собственным Смыслом, который в моей собственной «несокрытости», в моей открытости бытию и готовности к встрече становится со-смыслом, **мыслью**, которая равна созерцанию. Тут созерцание, которое умно изначально, поскольку ориентировано на выявление и проявление умности бытийственной.

На вопрос: как же к дискурсии присоединяется интуиция,— нет ответа, поскольку сам вопрос заведомо неверно поставлен. Обычно проблему интуиции рассматривают в ситуации исчерпания возможности дискурсивного движения научной теории, когда возникает потребность осмыслить новые факты, не согласующиеся с прежними принципами, не соглашающимися непротиворечиво вписаться в совокупность взаимно согласованных положений. Интуиция здесь выступает как необходимый этап вживания в новый предмет, этап **самоизменения** субъекта познания, и тогда возникает новый теоретический взгляд, новая теория, строящаяся дискурсивно на основе иных принципов. Отмечается также (В. С. Библер), что в такие моменты в субъекте **актуализируется** сама его целостность, надэпистемологичная по своей природе. Интуиция — это присутствие эстетически-художественного момента в мышлении, без которого бодро-дискурсивное шествие мысли обречено на достаточно бестолковое «перебегание» от одного к другому.

Однако сведение человеческого субъекта лишь к научно-познавательной плоскости, равно как и редукция познания лишь к работе исчисляющего рассудка — продукт исторического развития, в частности, особенность новейшей европейской формы «разумения». По этому проблема сочленения дискурса и интуиции — поставлена в плоскости рассудка, точнее — в плоскости научно-теоретического отношения к действительности. ■

На самом же деле, интуиция **никак не присоединяется к дискурсии**, поскольку человеческое мышление **изначально интуитивно**.— Если под мышлением понимать не кантовский «наш рассудок», а нечто иное: способность человека к со-ображению, к со-образовыванию своего движения с формой и расположением вне его тела существующих вещей (кстати, сам Спиноза, «автор» такого понимания мышления как атрибута субстанции, считал это мышление интуитивным), как способность человека открываться содержанию (и содержательности) бытия, а не вторгаться в **его** ткань со своими «смыслами» (вернее — не-до-мыслами), со своими потребностями и мерками. Интуиция не есть некое «мгновенное схватывание», «озарение»,— интуиция есть не что иное, как умное созерцание (-созерцанию умного). Интуитивная мысль «есть непредвзятая мысль, мысль, равная себе и протекающая не в русле привычных терминов, а сообразно собственной природе»¹. Интуитивная мысль есть мысль **воспринимающая**.— **И** это не провозглашение некоей «пассивности», не возврат к натуралистическому пониманию человека и его мышления. Если интуиция коренится в способности воображения, то о никакой натуралистически понятой пассивности, «созерцательности» (в смысле Марксова упрека Фейербаху) не может идти речи. Прислушаемся к мудрой мысли Шеллинга: «Воображение в качестве объединяющего промежуточного звена между теоретическим и практическим разумом аналогично **теоретическому** разуму, поскольку он **зависит от познания объекта**; оно аналогично практическому, поскольку он сам **создает** свой объект. Воображение **активно создает** объект благодаря тому, что оно переходит в полную зависимость — в полную **пассивность** — от этого объекта. Объективность, недостающую созданию воображения, воображение само возмещает посредством пассивности, в которую добровольно — актом спонтанности — погружается по отношению к идее этого объекта. Поэтому воображение можно понять как способность погружаться посредством полнейшей самодетельности в полнейшую пассивность»².— Итак, пассивности, восприимчивости, страдательности³ обеспечивается «полнейшей самодетельностью»; соответственно, и последняя приобретает свою содержательность, осмысленность (понятую не субъективистски, но бытийственно) именно благодаря «пассивности» и страдательности. У Канта чувственность, с одной стороны, а формы организации созерцания (пространство и время) и формы мышления (понятия рассудка)—с другой; первое пассивно, вторые — активны,— поему Кант и не может сказать ничего определенного об их «общем корне». На самом-то деле **и** чувственность челове-

¹ Свасьян К.- А. Феноменологическое познание.— С. 196".

² Шеллинг Ф. В. Й. Философские письма о догматизме и критицизме.— С. 80.

ка — предельно активна, она есть чувственная деятельность, и вместе с активностью мыслительных форм, понятий не по-кантовски, образует возможность собственно человеческого **созерцания**, которое всегда именно — со-зерцание — как в плане видения глазами «другого», совместно с «другим», так и в смысле взаимного «созерцающая» человеком бытия и ...бытием — человека. Сартровское «бытие-под-взглядом» касается не просто междусубъектных отношений; оно имеет несомненную онтологическую интонацию.

[Таким образом, мысль не начинается ни с дискурсии, ни с безмысленных, бессмысленных «ощущений, восприятий и представлений». Путь «от живого созерцания к абстрактному мышлению» характерен для весьма непростых и печальных судеб развития **научного познания** и соответствующего ему пути развертывания образования; но лишь для них. Почему же опыт «живого созерцания» должен «приказать долго жить» и уступить место абстрактному мышлению, отвлеченной рассудочности,— только потому, что так начались муки новоевропейского разума, добровольно отдавшего себя в услужение рассудку? А ежели затем, как сказал «классик», «от него — к практике», то можно кроить-перекраивать бытие в соответствии с теми схемами, которые «абстрактное мышление» придумало-удумало... Это не очередной выпад в адрес Ленина в «контексте» нынешнего безвременья, точнее — бескультурия, и вряд ли — попытка сведения счетов с поверженными идолами. Пометил себе человек, читая Гегеля, на полях некоторую схему в виде дежурной маргиналии, и сам ведь никогда не утверждал, что таков именно путь человеческого познания истины, всюду, всегда и «во веки веков»... Это — если и «выпад», то по адресу любых схем¹ковых, в том числе — и собственных, от которых (при всем желании) — не уберечься.— Итак, живое созерцание уже есть мысль как таковая, видение идеи вещи, созерцание ее эйдоса. Посему невозможно не согласиться со К. А. Свасьяном: интуиция в мысли не есть «случайная вспышка», а — «первородство самой мысли; мышление, во-первых, есть опознание собственной **объективности**, данной в чувственно-вещном тропе, и оно, во-вторых, есть причащение вещи к собственному смыслу через самовыражение вещи в понятийной форме»². Интуирующая мысль, до-рассудочная или же — транс-рассудочная — как раз и обеспечивает проникновение «прямо в недра чужого бытия» (Н. О. Лосский), и одновременно — ощущение, переживание такого проникновения и самой **проникновенности иным**, исполненности иным.

И происходит такая — интуирующая — мысль из недр первичного, живого, **цельного опыта**. «Если частные явления сами по

Свасьян К. А. Феноменологическое познание.— С. 198.

себе не представляют нам универсальных истин или идей, то эти последние, хотя материально связанные с явлениями, должны формально от них различаться, иметь свое собственное, независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их необходима особая форма мыслительной деятельности, которую мы вместе со многими прежними философами назовем умственным созерцанием или интуицией и которая составляет настоящую первичную форму цельного знания. Вследствие материальной связи явлений с идеями **умственное созерцание** этих последних всегда предполагает **чувственное восприятие** первых — ни то, ни другое не существует в отдельности, и различие во всех областях нашего знания только количественное или степенное, смотря по тому, преобладает ли феноменальный опыт или же идеальное созерцание»¹. Отвлеченное же мышление лишь скользит по внешним формам действительности, оно дает, считает Вл. Соловьев, «схемы явлений» или же «тени идей, закрепленные словами». О цельности первичного опыта идет речь и у С. Л. Франка: «И содержания понятий, и связи между ними (или явлениями, которые в них улавливаются) суть одинаково и одновременно **итог анализа некой целостной картины бытия**, в которой, как таковой, все дано или мыслится сразу,— т. е. в которой, как таковой, еще нет отдельно **ни** фиксированных содержаний, **ни** связей между ними, а есть лишь некое **целостное сплошное единство**»². Можно вспомнить и мысль Н. А. Бердяева о том, что бытие не дается в рационализированном, рассудочном опыте,— оно раскрывается в цельном живом опыте до расчленения на субъект и объект.

Для проникновения в допредикативную очевидность такого опыта Э. Гуссерлем разработана была специальная феноменологическая процедура (эпохе, вынесение за скобки, эйдетическая редукция и проч.). Дело в том, что в обычном повседневном сознании, равно как и традиционной познавательной установке, роль **горизонта** выполняют разные мыслительные привычки, стереотипы. Терминологическая засоренность, зашоренность нашего обычного сознания не дает нам возможности прорваться к бытийственному горизонту. Гуссерль полагает, что «от объективно-логической самоочевидности путь ведет назад, к первоначальной очевидности, с которой всегда заранее дан жизненный мир»³. Такая первоначальная очевидность совпадает с первичным цельным опытом, который допредикативен, до-рассудочен,— и лишь в его контексте происходит встреча с бытием». «Допредикативная очевидность» — не проблема, не знание, не понятие, не объект исследования; она —

¹ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания.— С. 203—204.

² Франк С. Л. Непостижимое.— С. 226.

³ Цит. по: Гайденок П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // *Вопр. филос.*—1992.—№ 7.—С. 131.

состояние, единственные предикаты которого суть: открытость, тишина, изумление»¹. Состояние подобной первоначальной интуитивной «открытости» адекватно собственно **разумному** отношению; не рас-суждение, но — разумение, не внесение своей схемы, своих форм в бытие, но — готовность к имманентному **самоизменению** для незамутненного восприятия бытийственных смыслов, способность проникать в бытийственные смыслы со-образно их «логосу» и свободно проникаться ими. Это — не собственно «теоретический разум» в научно-познавательном искушении, но разум жизненный, — не житейский, но — живой, жизненный. Если говорить в «терминах» К. Ясперса, то это разум «коммуникативный», способный к общению, в том числе — и к «глубинному общению» (Г. С. Батищев), который «опыт другого» берет не как вещь и не как фрагмент упорядоченного универсума. Способность бывания в опыте другого (других) и есть, собственно, воображение.

Интересна концепция воображения у Соловьева. Взаимодействие идеальной сущности нашего субъекта с идеальными сущностями всех других предметов Вл. Соловьев именуется **воображением**. Именно воображение производит в нашем уме те постоянные, определенные и единые, себе равные образы предметов, которыми мы объединяем и фиксируем всю неопределенную множественность частных впечатлений, получаемых нами от предметов. Всякое наше взаимодействие с предметами необходимо предполагает некоторое невидимое, переее актуального сознания, взаимодействие наше с предметом. Мы сначала воображаем предмет; на данные в нашем сознании ощущения мы налагаем образ предмета. Или, иначе говоря, внешнее действие предмета на нашу чувственность вызывает соответствующее взаимодействие между нашим умом и идеей предмета. Хаос внешних впечатлений и ощущений организуется умом нашим через «соотнесение их к тому образу, или идее предмета, которая существует в нашем духе»². Идея, или образ, выражает собой внутреннее, метафизическое взаимодействие наше с той самой сущностью, ощущения которой есть лишь внешнее проявление.

Исходя из этого, Вл. Соловьев выделяет в нашем действительном познании три фазиса, которые соответствуют трем основным определениям в самом предмете. Во-первых, это уверенность в самостоятельном бытии предмета. Это бытие-в-себе предмета дано нам не в ощущениях или в мысли, а в акте веры; оно может быть доступно субъекту только в том его внутреннем единстве с предметом, в силу которого он есть в предмете, а предмет есть в нем, когда безусловное бытие субъекта равно безусловному бытию

¹ Свасьян К. А. Феноменологическое познание. — С. 117.

² Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. — С. 730,

предмета. Во-вторых, мы умственно созерцаем или воображаем себе идею предмета, единую и неизменную. Здесь происходит взаимодействие умопостигаемой сущности предмета с умопостигаемой сущностью самого субъекта; «настоящее умственное созерцание или воображение, дающее нам истинный образ, или идею предмета, принадлежит к области метафизических отношений нашего субъекта с предметом»¹. — В-третьих, присущий нашему уму образ предмета мы воплощаем в данных нашего опыта, сообщая ему феноменальное бытие. — Таким образом, предмет в своей действительности определяется как безусловно-сущий, как некоторая **сущность**, или идея, и как некоторое актуальное **бытие**, или явление. В соответствии с этим познание определяется, во-первых, как **вера** в безусловное существование предмета, во-вторых, как умственное созерцание или **воображение** его сущности или идеи, и, наконец, в-третьих, как **творческое** воплощение или реализация идеи в бытии, в эмпирических формах.

Тройственный акт веры, воображения и творчества реализует внутреннюю связь субъекта со всем существующим; **внешнее** же отношение субъекта к познаваемому выражается в нашем чувственном опыте (дающем внешнюю множественность) и в чисто логическом, рациональном мышлении, которое дает внешнее единство. В отвлеченном мышлении, рассудке, познаваемое дано мне предварительно как отличное от меня, для меня внешнее и чуждое. — Логическое мышление дает лишь **форму** истины, но само по себе оно не имеет содержания; из внешнего же опыта оно не может получить соответствующего ему, т. е. всеединого содержания. Следовательно, заключает Вл. Соловьев, мышление должно получить свое содержание из того опыта, который дается верой и «идеальным созерцанием», воображением. Иными словами, «человек как рациональный, получает свое истинное и положительное содержание из своего мистического, или божественного, элемента»². Единство мышления как формы (принципа всеединства в нас) с содержанием, добытым верой и воображением (интеллектуальным созерцанием), — есть **разум**.

Итак, по Соловьеву, воображение есть внутренняя связь субъекта с познанием, связь нашего существа с сущностью предмета, — **предмет воображается в нас**, и такое отношение Соловьев называет «метафизическим». — Не «отвлеченное мышление», рассудок, отвечает за глубину проникновения в сущность, но именно воображение как созерцание умом.

«Метафизический» я мистический туман. — сказал бы Ильенков, — исчезнет в том случае, если мы сможем объяснить рационально саму природу воображения. Э. В. Ильенков и предлагает

¹ Там же. — С. 732.

² Там же. — С. 737.

свой вариант такого объяснения («Об эстетической природе фантазии»). В своих элементарных проявлениях воображение есть умение индивида видеть предметы не с позиций интересов своего тела, а «глазами рода человеческого»; и задается эта способность не особым устройством организма, равно как и не вселяется «свыше», — а теми выработанными в истории формами специфически человеческой жизнедеятельности, которые опредмечены в вещах, созданных человеком для человека. Именно эти формы, запечатленные предметно, вернее — сама ориентация на эти формы, позволяет формирующемуся индивиду научиться видеть предмет во образе общественно выработанных значений, и самому входить во образ такого собственно человеческого видения. Посему в акте воображения актуализируется вся общественная история, которая незримо «стоит» между мной и предметом. Культурно-развитое воображение, преодолевая свою элементарность, связано с искусством, которое исторически культивирует формы человеческой чувственности. Эстетически развитое воображение ориентировано на **форму красоты**, т. е. на целостную, собственную неискаженную меру и сущность предмета. Красота, чувство красоты, по Э. В. Ильенкову, и есть совпадение внутренней меры предмета с формой культурного, по-человечески развитого восприятия. Ориентируясь на внутреннюю меру предмета, мы и способны **схватывать целое раньше его частей**, т. е. действовать не по правилам школьной логики, не абстрагировать общее как «общий признак», а сразу видеть всеобщее в отдельном и особенном.

Таким образом, воображение имеет общественную по своему происхождению природу, и именно такая — культурно-историческая — особенность этой способности, по Ильенкову, и делает возможным индивидуально-неповторимый взгляд на мир. Ильенков никогда не трактовал «общественное» как «всемство» (Достоевский), как общее всем свойство и проч., — его концепция сугубо диалектична.

Опровергает ли Ильенков Соловьева? — Вряд ли. Его размышления, так сказать, **проясняют** истоки способности продуктивного воображения. Действительно, многое из того, что в истории философии приписывалось действию «божественного начала» в человеке, находит свое объяснение в понимании общественно-практической, общественно-исторической сущности человека. — И все же некий «иррациональный остаток» — неравновесие, поскольку до конца рационально, диалектико-объяснительным, генетическим способом развеять «метафизический туман» невозможно, — да и не нужно. Предположим, я осознаю, что в актах воображения, когда я переживаю факт «воображенности» сути предмета в меня, или моего целостного погружения в существо предмета, — во мне «действует» моя всеисторическая сущность, опыт поколений, через

формы искусства сформировавший мою способность переживать непрожитое, бывать в опыте других, в опытах иной сущности, воспроизводить предмет в формах культуры, — Меняет ли это что-либо в самом акте переживания или стану я от этого более способным к «воображению»? Наверно, кое-что меняется; по крайней мере, я свою способность или неспособность к «видению очами разума» не стану приписывать особенностям своего генофонда, — и в педагогическом плане идеи Ильенкова безусловно значимы.

Но если в акте воображения целостно актуализируется во мне опыт рода человеческого, опыт культуры, если в данное мгновение текущего времени вдруг проступает время историческое, время истории (-история времени), сразу же полагая эмпирическое ускользающее мгновение по ту сторону времени как такового, то почему бы не предположить, что здесь одновременно происходит актуализация вообще бытия как такового, универсального бытия в его истинах и сути? По Соловьеву, воображение есть взаимодействие моей сути (именно существа, а не какой-то одной способности, стороны, свойства) с существом предмета, — то есть, как бы сближение двух сущностей, каждая "из которых абсолютно безусловна" т. е. не орудийна, не посредственна, не объектна. И, в то же время, не теряя своей безусловности, эти сущности находят «общий язык», во-ображаясь друг в друга, со-образуясь друг с другом, пре-существляясь друг в друге, преобразая себя в другом. — «Метафизический туман»? — Возможно. Он, конечно же, поддается диалектико-логическому и «социологическому» просветлению (просвещению), «разволшебствлению», но тогда остается одна рациональная схема. Туман развеется, и все останется по-прежнему, — мир твердых тел, но уже объясненный научно-философски. И сколько бы мы не повторяли, что это не формы вещей, самих по себе, а формы культуры, деятельности, общения и проч., — завеса самых мудрых слов лишь прикрывает наготу бытия, чуждого человеку; «гносеологический оптимизм» (Х. Ортега-и-Гассет), лишая любое возможное бытие покрова тайны, упрощает мир и всегда рискует оправдать любое вторжение в бытие с корыстными намерениями.

«Метафизический туман» — это не то, что мешает видеть, но, наоборот, образует саму возможность видения. Это не тот сырой, удушливый, надоедливый, непрозрачный туман-молоко, в котором «все кошки серы»; от него хочется убежать в уютное кресло перед камином. Чашка крепкого кофе и хороший коньяк. Но бывает и по-другому. Предрасветный туман за окном, сквозь который проступают абрисы деревьев и копны свежескошенного сена, постепенно обрастая цветом, еще на уровне еле уловимых полутонов, и в эту первозданность бытия и каждой вещи в нем, как в миг первого творения, хочется сбегать, шагнув через окно, оторвавшись

от постылой пишущей машинки с ее дискретностью букв, слов, строчек, страниц; окунуться в ту свежесть и сплошность, из которой образуется прямо на глазах — всё, и каждый раз — заново.

Ильенков «проясняет» Соловьева, но это не значит, что Соловьев «затуманивает» своей мистикой существо дела. Соловьев тоже «проясняет». И Ильенкова в том числе.

В предыдущем очерке мы определили рассудок как такое мышление, которое несомненно: оно прикладывает свою форму к предмету, подводит его под себя. Разумное же мышление было определено как способность к самоизменению своей формы по логике объективного содержания, когда предмет не подводится под что-либо внешнее ему, а раскрывается в своей сущности, которая не чужда субъекту. Вот саму-то эту **пластичность** разуму придает сила воображения. Воображение не извне присоединяется к мышлению и не предваряет оно мышления,— здесь нет причинных связей и внешнего сочленения. Воображение как бы имманентно «вплавлено» в мышление. Можно сказать и наоборот: это мышление «инкрустировано» в воображение, и тоже будет верно. Мышление, лишенное силы воображения (именно силы, мощи, т. е. развитой формы), как бы оно ни тщилось именовать себя «разумом», неминуемо обернется рассудочностью.

Воображение есть способ организации человеческой чувственности¹; присутствие воображения в разуме снимает проблему связи «чувственного» и «рационального», ибо она поставлена рассудком, равно как и проблема «связи» дискурсивного и интуитивного. Рассудок внеположен чувственному, но разум как именно разум¹ чувственное содержит в себе самом. Просто чувственность можно понимать не по Канту, а по Марксу (точнее, в той интерпретации идей Маркса, в том оригинальнейшем **развитии** этих идей, которое было проделано А. С. Канарским). Да и в русской философии (Лосский, Бердяев и пр.) идея опыта сверхчувственного была не только высказана, но и хорошо проработана. Чувствование сверхчувственного, переживание (-опыт) сверхчувственного, ноуменального, умопостигаемого — это и есть работа разума, который разворачивает силу продуктивного воображения как свою **собственную** потенцию. Рассудок же стыдливо «пользуется» воображением, без него он остался бы пустым «хранилищем», амбаром со множеством перегородок-отсеков,— но рассудок же постоянно отрешивается от «фантазии», противопоставляя с гордостью свою «строгость» алогичному полету воображения. Разум есть сообразующее во-ображение, или же — во-ображающее со-ображение, которые в синтезе выступают как **пре-ображение**. ■

¹ См.: Лимонченко В. В. Продуктивное воображение: Философско-педагогический аспект проблемы. Дис. ...канд. филас. наук.— К., 1992. — Гл. 1, § 2 (С. 45-71).

О черк пятый

РАССУДОК. РАЗУМ. ИСТИНА

Далеко не всегда необходимо, чтобы истина воплощалась: довольно и того, если она, как дух, витает вокруг нас...

И.-В. Гете

ОСНОВНОЙ «нерв» размышлений об истине и разуме задает Лев Шестов своей неустанной критикой разума, и в первую очередь — претензий разума на истину, единую для всех и обладающую достоинством всеобщности и необходимости.

«Истина постигается нами лишь постольку, поскольку мы не можем овладеть ею, использовать ее для «исторических» нужд, т. е. в пределах единственно известного нам измерения времени. Как только мы захотим открыть тайну или использовать Истину, т. е. сделать тайну явной, а Истину всеобщей и необходимой — хотя бы нами руководило самое возвышенное, самое благородное стремление разделить свое знание с ближним, облагодетельствовать человеческого род и т. п.,— мы мгновенно забываем все, что видели в «выхождении», в «исступлении», начинаем видеть, «как все» и говорим то, что нужно «всем». То есть, та логика, которая делает чудо превращения отдельных «бесполезных» переживаний в общепользующий «опыт» и таким образом создает необходимый для нашего существования прочный и неизменный порядок на земле, эта логика — она же и разум — убивает тайну и истину»¹.

Но как же возможна истина без привычных атрибутов «всеобщности и необходимости»? Если истина одна, то она должна быть одна на всех. Если же «у каждого своя истина», то истины как таковой нет, равно как и добра и красоты.

Особенно от Шестова достается Канту с его пониманием объективности (истинности) знания как всеобщности и необходимости, включая и сферу морали;—«настоящего определения разума вы нигде не найдете,— даже у того же Канта, который критику разума написал»². На протяжении своего огромного трактата Кант ни разу «не ставит себе вопроса¹ почему мы должны хло-

¹ Лее Шестое. На весах Иова.— С. 79.

² Там же.—С. 10.

потать, чтобы добыть разуму то, что ему хочется? И кто такой или что такое этот жадный разум, которому дана столь неограниченная власть над человеком? Как будто бы уже одно то обстоятельство, что разум способен проявлять жадность (в том плане, что, как говорит Кант, разум жадно ищет всеобщих и необходимых суждений.— В. В.), т. е. одержим страстями, как и самое обыкновенное конечное существо, не должно было бы заставить нас насторожиться и вселить в нас недоверие и к нему самому, и к тем всеобщим и необходимым суждениям, за которыми он гонится»¹. Однако, замечает Шестов, такова традиция всего нашего мышления, восходящая к Платону и Аристотелю.

Лев Шестов восстает, таким образом, против мощнейшей традиции западноевропейского философствования. Во имя чего? — Во имя **истины** же, поскольку для философа отречение от истины равнозначно отречению от самого себя; болото же трусливого скептицизма — для слабонервных. Однако Шестов вопрошает не о тех истинах, которые привычны для научно ориентированного разума, а об истине человеческого бытия, взятом не в модусе всеобщности, «всемства», но в чисто экзистенциальном тропе. «Наука не констатирует, а судит. Она не изображает действительность, а творит истину по собственным, автономным, ею же созданным законам. Наука, иначе говоря, есть жизнь перед судом разума. Разум решает, чему быть, а чему не быть. Решает он по собственным — этого нельзя забывать ни на минуту — законам, совершенно не считаясь с тем, что он именуется «человеческим, слишком человеческим»².

Пафос критики, таким образом, обращен против разума, находящегося в услужении у рассудка, или же — против **рассудка**, присвоившего себе права разума, выступающего в облике разума. Прямо об этом (о рассудке) Шестов не говорит, однако его едкие и остроумные выпады против логики с ее принудительными законами тождества, запрета противоречия как «критериями истины», — позволяют сделать именно такой вывод.

Да и у Канта, вспомним, стяжание всеобщих и необходимых суждений было «запросом» именно рассудка. Разум же в сфере познания выполнял сугубо регулятивную роль, ограничивая сферу «всеобщности и необходимости» лишь феноменальным миром и оберегая ноуменальный мир от рассудочных притязаний. Разумеется, образцом научного знания для Канта выступало физико-математическое естествознание, выражавшее в своей тяге к «всеобщему и необходимому» принципиальную установку повоевропей-

ского, просвещенческого разума. Глубочайший кризис этого разума, угрожающий самому существованию европейской цивилизации, и попыталась осознать постклассическая философия, в особенности, в своем гуманистически ориентированном философствовании.

Понимание истины как соответствия наших представлений действительности Гегель считал односторонним и называл такую «истину» правильностью. Истинным же, по Гегелю, является соответствие предмета понятию, — **своему понятию**, — т. е. истинной будет такая реальность, которая незамутненно и неискаженно проявляет целостно свою всеобщую природу. Соответственно, истинное мышление есть такое мышление, которое, с одной стороны, способно постигать истинный предмет, входить в его, предмета, понятие и жить его жизнью; а с другой — истинное мышление адекватно выражает, являет свою собственную природу. Поэтому рассудочное мышление не соответствует «понятию» мышления, оно не есть истинное мышление. Но точно так же, как неистинный человек все-таки есть человек, так и рассудок есть все же — мышление, но одностороннее, несuverенное, частичное. Для Гегеля истинным мышлением выступает спекулятивный разум, целостно проникающий в содержание реальности, живущий имманентным ритмом своего предмета, свободно отдающийся логике саморазвертывания содержания. Разум ищет свое иное, но знает, что в нем он обладает самим собой. Для Гегеля всякое познание есть самопознание, но «не самопознание» человека-субъекта, а **самопознание** «логического объекта»; в логическом же объекте, именно в виду его **смысловой природы**, не «может быть, по существу, недоступных сфер, не поддающихся рационализации «остатков», за пределами потусторонностей и т. д. **Сам себя мыслящий смысл только и может быть выявлен открытым себе самому**; ибо он сам есть объект, разумный по существу своему; и сам есть субъект, разумный по характеру своей деятельности. Интеллектуальная интуиция есть разум, который сам себя творит и раскрывает, и, в этом значении, он есть сама сущая первореальность»¹.

Гегель, конечно же, попадает под критику Шестова как рационалист и апологет разума. Однако вряд ли к Гегелю применимы упреки в рассудочной экспликации истины. Как никто другой, Гегель убедительно показал ограниченность и эфемерность претензий, рассудка на познание, на выявление истины.— Да, спекулятивный разум у Гегеля движется в эфире всеобщего и необходимого. Но, во-первых, гегелевское «всеобщее» ничего общего не имеет с формально-логической общностью, а во-вторых, разум **свободно** движется в эфире необходимости и тем самым **не имеет**

¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Соч.: В 2-х т.—М., 1993 — Т. 1 — С. 419.

² Шестов Л. На весах Иова.—С. 51.

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.—Т. 1.—С. 82.

Иного, а значит, определяется лишь самим собой, своей собственной необходимостью; куда бы он ни проникал, он не теряет своего «у-себя-бытия». Но самое главное: истины, «добытые» развертыванием спекулятивного мышления, радикально отличаются от истин рассудка или же истин положительных «аук. Их нельзя получить в виде объекта, в виде предмета усвоения, не проделав сложнейший **внутренний опыт** «вместе с Гегелем», опыт соединения силы мысли с силой продуктивного воображения, опыт умного зрения как погружения в жизнь предмета, в самое существо дела, в существо реальности. Причем, такой опыт может быть только личностным, собственным. Его нельзя получить в готовом виде, применяя схемы гегелевской логики ко внешним предметам. При чем, обвинения в адрес Гегеля, что он-де пренебрегает единичным во имя всеобщего (Кьеркегор), должны быть взяты «со щепоткой соли», — тут не все так однозначно. Наверно, экзистенциальная проблематика в смысле умонастроений XX века Гегелю чужда. Но вот сама логика Гегеля, логика спекулятивного движения в понятии и понятием, вполне может быть «проинтерпретирована» как логос экзистенции, как сам себе данный **эйдос** человеческого переживания, насыщенного чувственного состояния. Что же касается единичного, то Гегель никоим образом его не «уничтожает»: **«Отвлечься от содержания единичного** — спекулятивное Понятие не может; это свойственно не ему, но **рассудочному** понятию: именно рассудочное **мышление** начинает с чувственного и восходит к не чувственному, разрывает содержание «конкретного явления» и фиксирует только одну его сторону, возносится над ним, не включает его в себя и учреждает свое самодовлеющее содержание. Спекулятивное же Понятие сохраняет в себе все содержание элементов своего объема»¹. Скажем так: Гегель не молится на единичное, но он умеет **мыслить** единичное, — мыслить не в смысле классификации единичностей по амбарной книге рассудка, но погружая единичное в ту стихию (всеобщего), в которой оно только и обнаруживает, что оно есть; да и «всеобщее» у Гегеля не есть отвлеченное, но сугубо конкретное.

¹Конечно, спекулятивное мышление как **И**мыслящее созерцание, как-]синтез смысла и образа, "Лшсли и воображения, порождает свои **проблемы**. Совершая опыт погружения в существо реальности по ее собственным определениям, снимая чуждость и внеположенность эмпирического бытия и проникая мыслящим созерцанием, т. е. всем своим существом, — в умопостигаемый мир сущности и живя в нем, живя им, вос-соединяя тем самым (т. е. — собой) глубины бытия, онтологический разум с ним самим же, — мышление

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — Т. 1. — С. 256.

рискует закружиться в самом себе. — Имманентизм, абсолютный имманентизм — вот справедливый упрек Гегелю как со стороны его оппонентов, так и «примкнувших». Свобода, бесконечность, абсолютность гегелевского «Понятия» — в **«неимении инобытия»**. — Но своих творениях Бог; понятию остается лишь совокупляться с сие весьма грустно и безнадежно: **по-яв** собой все содержание реальности, спекулятивное понятие одиноко, как познавший себя с самим собой, бесконечно раскладывая пасьянс взаимопереходящих категорий... Глубокий обморок абсолютного понятия отбрасывает спекулятивное мышление к самому себе, т. е. к своему субъекту, — и мир во плоти и крови, полный реальных форм и вещей, вновь противостоит мне. Но это не тот мир, каким он был дан мне до спекулятивного восхождения. Это уже не мир твердых тел, вещей-объектов, чуждых мне. У меня уже есть опыт этого мира, вернее — **опыт сущности** бытия, и для меня тогда эмпирическое многообразие, раскрывающееся перед взором, — **выражение**, знак, символ метафизического содержания, которое оно, многообразие, раскрывает. Это уже не враждебно-непроницаемый морок, — я ведь жил жизнью этого содержания. Но это и не знакомо-известная, до тошноты истасканная вещь, разоблаченная и разволшебствованная до дна. — Опыт бесконечного погружения всегда ограничен и незавершен, и тут прав Кант. Мне открылся подлинный луч предмета, но всего лишь один-единственный.

Мир после спекулятивных медитаций — уже иной мир, не совокупность вещей-объектов, но нечто «внеаходимое» (М. М. Бахтин), его уже невозможно взять в форме объекта. Он — другой, личностно другой, и предстает во образе **культуры**.

Возникает вопрос об **истинности** спекулятивной медитации. Ясно, что обычные, внутринаучные критерии здесь неуместны, — ни «наблюдаемость», ни «непротиворечивость». Гегель полагал таким критерием систематичность, но не как мертвую статику, не как результат («труп, оставивший позади себя тенденцию» [Гегель], а как себя конструирующий путь, понимая истину как процесс погружения в истинное. Однако чем же удостоверяется, что мое спекулятивное движение есть именно движение **в** сущности предмета, а не в собственных грезах по поводу этой сущности? — Непосредственным переживанием? Самоочевидностью спекулятивного, которая, разумеется, не имеет ничего общего с очевидностями здравого рассудка? Ясно, что внешнего удостоверения тут быть не может, — «неимение инобытия» эту проблему снимает, зато резко обостряет проблему **истины**. — На мой взгляд, таким критериальным основанием (не жестким, не протокольным) для истинности спекулятивного разума может выступить **«другой» опыт «другого**, когда монолога разворачивается в диалогику (В. С. Библер), лишь тогда разум обнаруживает

свой способность к «преобразованию в новых опытах» (К. Ясперс).

Однако, если есть опыт другого — в погружении в сущность, в проникновении в истинное, — то где же, собственно, истина? Не может быть «плюрализма» истин, вернее, такой плюрализм годится для «базара», на самом же деле **истина одна**, но она — **конкретна**, а посему никому не дано выразить, ухватить ее во всей тГОЛТОте и обладать монополией на истину.

Как говорит М. Хайдеггер, истина не есть пустая «генерализация» абстрактной всеобщности и не есть соответствие наших «предложений», высказываний внешним вещам. Древнегреческое слово «алетейя». Хайдеггер переводит как «*несокрытое*», «*неутраченное*». «Истина» — это не признак правильного предложения, которое человеческий субъект высказывает об «объекте» и которое «действительно» где-то неизвестно в какой сфере; «истина есть высвобождение сущего, благодаря чему (т. е. высвобождению) осуществляет себя простота (открытость). В ее открытости — все человеческие отношения и его поведение. Поэтому человек **есть** способ эк-зистенции»¹.

П. А. Флоренский дает иное толкование «алетейи», — переводя это слово как «незабвенное». «Алетейя» есть «нечто способное пребывать в потоке забвения, в летеиских струях чувственного мира, — нечто преодолевающее время, нечто стоящее и не текущее, нечто вечно памятуемое. Истина есть **вечная память** какого-то сознания; истина есть ценность, достойная вечного памятования и способная к нему. Память хочет остановить движение; память хочет непосредственно поставить пред собой бегущее явление; память хочет загатить плотину навстречу потоку бывания. Следовательно, **незабвенно сущее**, которого ищет сознание, эта алетейя есть покоящийся поток, пребывающее течение, неподвижный вихорь бытия. Самое стремление памятовать, эта «воля к незабвенности», превышает рассудок; но он хочет этого самопротиворечия. Если понятие памяти, по существу своему, выходит за границы рассудка, то Память в высшей мере своей, — **Истина** —, тем более выше рассудка. Память-Мнемосина есть мать Муз — духовных деятельностей человечества, спутниц Аполлона — Творчества Духовного»². Латинское «V. eritas» близко русскому «верить» и немецкому значению «беречь», «охранять», «возбранять», «недопускать». Посему «Veritas» сохраняет некий морально-юридический оттенок. Русское же «истина» Флоренский вслед за иными филологами сближает с «естина», то, что есть на самом деле.

¹ Хайдеггер М. О сущности истины // Разговор на проселочной дороге. — М., 1991. — С. 19.

² Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — С. 18—19.

Истина — это «пребывающее существование», это — «живущее», «живое существо», «дышащее», т. е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина — как существо живое по преимуществу. Флоренский замечает, что такое понимание истины образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии. Далее, если русское «истина» и греческое «алетейя» имеет непосредственное отношение к каждой личности, то древнееврейское «эмет» и латинское «Veritas» тяготеют к опосредованности обществом.

Итак, истина как «естина», несокрытое и незабвенное — в первую очередь онтологична и связана с **истиной сущим**. Истина во истину **конкретна**, но сугубо в гегелевском понимании, а не только в том расхожем, когда конкретность истины берется в плане конкретно-исторического подхода, для своего времени и своего места, что, впрочем, тоже значимо, но не абсолютно. Конкретность истины, по Гегелю, есть **спекулятивная конкретность** не как некое мыслимое содержание, не как теория, система категорий, — а как развертывание субстанции-субъекта. Конкретно то, что возникает из «сращения». Спекулятивная конкретность есть главная движущая сила и верховная цель всякого бытия и становления, — т. е. **жизнь**, взятая как целостность. «Жизнь есть... по существу совершенно текучее проникновение всех ее частей, то есть того, что равнодушно целому. Эти части не химические абстракции: они обладают субстанциальной, собственной, цельной жизнью, жизнью частей, которая разлагается в своем внутреннем беспокойстве и производит только целое. Целое есть всеобщая субстанция, она является как основанием, так и результирующей тотальностью, и оно является ею как действительность. Оно есть единое, связующее в себя части в их свободе; оно раздваивается на них, дает им свою всеобщую жизнь и держит их в себе как свое отрицание, свою силу. Это положено так, что они образуют самостоятельный круговорот, который, однако, представляет собой снятие их особенности и становление всеобщего. Это — всеобщий круг движения в едином действительном, который есть, точнее, тотальность трех кругов, единство всеобщности и действительности: оба круга их противоположности и круг их рефлексии в самих себя»¹. — Вот в таком смысле истина — **конкретна** как реально сущее, реализующее себя в целостности и всеобщности. Внутри же этой всеобщности каждое отдельное и особенное живет и своей жизнью, и жизнью целого. Отвлечение какого-либо фрагмента этой целостности в качестве самостоятельного элемента в противовес целому и за счет целого есть путь к заблуждению. Часть, не признающая себя частью, продукт, не желающий знать о своей созданности, —

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 3, — С. 394.

это и есть предметы внимания абстрагирующего рассудка, который сам подобен бродяге, не помнящему родства. Самость, поставившая себя на острие своей обособленности, есть, по Гегелю, источник зла, его, зла, метафизическое основание. Конкретное есть живое, а не механическая сплошность взаимосцеплений зубчатых колес.— Хорошо интерпретирует гегелевскую спекулятивную конкретность И. А. Ильин: «Конкретность» есть существенный, имманентный **ритм всякой жизни**, движущий изнутри все предметы; она движет их к тому, чтобы они покорно и адекватно осуществили ее **собственное** дыхание, ее слово, ее закон. Спекулятивной конкретностью определяется исход и конец, начало и завершение. Все дышит и живет, чтобы осуществить ее, стать ее живым гимном. Каждая логическая категория ищет в самой себе и создает, страдая, ритм конкретности; этому ритму посвящен человек, и дух человечества...»¹.— Это не означает, что только и именно философия Гегеля ухватила эту истину-естину,— об истине как целостности сущего так или иначе речь идет во всей философии. Конечно, Шестов бы возразил на это, что если эта «связанность» и цельность сущего предназначена мне в виде законосообразного порядка, и мне остается только выполнить собой ее ритм,— то лучше истину поискать в другом месте.— Действительно, гегелевский субстанциализм, преформизм в какой-то степени превращает человека в исполнителя не им сочиненного сценария. Однако и антисубстанциализм, полагающий меня самого мерой всего существующего, не дает исхода, ибо свободная воля первого встречного «другого» будет препятствием осуществления моей самости, и мне придется либо смириться, либо же, обнажив шпагу, осуществить свою имманентную суверенность. Лев Шестов ищет иных путей к истине, минуя самозаконный разум с его принудительностью, с его логическим занудством, и полагает, вернее —■ пролагает, эти пути истинствования в подвиге личной веры. То есть, опять-таки ищет связи с Абсолютом, с истинно-сущим,— но такой связи, которая не превращала бы мою самость в игру анонимных сил.

Однако гегелевская «спекулятивная конкретность» как истинно сущее при «снятии» с нее налета субстанциализма и некоей логической принудительности ничуть не препятствует нахождению своего пути к истинно-сущему. Диалектико-спекулятивное принудительно лишь для непосвященных, которое оценивают Логос с позиций привычного «ratio». В «спекулятивной конкретности» всегда есть место для меня, более того, без меня, без моей мысли и моего созерцания, воображения, интуиции — она не раскрывает-

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.—Т. 1.—С. 142.

ся, не образуется, не становится. Мое «спекулятивное» вхождение в содержание бытия, в мир ноуменальных сущностей, в целостность бытия — это мой собственный опыт, и повторить его — невозможно, ибо здесь встреча с бытием — лицом к лицу, личностями, а не просто «научное познание». Не могу я повторить и гегелевский путь (равно, как и Маркса, Лукача, Соловьева),— тут вообще не может быть чужого пути, тут нет «осетрины второй свежести», здесь все — заново, на свой страх и риск и без всяких гарантий на успех. Но это именно опыт обретения полноты бытия, а не выпадения из него. Ведь, обратим внимание, во всей философии вопрошание истины (истинного) погружалось в проблемное поле связи человека и мира, человека и глубин бытия, обретения смысла — по ту сторону своей природной, пространственно-временной ограниченности, то ли по линии «человек — мир», то ли — «человек — Абсолют», «человек — человек». «Истина есть осмысливание и освобождение бытия, она предполагает творческий акт познающего в бытии. Истина есть смысл и не может отрицать смысла»¹.

Гегелевской «спекулятивной конкретности» весьма сродни «всеединство» Соловьева, которое последним понимается как **истинно-сущее**. «Разум есть некоторое **соотношение**, именно соотношение всех в единстве, и оно, то есть всеединство, есть **форма** истины; соотносящиеся же, то есть «все», составляют **содержание** истины, а то «единое», которое обнимает собою или содержат в себе все (будучи всем), есть безусловное **начало**, или принцип истины»². Истинно-сущее есть не то, что содержится во всем, но то, что все в себе со-держит. По Соловьеву, ни философия сама по себе, ни позитивные науки, ни религия сама по себе — не могут дать цельного знания, выявления истинно-сущего, и лишь в свободной теософии, в синтезе философии, науки и религии такое познание возможно; но не только познание,— **осуществление истины** в Богочеловечестве.

Итак, истина одна, едина, но она не может быть завоевана раз и навсегда; ее «неисчерпаемость» не в том смысле положена, что наше познание мира всегда будет углубляться и никогда не насытится познанным, но в том, что никакому гению не под силу воплотить ее в своем творчестве.— Вернее, в гениальных творениях человеческого духа она-то и воплощается, открывается, но каждое из них не просто прогрессивно «добавляет» что-то свое к предшественникам, а начинает восхождение на Голгофу истины сначала, от истока,— и только так истина приоткрывает свои бесконечные тайны.

Таким образом, рассудок и разум разнятся, и весьма серьезно,

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества.— С. 281.

² Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал — С. 680.

и по отношению к истине. Истины, добываемые рассудком, ориентированы на полезность, на «употребление». Истины же, открывающиеся разуму (свободному от цепей рассудка), при малейшем поползновении к использованию или же к распространению на всех, для «употребления» всеми, «всемирно», мгновенно оборачиваются плоской рассудочностью и могут привести к неисчислимым бедам. Разум не просто глубже и целостней проникает в содержание бытия, чем рассудок, и не просто добывает истины более «полезные» или «глубокие». Разум — это как бы иной взгляд на бытие,— открытость несокрытому. Это — **готовность к встрече** с Истиной. «Мы волнуемся, мучаемся, рвемся к истине, но и истине чего-то нужно от нас. Она, по-видимому, тоже зорко следит за нами и ищет нас, как мы ее. Может быть, тоже и ждет, и боится нас»¹.— Боится нашей суетности, готовности сразу же «употребить» в дело открывшееся нам, боится нашей готовности вынести ее невероятную тяжесть, ибо истина есть **свобода**.

Вот почему боги завистливы и ревниво оберегают наиболее глубокие тайны.— Мы ведь не познаем истину,— мы устраиваем ей дознание, допрос с пристрастием, мы ее доказываем, «живьем сдирая кожу явлений» с бытия, и обнаруживаем... «внутренности»,— внутренности нашей славной технотронной цивилизации, среди которых мы имеем счастье жить, пребывать, задыхаясь от продуктов распада.

У разума же — иное отношение к истине. «Разум — связь всех модусов объемлющего. Он не допускает, чтобы какое-либо сущее абсолютно отделилось, утвердилось в оторванности, стало ничтожным в рассеянии. Ничто не должно быть утеряно там, где разум становится действенным, то, что есть, имеет связь. Возникает универсальное соучастие в жизни, открывая заинтересованность»².— Но где же и, как существует такой универсальный разум? — Его не «вычислить», как кантовский «наш человеческий рассудок». Это скорее — стремление, интенция, бытие-возможность,— не просто охват полноты бытия, но стремление к «универсальному соучастию в жизни», «страсть к открытости», способность к преобразованию — самого себя, а не мира. Наверно, в такой **интенции** и Шестов бы согласился с Ясперсом. Вспомним,— думать, говорил Шестов, значит «жить живой жизнью, изменяться», махнуть рукой на логику «твердых тел». А вот еще: Как объяснить людям, что «где-то, за какой-то чертой человеческая душа настолько перестраивается, что даже «механизм» мышления становится иным? Или, вернее сказать, что хоть мышление и сохраняется, но для механизма совсем не остается места»³...

¹ Шестов Л. На весах Иова.— С. 152.

² Ясперс К- Философская вера.— С. 441.

³ Шестов Л. Афины и Иерусалим.— С. 658.

Что это за «черта», за которой может происходить радикальное самоизменение мышления,— нам еще предстоит выяснить. Но одно ясно: там, где нет имманентного самоизменения мышления — нет разума. Там, где истины претендуют на «всеобщность» и необходимость с принудительностью «дважды два — четыре»,— нет разума. Подделкой под разум является стремление облагодетельствовать открытой, открывшейся истиной — всех, всем задать общее «правило». Где разум преподносит истины в готовом виде — бери, пользуйся, применяй «на практике», там мы имеем дело с иным персонажем, но не с разумом.

Оказывается, разум-то наш — весьма «ненадежный парень»: он так легко поддается на уговоры рассудка, он так легко и естественно соскальзывает в рассудок и, главное, не замечает этого,— как же на него полагаться в решении серьезных вопросов, выходящих далеко за пределы компетенции рассудка?— Действительно, так и есть. Долгая дружба с рассудком оказала разуму плохую услугу, он зачастую тряет остроту зрения и не замечает, где он сам, а где его «двойник». Может быть, следует чем-нибудь «подпереть» наш бедный разум?— Возможен и иной вариант.— На разум **нельзя полагаться вообще**, а вот на рассудок — можно (в круге его компетенции). Как только мы начинаем **уповать на разум**, что-де «вывезет» и без наших собственных усилий, только мы начинаем **«опираться»** на него, как тут же «сваливаем» его в рассудок (благо, амбар всегда наготове). К разуму просто-напросто нельзя относиться так же, как и к рассудку. Разум — не опора, не костыль и не ходули.— Разум — это **мы сами** как люди, в своей цельности, в своем совершенстве и несовершенстве, в своем разумении и недо-разумении, в своем неразумии. Разум—это то в нас, чего нельзя «применить», употребить, «пустить в ход», но это то, к чему можно стремиться, восходить, собирая себя по кусочкам из растерзанного временем и пространством бытия... Разум — весьма непростой персонаж, и у нас еще будет возможность убедиться в этом/

А что касается истины, то мы начали разговор с Шестова, им же и закончим: «мы можем, конечно, настаивать, что вне нашей истины нет спасения. Только никак нельзя рассчитывать, что, вооружившись единой истиной, мы найдем пути к душам всех людей. Наше мышление и тут обманывает нас иллюзорными обещаниями. Наоборот, таким способом все пути закрываются и единство меж людьми достигается *n%7* путем общения, а путем истребления всех, кто думает, чувствует и хочет иначе, чем мы»¹.— Разве Лев Шестов не прав, и именно абсолютно?

Шестов Л. Афины и Иерусалим.— С. 624—625.

О черк шестой

ОСНОВАНИЯ РАССУДКА И РАЗУМА

Разум существовал всегда, но не всегда в разумной форме.

К. Маркс

Больше всего Гегель презирал рассудок, а что это такое, как не разум, фиксированный в своей субъективности и единичности?

Фр. Энгельс

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ практика в своей сущности есть **преобразующий** процесс, в ходе своего становления отрицавший адаптивный характер жизнедеятельности животных. Однако отрицание в процессе развития не означает разрешения предшествующей стадии в абсолютное ничто, а предполагает снятие последней, т. е. воспроизведение через преобразование. В этом смысле **приспособительный** характер активности, определяющий специфику биологической формы движения на уровне общественной формы, воспроизводится в виде отношений **использования**. И необходимостью воспроизведения материальных условий жизни общества, но при различных общественных формах, на различных стадиях исторического развития они приобретают соответствующий образ¹.

Система наемного труда возводит использующую деятельность во всеобщность. Тут «особые навыки труда все более становятся чем-то абстрактным, безразличным, а труд все более и более становится чисто **абстрактной деятельностью**, деятельностью чисто механической, а поэтому безразличной, индифферентной к своей особенной форме; становится всего лишь **формальной** или, что то же самое, всего лишь **вещественной** деятельностью, деятельностью вообще, безразличной по отношению к форме»². Господство такого способа деятельности не может не обуславливать и способ

освоения предметного мира. В обществе, основанном на всесторонне развитом общественном разделении труда (расщеплении деятельности), человеческая сущность задается индивидам абстрактным образом при господстве над индивидами ими же созданного предметного богатства в форме стоимостей и «силы коллективности», которая отчуждена от людей. Такая система безразлична к особенностям индивида, она требует человеческого существования лишь в проекции одного, а посему — абстрактного качества. Общественные отношения **овещняются**. На смену отношениям личной зависимости приходят отношения личной независимости, но сама форма **социальной зависимости** меняется, становится **вещной** зависимостью.

В таких условиях многообразные отношения индивидов не обладают «свойственным» им специфическим значением, а служат выражением и проявлением некоего третьего, подставленного вместо него отношения **полезности**, или использования¹. Последние и конструируют приспособительно-использующий уровень человеческой практики в данной — сугубо **буржуазной** форме.

Особенностью такой практики является то, что тут лишним выступает проникновение в **содержание** действия: достаточно усвоить набор приемов, так сказать, «логических шагов», некоторую последовательность операций, и эффект действия налицо. Такую ситуацию В. С. Библер описывает следующим образом: «я могу (и, по сути, должен) ничего не знать о той силе общественного могущества, которую я использую... Сила моего действия на вещи — не во мне самом, не в моей неповторимости и даже не в моей образованности, но в моей способности (лучше сказать, в моем способе) применять всеобщую силу общественного субъекта, в моей способности быть точкой приложения и опоры некоего всеобщего объективного движения. Чем меньше я мешаю действию этой анонимной силы, чем меньше я вношу в мое действие отсебятины, тем более я способен транслировать целое, использовать его как свое орудие... Чем жестче я отдален от собственного действия, тем более мое действие эффективно»². В таком случае общественное целое не освоено мною по его имманентной логике, а лишь присваивается, и присваивается частично. Тут я использую не только некоторую объективность, но и самого себя как переводчика извне заданной схемы во внешнюю форму бытия. Тем самым моя общественно-историческая сущность как способность к универсально-преобразующей деятельности, выработанная многовековой практикой сменяющих друг друга поколений, — акту-

¹ О развитии отношений использования в истории см.: *Субботин Н. М.* Творчество и отношения полезности. Дисс. ... канд. филос. наук. — М., 1973.
К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 46. — Ч. I — С. 248.

¹ Там же. — Т. 3. — С. 410.

² *Библер В. С.* Мышление как творчество: Введение в логику мысленного диалога. — М., 1975. — С. 56—57.

ально здесь мне не дана. А посему и сам я для себя не выступаю как субъект.

Такой способ деятельности, такая форма освоения действительности и есть **рассудочность** в ее «незамутненном» виде. Рассудок как деятельная способность субъекта (соответственно — как способ мышления) в качестве доминирующей способности обусловлен приспособительно-использующей практикой, такими общественными связями, которые характеризуются преобладанием отношений использования и выступают в овещенной форме. Овещенные общественные связи противостоят живой деятельности людей в качестве силы вещей и приспособляют к себе индивидов в качестве агентов некоего объективного процесса.

Однако практика использования не есть еще вся человеческая практика как таковая, а является лишь уровнем ее, не исчерпывающем ее сущность. Использующе-приспособительная деятельность есть лишь модус, сторона иного типа отношения человека к миру — творчески-преобразующего. Особенностью такого типа деятельности и отношения является «совпадение изменения обстоятельств и изменения деятельности, или самоизменения»¹ Конечно, практика приспособительного использования, образуя в **эмпирическом** бытии почти всю толщу жизненно-практического, общественного процесса, тоже выступает как **преобразование**, — изменение мира вещей-объектов, приспособление природы к человеческим потребностям и использование ее. Она может выступать и в форме общественных преобразований — когда общественные отношения перемалываются в мясорубке социальных катаклизмов по вещной логике, **как если бы они были вещами**. Особенность «рассудочной» практики — преобладание опредмечивания над распрепредмечиванием, и главное — устойчивый «порог распрепредмечиваемости» (Г. С. Батищев), отсутствие **потребности** в его трансцендировании, а отсюда — человек прикладывает мерилу своих потребностей, запросов, нужд к действительности и обнаруживает своего рода онтологическую глухоту к тем уровням бытия, которые превышают полезностное отношение.

Меру собственно **разумности** человеческой деятельности определяет та **интонация** практики, которая связана с **творчеством**. А для творчества характерно радикальное преобладание распрепредмечивания над опредмечиванием, глубина освоения, ощущение исторического — и **онтологического**, преемства. Здесь творчество выступает как со-творчество — как в межличностном плане, так и в онтологическом смысле. ■■■ •-

В лоне творчески-преобразовательного процесса собственно человеческая мера и сущность не могут не быть содержательно

освоены, так как они сами становятся предметом изменения. А ведь нечто может выявить свою сущность и быть освоенным лишь тогда, когда обнаруживается его граница, предел.— Деятельность в **разумной** форме как раз и характеризуется постоянным самообновлением, саморазвитием ее субъектов.

По мнению В. С. Библера, рассудочное мышление как нечто самостоятельное было задано в качестве порождения практики эпохи Возрождения и начала мануфактурного периода¹. Гегель не случайно замечает, что в Новое время «индивид застаёт абстрактную форму (т. е. форму рассудка.— В. В.) подготовленной усилие, прилагаемое к тому, чтобы постичь и освоить ее, есгг скорее неопосредованное произрастание внутреннего и урезанное порождение всеобщего, нежели извлечение его из конкретного и из многообразия наличного бытия»².— Эта абстрактная форма положена как форме овещенных общественных связей, и в то же время — как определенная форма существования науки как **готового** знания. Идеал Просвещения, помимо всего прочего, состоял в передаче индивиду готовых знаний посредством их жесткой фиксации в языковых формах. В таком случае усваивается не логика развития познания, не логика развертывания мышления, но лишь определенная сумма знаний, итог чужой познавательной деятельности.

Освоение такой «абстрактной формы» как раз и развивает способность, именуемую **рассудком** (но не «способность суждения» в кантовском смысле), — как способность «пользоваться» культурой, глубоко в нее не проникая, не в содержание той реальности, с которой имеешь дело.

Усвоение абстрактной формы как «неопосредованное произрастание внутреннего» есть такое «произрастание», которое не опосредовано процессом распрепредмечивания, переосмысления культуры, а дано через готовые формы. Произрастающее «внутреннее» есть не что иное, как внутренняя определенность культуры, — формы деятельности, опредмеченные в культуре (точнее, в «теле культуры»), которые, «по идее», должны быть освоены и тут же стать способами мироотношения субъекта. Поскольку же в данном случае эти формы деятельности содержательно не освоены субъектом, а как бы даны в качестве алгоритмов внешней ориентации в «окружающей среде», постольку они и не выступают собственно **внутренним**, своим, неотчуждаемым — для субъекта, а есть нечто внешнее, «предицированное» субъекту, пристегнутое к нему. В такой ситуации индивид владеет формами деятельности — и мышления — сугубо внешне. Рассудочные формы осуществления ак-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— Т. 42.— С. 262.

¹ См.: Библиер В. С. Мышление как творчество.— С. 345.

² Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа.— С. 17—18.

тивности выступают алгоритмами удержания содержательного минимума деятельности, минимума «человеческого» в субъекте. Рассудок в таком виде выступает способом движения индивида в пространстве-времени овещенных общественных связей и одновременно — способом адаптации индивида к отчужденному бытию.

Абсолютизация рассудка как способа познания, формы мышления, в свою очередь, обусловлена тем, что овещнение проникает в сам познавательный процесс, тем более ■ — в общественно-организованный, институализированный познавательный процесс — в науку. Новоевропейская наука начинает ориентироваться на вещь-технологическую сторону материального производства. Наука (в первую очередь — физико-математическое естествознание) познает не природу саму по себе, а природу, втянутую в человеческую практику, а точнее — природу, как она представлена в **вещной** деятельности. Результаты научной деятельности поступают в производство в виде готового знания, которое и не предназначено для содержательного распределительного, а служит для использования его в качестве информации о вещах и далее — сигнала и алгоритма действия на внешние предметы. На «выходе» из сферы духовного производства знание приобретает такие характерные особенности своей организации, которые позволяют определить его как **овещненное** знание. «Все практически-действенное и созидательно-преобразовательное значение знания для человека сводится в этом случае к одной утилитарной приложимости, к объективно-вещной применимости знания»¹. Знание-результат противопоставлено познанию как процессу.

Такой способ функционирования знания в системе общественного разделения труда закрепляет рассудочный способ мышления и служит основой знакового фетишизма, абсолютизации формально-дедуктивных способов теоретизирования и т. п. Как говорит В. С. Библер, классический теоретический разум (мышление Нового времени), развиваясь в условиях глубокого разделения «труда» как между теорией и практикой, так и внутри самого духовного производства между теоретическим и прикладным знанием, естественнонаучным и философским, — свой внутренний диалог как обмен способностями осуществлял в такой форме, которая приводила к монополии одной способности — **рассудка**. Единый разум Нового времени (именно потому, что он не существовал как **единый**) двигался в постоянном расщеплении на свои «плоскостные проекции» — собственно разум, интуиция, рассудок, эмпирически-авторитарное мышление². Специфичность внутреннего • диа-

лога способностей в Новое время состояла в том, что он именно как диалог, как развитие мышления, не мог стать логикой, приобрести рефлективную форму в едином, и постоянно разводился по разным «основаниям», а во-вторых, происходило как бы перемалывание этих способностей в «мыслерубке» рассудка. Форма готового знания, способ включения научного знания в совокупное общественное производство и было «тем соблазном, **ради которого...** совершалась редукция всех ипостасей внутреннего «колледжа способностей» к безличной работе дедуктивного рассудка»³. В таких условиях человек, занятый наукой профессионально, оказывается расщепленным, поскольку его углубление в свой предмет не позволяет рефлексировать это углубление как проникновение в общественно-культурный смысл, — за него это осуществляет философ; такого ученого Кант называл циклопом, эгоистом науки, которому «нужен еще один глаз, чтобы посмотреть на вещи с точки зрения других людей... Второй глаз — это самопознание человеческого разума, без чего у нас нет меры величия наших знаний»⁴.

К. А. Свасьян, исследуя становление европейской науки, выделяет следующие симптомы рассудочной «методологизации», которая резко обострила проблему понимания реальности: внедрение духа юриспруденции в атмосферу гнозиса, победа латинского *ratio* над греческим логосом, замена трихотомии «дух — душа — тело» дихотомией «душа — тело». Исконно римские «гены» будущей научности — воля к власти и юридическая казуистика. Утверждению духа рассудочности способствовала и латинизация, поскольку в латинском языке слово не соотносит мысль с самим предметом, а как бы вколачивает ее в понятие, которое и выступает в роли предмета как такового. По Свасьяну, это было своего рода симптомом общего хода европейской духовности — последовательное вытравливание из мысли всего сверхчувственного и насильственное сведение ее к «общеобязательности» рассудочной формы. Хваленая «объективность» научного познания «начиналась не с чистой мысли, а с циркуляров административного порядка»³. — Логическая «*veritas*», сохранившая в себе свою юридическую предысторию, отныне служила путеводной звездой зарождающейся европейской научности. Познание подменяется процедурной техникой «дознания»: «мысль протекала уже по всем правилам судебного расследования»⁴. Для будущего своего пробуждения в «веке разума», в средневековой схоластике, рассудок наращивал «логическую

¹ Батищев Г. С. Категория противоречия и ее мировоззренческое значение // Диалектическое противоречие. — М., 1979. — С. 50.

² См.: Библер В. С. Мышление как творчество. — С. 261—282.

¹ Там же. — С. 129.

² Цит. по: Гулыга А. В. Кант. — М., 1977. — С. 71.

³ Свасьян К. А. Становление европейской науки. — Ереван, 1990. — С. 48.

⁴ Там же. — С. ПО.

мускулатуру», хотя схоластика сохраняла еще в себе инстинктивную связь с «целым», былой ясновидческий опыт еще вспыхивает в ней. В дальнейшем постепенно утрачивались цели и резко возрастали средства в качестве «метода» познания, выпитывания истин у природы. В «веке разума» рациональный этос одержал «небывалую победу над самой жизнью и повсюду вгонял ее в изящные футляры формы,— без единой отдушины. Жизнь отныне есть не жизнь вообще, а рационально удостоверенная прописка в табели о рангах; все вольное, беспризорное, праздное, асимметричное, непредсказуемое, стихийное подлежит решительному включению в проскрипционные списки и перевоспитанию либо искоренению. Новый разум не выносит ничего, что не уместается в нем и остается непонятным; не понимания ищет он, а власти, и оттого обращен он уже не к вещам самим по себе, а к «методам» «обращения с вещами...»¹

С точки зрения Свасьяна, происходила не эволюция, а инволюция мысли: сверхчувственный опыт древних вытеснялся системой рефлектирующих суждений, от сверхчувственного и сверхличного опыта—до опыта чувственно-личного. Мысль, равная в древних космогониях мировому целому, постепенно и неотвратно сужалась до рассудка как «крайней точки беспамятуства». Крестный путь мысли — есть «сошествие в рассудок». Рационалистическая же эпистема с самого начала была явлена как серия жестких формальных процедур в рамках чисто правового сознания, как «перекрестный допрос природы именован априорных принципов»². Характерно и изменение философского языка, например, от Платона — к Канту. «Впечатление таково, словно с цветущего луга попадаешь в дровяной склад; мысли собственно нет, а есть аналитический график мысли, или некий гигантский телетайп, выстукивающий «пустыми» клавишами рассудка по «слепой» ленте ощущений»³.— Подобное орассудочение мысли не могло не сказаться на судьбах европейской цивилизации...

Если вернуться к анализу общественно-практических оснований различения и противопоставления рассудка и разума, то их «земные корни» просматриваются в плане Марксова различения всеобщего и совместного труда. В совместном труде целостность деятельности расщеплена, и реализуется «как если бы» лишь в итоговом продукте. В рамках совместного труда содержательное распределение результатов прошлой деятельности не является необходимостью, здесь господствует отношение простого **использования** прошлого труда.

¹ Там же.—С. 175.

² Там же.— С. 203.

³ Там же.—С. 243.

Дополнением и противоположностью труду совместному выступает всеобщий труд, где целостность реализуется в каждом моменте деятельности. Тут кооперация индивидов совершается не столько в пространстве, сколько во времени. Деятельность в сфере всеобщего труда характеризуется распределением культуры, и ее принципиальным результатом выступает не просто тот или иной предмет, но—сам субъект, развитие его творческих способностей.

Противопоставление всеобщего и совместного труда характеризует глубокую разорванность общественной практики в условиях господства отчуждения. Связь же обеих форм труда строится по типу одной из них, а именно — труда совместного. Результаты научно-теоретической деятельности поступают в материальное производство в «усеченном» виде, не как средство для усиления духовных потенций самого труда, а как объект утилизации, использования, как набор определенных алгоритмов для технологического процесса.

Можно сказать, что всеобщий труд построен «по-разумному», а совместный — «по-рассудочному», а сама связь их в условиях социального отчуждения выступает как сугубо рассудочная.

Факт связи рассудка и разума с разными типами деятельности, с разными способами осуществления человеческой активности — не мог не найти своего отражения и в философских концепциях Нового времени. Например, кантовская концепция рассудка и разума так или иначе воспроизводит реальную коллизию внутри социальных отношений.

У Канта под деятельностью рассудка и частично — «чистого разума» воспроизведен характер работы современного ему естествознания, которое испытывает природу на способность многократного повторения в опыте, эксперименте. По Канту, принципы деятельности рассудка — априорны. Действительно, формы и методы познания природы не возникают как простое обобщение эмпирии естествознания. Сама эмпирическая ступень познания возможна благодаря применению категорий и определенных схем подведения чувственного многообразия под категории.

«Но вот человек действительно находит в себе способность, которой и отличается от всех других вещей да и от себя самого, поскольку на него действуют предметы, и эта способность есть **разум**. Разум как чистая самодеятельность выше даже рассудка в том отношении, что хотя рассудок также есть самодеятельность и в отличие от чувств не содержит в себе одни только представления, возникающие лишь тогда, когда на нас действуют вещи (т. е. когда мы пассивны), тем не менее он своей деятельностью может составлять только такие понятия, которые служат лишь для того, чтобы **подвести под правила чувственные представления** и тем самым объединить их в сознании; без такого применения

чувственности рассудок ничего бы не мог мыслить. Разум же показывает под именем идей такую чистую спонтанность, что благодаря ей выходит лалело за пределы всего, что/голько может-дать ему чувственность, и выполняет свое важнейшее дело тем, что отличает чувственно воспринимаемый мир от умопостигаемого, тем самым показывая, однако, самому рассудку его границы»¹. — Итак, разум отличает человека от всех вещей как вещей; на уровне же рассудка человек еще остается существом «эмпирическим», подчиненным законам природы. «Чувственный мир» у Канта — это природа, как она представлена в вещной деятельности, и принадлежность человека этому миру есть его, человека (и мира), функционирование в процессе приспособительно-использующей практики, в пространстве вещных отношений, где господствует абстракция причинности и необходимости, — как если бы это была чисто природная сфера. Тут преобладает эгоистический интерес индивидов, действующих несвободно, под влиянием «чувственных склонностей».

В этом смысле принципиально кантовское определение разума, важнейшая задача которого — различение «чувственного мира» от «умопостигаемого». Именно разум конституирует мир свободы, нравственности, где человек выступает самоцелью, а не просто средством. Ноуменальный мир — сфера свободной, творческой самодеятельности, которая противопоставляет овещенному бытию человека. Как непосредственная чувственная, эмпирическая действительность такой мир не существует, но в то же время он есть реальная интенция, интонация жизненного мира человека, проявляющаяся в эфире «всеобщего труда» и непосредственного личностного бескорыстного общения.

Рассудок самодеятелен, но ограничен миром природы. И применять принципы работы рассудка за пределы «природы» — недопустимо. Разумное существо «причисляет себя в качестве мыслящего существа к умопостигаемому миру, и только как принадлежащая к этому миру действующая причина оно называет свою причинность **волей**. С другой стороны, оно осознает себя, однако, и частью чувственного воспринимаемого мира, в котором его поступки имеют место как явления этой причинности»². То, что обусловлено свободной самодеятельностью, преломляется в сфере вещной необходимости, и там как бы теряет следы своего человеческого происхождения. То, что присуще творческой самодеятельности, в мире «опыта» (в системе вещной необходимости) не дано адекватно, а схватывается в преломлении через рассудочную «сетку». Поэтому средствами рассудка, орз^дующего в мире вѐ-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. — С. 29С.

² Там же. — С. 298.

щей, человеческие определения, определения свободы и самоцель³ности, не схватываются, они для рассудка — «вещь-в-себе».

Далее Кант замечает: «**умопостигаемый мир содержит основные чувственно воспринимаемого мира**, стало быть, и **основание его законов**»¹. Тем самым Кант не просто резко противопоставляет два мира, но и недвусмысленно определяет их субординацию: основанием вещной деятельности так или иначе является творческая свободная самодеятельность, а не наоборот. А отсюда понятно, отчего Кант упорствует в отстаивании априорности рассудочных форм: законы рассудка не возникают из мира вещной необходимости, а содержатся в самом рассудке. Не содержится ли тут имплицитное утверждение, что законы работы рассудка в конечном счете положены не самим рассудком и не сферой «чувственно воспринимаемого мира», — а миром умопостигаемым, сферой творческой самодеятельности, а тем самым детерминация идет не от низшего типа деятельности к высшему, а наоборот? — Возможно, такой поворот дела прослеживается и в «Критике чистого разума», когда обнаруживается, что в своей основе рассудочный способ подведения чувственного многообразия под понятие есть лишь функция произвола продуктивной деятельности воображения, иными словами, как уже отмечалось, само «чистое», «априорное», допытное рассудочное понятие оказывается лишь застывшим окостеневшим слепком живой, творческой, но субъективно-произвольной продуктивной деятельности воображения (Ю. М. Бородай).

Действительно, категориальная сеть, которой рассудок пользуется (лишь — пользуется), прикладывая ее к предметам, есть результат не приспособительно-использующей практики, а предметно-преобразующей практики, практики созидания человеком своего мира. Рассудок, ассимилируя эти результаты и «отсекая» их происхождение, их общественно-историческую обусловленность, пользуется их. Сам же **характер** такого «употребления» (т. е. собственная работа рассудка) является продуктом уже специфично вещной практики, сферы абстрактно-всеобщего, которая, безусловно, тоже **предметна**, поскольку воспроизводит внешние связи и характеристики вещей, поставленные во внешние отношения друг к другу и вырванные, и всеобщих, универсальных связей, из всеединства. Вот почему для рассудка его собственная категориальность непредметна.

По Канту, человек в отношении', мира свободы является существом «самим по себе», а по отношению к эмпирическому миру — «явлением». В первом случае он выступает в «чистом», во втором — в «эмпирическом состоянии»². Для Канта человек как

¹ Там же.

² Кант И. Критика практического разума. — С. 317.

«квеш,ь-в-себе» — свободен, а как «явление» — подчинен внешней необходимости. Ноуменальный мир не поддается познанию средствами рассудка и даже «чистого разума» (разума, работающего на рассудок). Познавая мир свободы, разум не может не впасть в противоречия-антиномии. Кант, поэтому, вполне резонно не пускает рассудочное познание в ноуменальное бытие. Однако мы кое-что об этом мире свободы знаем, — моральный закон, который состоит в том, чтобы человек был: а) существом непосредственно общественным, б) самоцелью, а не только как средство, в) всецело субъектом своих действий и отношений. Именно в этом и смысл кантовских основоположений чистого практического разума. Собственно, это все, что Кант может сказать о мире свободы, но и этого достаточно, имея в виду резкую оппозицию в кантовской философии мира свободы миру вещной необходимости и личной корысти. Но Кант идет дальше: моральный закон как способ организации умопостигаемого мира «должен дать чувственно воспринимаемому миру как **чувственной природе...** форму умопостигаемого мира, т. е. **сверхчувственной природы**, не нанося ущерба механизму чувственно воспринимаемого мира»¹. Моральный закон, согласно «идее, действительно переносит нас в природу, в которой чистый разум, если бы он был наделен соответствующей ему физической способностью, породил бы высшее благо, и побуждает нашу волю дать форму чувственно воспринимаемому миру как совокупности разумных существ»².

Мысль Канта понятна: сфера несвободного бытия человека должна **подчиниться** законам ноуменального мира, законам творческой самодеятельности и свободы. Следовательно, Кант далек от мысли, что человек для обретения свободы должен покинуть сферу чувственно-предметного бытия и воспарить в «ноуменальное». Примечательно и то, что придавая чувственному миру форму самодеятельности и субъектной самооценности, мы тем самым не должны нарушать механизм «чувственно воспринимаемого мира». Деятельность по внешней целесообразности не может быть полностью устранена, но она должна быть обуздана и подчинена **собственно человеческим** отношениям.

В познании разум выступает как представитель ноуменального мира на «чужой территории», — в сфере, где господствует механическая причинность. Тут разум не дает рассудку выйти за пределы «возможного опыта», за пределы рассудочной компетенции. «Логический интерес разума (достигать понимания) никогда не бывает непосредственным; он всегда предполагает цели применения разума»³. — Цели познанию полагает разум, — из самого

¹ Там же.—С. 362.

² Там же.—С. 363.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности.— С. 306.

познавания эти цели сами по себе вытекать не могут. Рассудок ж"ё познает «непосредственно», поскольку не может ставить познанию адекватно цели, т. е. такие цели, которые были бы достойны человека как разумного существа. «Существенный принцип всякого применения разума — довести познание разума до осознания **необходимости** этого познания (т. к. без этой необходимости оно не было бы познанием разума)»¹.

Следовательно, познание тогда **разумно**, когда осознает, какие цели при этом реализуются, какое именно целеполагание обеспечивается познанием, в чем необходимость именно такого, а не иного способа познания. В свою очередь, это предполагает осознание субъектом себя как универсально-исторического существа и освоение им своей транссубъективной сущности.

Человеческая деятельность тогда становится **разумной**, когда осознается не только субъективная (потребностная), но и объективная необходимость, когда субъект как бы держит под своим суверенным контролем **меру адекватности** своей деятельности содержанию самой реальности, держит под суверенным контролем содержательность целей, меру их культурной субстанциальности, т. е. человечности.

Человеческая активность тогда является **разумной**, когда она доведена до осознания своей необходимости как целостного выражения и свободного развития развертывания универсального исторического развития — в интенции разрешения субстанциальных противоречий человеческого бытия.

Человек действует **разумно** тогда, когда его деятельность глубинно причастна развитию человека как рода и развитию родового в человеке.

Человечество творит свою историю **разумно** тогда, когда действует в соответствии с необходимостью продолжения развития субстанции, а не просто пользуется «благами природы».

Мое отношение к миру тогда является **разумным**, когда оно доведено до осознания и переживания необходимости раскрытия и реализации общественно-человеческого смысла, когда оно рефлектирует в себя как причастное миру человека и рефлектирует в «иное» — в миры иных субъектов. Признание бесконечности и самооценности иных субъектных миров, принципиальный отказ от монополии на субъектность — это тоже особенность собственно **разумного** отношения к миру.

В отличие от разума, рассудок не доходит до адекватного осознания своей необходимости. Он **познает случайно**, — при всей своей строгой «дискурсивности» и ориентации на мир необходимости, на детерминированное бытие. Рассудок просто исполняет

¹ Там же.—С. 309.

познавательные акты по определенным правилам и законам, почти автоматически, не подозревая, чью и какую силу при этом он использует, не прозревая в действительную природу этих правил и законов. Это превосходно понимал Николай Кузанский,— вспомним: рассудок умозаключает, и не знает, о чем он умозаключает, без ума, ум же совершенствует и делает ясной способность рассуждения.

У Канта в виде критики «чистого разума» содержится, по сути, критика **ограниченных** форм человеческого отношения к миру. Кант рассматривает **разум** не просто как средство для удовлетворения частичных потребностей человека, но как **самоцель**. При этом вряд ли Кант заслуживает упрека в гипостазировании познавательного отношения (этот грех присущ всей новейшей европейской традиции). У Канта разум—не просто способность к познанию. Скорее всего, он выступает самой сущностью человека как свободного, самостоятельного и вменяемого существа. По Канту, быть разумным существом — значит быть свободным и ответственным субъектом, творящим свой мир. Для Канта разум есть человеческий способ бытия в мире. Ноуменальный мир — не просто «постигается умом», но и полагается им — как мир, могущий быть созданным **разумными деяниями** людей.

Проблема взаимосвязи деятельности по внешней необходимости и творческой самостоятельности в специфической форме рассматривается (вернее, просматривается) Гегелем при исследовании перехода от «цели» к «идее». По Гегелю, процесс необходимости включает в себя три внутренне связанные момента: предмет, условия и деятельность. Целостная связь этих моментов, как известно, образует самое человеческую деятельность как таковую, общественную практику, которая сама является реальным движением необходимости, продолжением субстанциального движения в форме осознающей себя необходимости.

Однако Гегель замечает, что если моменты необходимости обладают друг в отношении друга самостоятельным существованием, то «этот процесс выступает как внешняя необходимость»¹. Что как раз и происходит при социально-отчужденном характере жизнедеятельности. Вот Маркс пишет: наемный труд есть «такой живой труд, который и предметные' условия своего существования в качестве деятельности, и объективные моменты своего существования в качестве **способности** к труду производит в виде чуждых сил, противостоящих ему самому, в виде **для-себя-сущих, независимых от него стоимостей**»². Такая деятельность подчинена внешней целесообразности и выступает как нечто внешнее для осу-

ществляющего ее субъекта. Воссоединение этих моментов процесса необходимости (деятельности, условий и предмета) происходит лишь в творческой самостоятельности, во «всеобщем труде». Когда же деятельность подчинена внешней целесообразности, «мы видим в предмете не нечто, носящее свое предназначение в самом себе, а лишь средства, которые употребляются для осуществления лежащей вне их цели.— Это — всеобщая точка зрения **полезности**. «Отношения полезности не выводят нас за пределы конечного, за пределы рассудка. Полезностная точка зрения явно «недостаточна для понимания природы вещей»³.— И вот почему.

Человеческое отношение к миру не есть отношение с позиций голой полезности. Человек так или иначе преобразует мир по законам существования и развития самого мира. Поэтому человеческий характер «пользы» заключается в том, чтобы, во-первых, это преобразование было «полезно» человеку, т. е. способствовало развертыванию его, сущностных сил, а не отчуждало бы от него самого его собственную сущность под видом «полезных предметов»; во-вторых,— в ориентации познания на неполезностное отношение к предмету, на выявление его для-себя-бытия, его действительной сущности. К. Маркс пишет, что человеческие «чувстватеоретики» «имеют отношения к **вещи** ради вещи, но сама эта вещь есть **предметное человеческое** отношение к самой себе и к человеку, и наоборот. Вследствие этого потребность и пользование вещью утратили свою **эгоистическую** природу, а природа утратила свою голую **полезность**, так как польза стала **человеческой** пользой»². Познание тогда по-человечески «полезно», когда оно отражает объективное содержание предмета. Но какую общественную «пользу» обслуживает эта «неполезностная польза» (или «полезная неполезность»), иными словами, какие общественные цели преследует познание, в какие конкретно общественно-исторические отношения включено?

Если познание подчинено общественно-практическому **принципу полезности**, накоплению человеческих предметно воплощенных способностей в вещной форме, т. е. в такой, которая и не предназначается к последующему «распредмечиванию»,— то познание в виде **науки** «довершает обесчеловечивание человеческих отношений»³. Поэтому необходимо различать полезность как принцип и собственно человеческий характер пользы. Принцип полезности — исторически отчужденная форма освоения мира, отношения человека к природе и человека к человеку. Как таковой — это специфически буржуазный способ деятельности и специфически бур-

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— С. 327.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— Т. 46,— Ч. 1.— С. 452.

¹ Гегель Г.-В. Ф. ■ Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— С. 394.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— Т. 42 — С. 120—121

³ Там же.— С. 124.

жуазная идеология¹. Рассудок пышно вскормлен на этом принципе, расцветает в таких условиях, затмевая и утрачивая свою разумную природу, в том числе — «человеческий характер пользы».

Оборотной стороной практического возведения во всеобщность полезностного отношения в Новое время является абсолютизация в классической философии познавательного отношения как «незаинтересованного», принципиально бесполезного, что, в свою очередь, связано с абсолютизацией субъект-объектного отношения. Именно реально осуществляемый «принцип полезности» возводит, а точнее — сводит, все богатство человеческого бытия к объектно-вещному аспекту культуры. Мир человека редуцируется к объектному составу, тем самым и мировосприятие ориентируется исключительно на воспроизведение объектных характеристик действительности. Что как раз и характерно для традиционной новоевропейской рационалистической установки. «Отсутствие историзма обеспечивало незапятнанную чистоту рассудку. Этому «Я», впервые вкусившему соблазны совершеннолетия, суждено было трудное испытание собственной зрелостью, в смаковании которой он промаргивал не больше ни меньше, чем сам мир; поворот сознания на себя пробудил в нем не только динамику самосознания, но и сладостную ситуацию Нарцисса, замершего в восторге перед собственным отражением и открытого всем превращениям интеллектуального самопоения. Автоэротика рационализма... мигмом блокировала входы и выходы, вогнав предварительно в «субъект» всю полноту автономных онтологий, так что недавняя «чистая доска» оказывалась теперь спрессованным в «Я» миром»². Отсюда — и дух новоевропейской эпистемы: «порядок и инвентаризация любой ценой» (К. А. Свасьян).

Рассудок как рассудок, в его новоевропейском облачении, есть способность выявлять в мире сугубо объектные свойства и отношения, «внеполезностные», чтобы они легко и имманентно подчинились «отношению полезности». Вот почему для рассудка характерна ориентация на объектно-вещную сторону действительности, на абстрактно-всеобщее, абстрактно-вещное. Вот почему для него, с его историческим беспамятством, непрозрачны сами общественные отношения, внутри которых субъект действует и познает. Бытие самого человека — в социально-значимой проекции — редуцировано к чисто объектному бытию; общественные связи овещены, сливаются с характеристиками вещей. В этом — секрет особой «непроницательности» и нечувствительности рассудка, внешнего характера его рефлексии. Его обращение «на субъект» — тоже внешне, ибо и сам субъект редуцирован к «чистой доске».

¹ См.: Бердяев Н. А. О духовной буржуазности // Путь.— 1926.— № 3.— С. 3—11.

² Свасьян К. А. Становление европейской науки.— С. 268.

Деятельность по внешней целесообразности и адекватная ей субъективная способность (рассудок) не выводят за пределы конечных отношений, поскольку такая форма целесообразности есть конечная целесообразность, где объект положен как в себе ничтожный (которому можно устроить перекрестный допрос по всем правилам дознания, рассудить его, осудить и при-судить его на ^фудкшшшфраанье в качестве фрагмента вещной цивилизации «без права переписки»). Само собой разумеется, что деятельность в такой форме не может быть реализацией полноты человеческой сущности.

Поэтому и Гегель не случайно замечает, что осуществленная в результате деятельности по внешней целесообразности цель «страдает-в-себе-надломом», точно так же, как и первоначальная цель и середина процесса — сама деятельность. В результате «получилась форма, лишь внешне положенная а предназначенм материале, форма, которая из-за ограниченного содержания цели также представляет собой случайное определение»¹.— Действительно, деятельность использующего приспособления во всех своих моментах страдает «в-себе-надломом», поскольку цель задается субъекту извне, а посему случайно та форма, что опредмечивается в веществе природы. Она, форма, привносится в материал, и при этом собственная форма предмета (его собственные бытийственные смыслы) напрочь игнорируется,— все что ни есть, служит лишь материалом-для реализации потребной субъекту формы. Достигнутая таким образом цель сама выступает средством для иных целей, внешних ей, а подобная жизнедеятельность сама есть средство к жизни, но не жизнь как таковая. Результаты подобной активности тоже как бы «надломлены»,— они выступают как обыкновенные вещи.

«В реализации цели происходит в себе следующее: снимается односторонняя субъективность и видимость наличия противостоящей ей объективной самостоятельности. Овладевая средством, понятие полагает себя как в себе сущую сущность объекта»². Овладевая средством труда, человек в то же время опредмечивает себя как сущность результата труда. И это происходит в любой человеческой деятельности. Однако в деятельности по внешней целесообразности в ее результате человек присутствует лишь «в себе», в потенции. Точно так же и в предметах такой деятельности человеческая сущность присутствует «в себе»,— но она все-таки присутствует, поскольку предмет труда есть результат предыдущей деятельности. Однако эта сущность не развернута «для себя»

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— С. 398.

² Там же.

и тем самым не подлежит освоению как собственно человеческая сущность.

Именно поэтому в чисто рассудочной деятельности человек не узнает себя в предмете деятельности, не узнает свою всеобщую сущность, и результат такой деятельности не является для него воплощением, реализацией его самого.

Осуществленная цель есть единство объективного и субъективного. И если не останавливаться на простой констатации конечного характера внешней целесообразности, а попытаться выявить ее всеобщее культурно-историческое содержание, то обнаруживается следующее: то, что было лишь «в себе», способно стать развернутым «для себя». А точнее: если бы не существовало это «в себе», то и «для-себя-бытие» было бы невозможным.

В конечном счете, человеческая деятельность есть самоустраиваемый процесс, своим конечным содержанием она имеет самое себя. За вещьностью, конечной целесообразностью обнаруживается, что **истинное** содержание этого процесса так или иначе связано с **развитием** субъекта, которое и здесь происходит, хотя и в превратных формах. Этот вещный, конечный процесс «в себе» содержит более широкое и глубокое основание, иной тип деятельности. Так понятый гегелевский переход от «цели» к «идее» означает понимание логики перехода от «в-себе-бытия» человека к его «для-себя-бытию». Стало быть, и вещная форма деятельности может быть рассмотрена как специфически-отчужденная, как форма **саморазвития** человека.

Когда мы рассматриваем процесс человеческой деятельности не в ее объектно-вещной ипостаси, а в культурно-историческом смысле, то в качестве «деятельности формы» она имеет так или иначе содержанием саму себя, как для человека открывающееся единство объективного и субъективного. Предметный мир человеческого бытия, взятый в разумной форме, выступает для-себя-бытием человека как «раскрытая книга человеческих сущностных сил», и поэтому процесс его созидания есть в своей истине «порождение человека человеческим трудом» (Маркс). В труде же как деятельности, подчиненной внешней целесообразности, момент саморазвития субъекта выступает именно как **момент**, и находится он здесь в подавленном, занавешенном состоянии.

Переход от труда к творческой самодеятельности, конечно же, так просто не совершается как переход от «в-себе-бытия» к «для-себя-бытию». Хотя **возможность** такого превращения, безусловно, есть, и Гегель выявляет ее логически. Вещная деятельность при своем полном развитии создает предпосылки для становления высшего типа деятельности как доминирующего в общественном производстве, — но только предпосылки, не более. Правда, одной из существенных предпосылок такого становления является само

наличие творческой самодеятельности и небезразличного общения в сфере духовного производства, в своеобразных «лакунах» цивилизации, где встречаются очаги «всеобщего труда» (В. С. Библер), — даже в условиях отчуждения и овещнения. Но для принципиального общественного перехода к такой деятельности необходима смена основания общественного процесса в процессе содержательного разрешения субстанциальных противоречий человеческой предыстории: подчинение вещной деятельности творческой самодеятельности, сведение ее до уровня именно **момента** целостного человеческого бытия, — такого момента, который бы реализовывал собственно «технологическую» сторону общественного производства.

Однако вещная деятельность не является основанием высшего типа деятельности. Используемая практика не порождает творчество, — она сама является результатом исторического развития преобразующей практики общества. Человеческий мир в условиях тотального господства отчуждения и овещнения не смог бы существовать, если бы не было особенных сфер, где процесс деятельности осуществлялся бы адекватно человеческой сущности, — сфер творческой самодеятельности и самоцельного общения (искусство, философия, религия, наука, общение в семье и т. д.). Именно в этих сферах происходит синтез исторического в собственно человеческое, синтез человеческих определений и воспроизведение культуры именно как культуры, — но в специфических «духовных резервуарах», отчужденных от материальной жизни и социальных структур, которые, в свою очередь, оказывают свое вещное давление и на эти заповедные для духа сферы, полностью исторгнуть сам дух в этих сферах невозможно, пока люди окончательно не утратили человеческий облик. Возможно, тот характер непосредственности и самоценности, который проступает в этих, собственно духовных, сферах, и является про-образом и своего рода гарантом утверждения самодеятельности и самоценности в самой субстанции исторического процесса. — Хотя не так все тут просто.

Творчество не может не опираться на использование, но оно и не является результатом использования. Рассудок как «мышление в себе» просто так, имманентно, не развернется в разум. Рассудок не является основой разума.

В русле вещной активности остается незамеченным тот факт, что объект по своей сути не является абсолютно внешним цели, — если бы это было так, то цель никогда не смогла бы воплотиться в реальность, достигнуть смыскания с объектом, и с собой. Объект деятельности так или иначе выступает как объективированная общественная сущность, поскольку он реально включен в общественные отношения. Поэтому развертывание этой сущности

в деятельности с объектом одновременно является и проявлением его, объекта, собственной сущности. Это есть распредмечивание объекта в процессе самой предметной деятельности.

В труде как деятельности по внешней целесообразности этот момент совершенно непрозрачен и непредметен, но эн здесь присутствует. В творческой же самодеятельности объект распредмечивается как культурно-историческая сущность, он должен быть освоен и претворен, пре-осуществлен как принадлежащий миру человека. Поэтому в творческой деятельности реализация цели в объекте выступает **продолжением** его сущности как развития, продолжением его развития как сущности, но развития культурно-исторической сущности. На стороне субъекта этот процесс выступает как развитие субъективности, то есть той же общественной сущности («духа») в распредмеченной форме, в форме живого движения деятельности и общения, в форме движения самой **развивающейся** способности человека, наполняющей себя бесконечным объективно-субстанциальным содержанием и смыслом.

Чтобы действительно по-человечески творить, а не вы-творять, чтобы творчески осваивать, а не просто использовать объекты,— необходимо распредмечивать объект как «сокрытое в нем понятие»,— и тут Гегель со своим объективным «понятием» абсолютно прав. Необходимо это «понятие превращать из «в себе» в «для себя», для человека, осуществляемое пере-опредмечивание человеческой сущности. В творческом пре-образовании предмета на стороне последнего происходит развертывание его **собственной сущности**, а не простое привнесение формы извне.

Рассудочная деятельность представляет собой действительно — формальную культуру, т. е.— все-таки **культуру**, нечто произведенное исторически и причастное к миру человека, но культуру **формальную**, а значит — собственно **цивизованность**, которая, конечно же, лучше до-цивизованного варварства. Рассудочная цивилизованность, или — цивилизованная рассудочность позволяет человеку ориентироваться в социуме, пораженном расщеплением деятельности, позволяет быть способным включаться в определенные вещные отношения и ориентироваться в свете повседневного существования. Именно рассудок как таковой «позволяет» использовать в формально присвоенной, но творчески неосвоенной форме гораздо большую культуру, чем та, которая стала достоянием способности использующего ее индивида»¹.

В таком виде рассудок, рассудочный способ-освоения мира противоположен¹ разуму как интегральной способности человека. Жесткая противопоставленность рассудка разуму является результатом определенного типа социальности. Сама же отделен-

ность рассудочной формы, ее фиксированность в противоположность (и за счет) разумной,— является **видимостью**, хотя, как известно, видимость всегда имеет совершенно объективный характер. «Больше всего Гегель презирал рассудок, а что это такое, как не разум, фиксированный в своей субъективности и единичности» К Эти слова Ф. Энгельса точно улавливают суть вопроса. Рассудок выступает **превращенной формой** разума.

Преобразованная форма является способом существования определенной конкретности, которая (форма) своим особым способом функционирования прячет свое происхождение и претендует на самостоятельную сущность. Будучи результатом многократных преобразований, превращений внутри системы, на поверхности превращенная форма выступает как нечто самостоятельное, принципиально отличается от своей сущности. Сущность в превращенной форме представлена полностью утратившей себя. Преобразованные формы разрывают необходимые сущностные связи и создают мир особенных, фиктивных связей, сферу фиктивной конкретности.

Рассудок как деятельная способность субъекта осваивать мир в абстрактно-вещной форме, не осваивая при этом всей полноты своей сущности, рассудок как способность субъекта осуществлять деятельность в условиях глубокого социального расщепления труда, рассудок как способ мышления — выявляет свои черты именно как **превращенная форма**, как тот же разум, но фиксированный в своей субъективности и единичности. Следы происхождения в рассудке размыты, и он в своем беспомытстве выступает лишенным конкретно-исторической определенности. Потому, кстати, рассудок и способен полагать собственной мерой абстрактно-общее: последнее обладает стремлением к бесконечной, безмерной количественной экспансии. Ведь всегда есть возможность конкретную всеобщность, равнодушную к особенному, свести к абстрактно-общему. Это присуще как раз отношениям использования, внутри которых любую предметность можно поставить в отношение «для другого», во внешнюю связь, и тем самым сделать ее предметом утилизации.

Поскольку человек вынужден участвовать в отношениях использования и потребления, приспособления, вынужден исполнять овещненные функции (то ли в сфере материального производства, то ли ■ — науки или социального управления, то ли в повседневном существовании), постольку такая способность, как **рассудок**, является необходимой: именно он обеспечивает такую деятельность. Правда, он обеспечивает **любую** деятельность, участвует в любой форме отношения человека, но **не так**, не таким способом, как в отмеченных выше способах активности. Дело в том, в какую

¹ Батищев Г. С. Рассудок // Филос. энциклопедия.—Т. 4.—С. 468.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.—Т. 1.—С. 476.

конкретно систему включается это вынужденное участие человека в использующих отношениях, в систему каких координат смысло-жизненного само-определения она «вписана».

Сделаем некоторые выводы. Функционирование и высвечивание предметности в поле рассудочной формы является способом ее существования в приспособительно-использующей практике, где предметы приобретают вещные характеристики, функционируют как просто вещи, которые частично осваиваются человеком. Да и сам человек тут выступает как вещь среди прочих вещей.

Бытие предметности в поле разумной формы и способ ее раскрытия — обусловлены движением человека в лоне творчески-преобразующей деятельности и самоцельного общения, где непосредственно совпадают изменение обстоятельств и самоизменение, где человек выступает действительным субъектом культурно-исторического процесса и его само-целью. Тем самым предметность в поле разума высвечивается как предметность человеческой сущности и выступает как тот пространственно-временной континуум, где разворачиваются бесконечные возможности человеческого самоосуществления. Однако если сделать акцент именно на самоосуществлении, — разумная форма может весьма скоро обернуться шагренево́й кожей рассудка.

Связь рассудка и разума оказывается достаточно противоречивой. Рассудок как способность субъекта брать мир в формах естественной практики — не просто «иноформа» разуму, не просто ипостась разума, с которой разум-де находится в «неразрывной связи», как часто можно прочесть в исследованиях по рассудку и разуму. — Рассудок есть превращенная, а моментами — и извращенная, вырожденная — форма разума, — такая форма, которая способна разорвать эту пресловутую «неразрывную связь». Отсюда и возникает иллюзия, что рассудок является основой разума, что сперва — рассудок, а потом — разум.

Основой для выделения рассудка в качестве особенного способа освоения мира является глубокое расщепление труда, деятельности и овещнение человеческих отношений. А этот процесс не может не отрывать от реально действующих субъектов их всеобщую творческую сущностную силу — разум. В условиях «отсутствия» или «слабости» разума его роль начинает играть рассудок. В таком случае разумность человеческого бытия реализуется за спинами индивидов — где-то в тенденции, «номенально», а эмпирические формы такого бытия зачастую демонстрируют свою неразумность, бессмысленность, абсурдность.

Итак, рассудок не есть основа разума. Разум не есть просто «снятый» рассудок. — За диалектикой рассудка и разума проступает драматическая диалектика человеческого бытия.

О черк седьмой

ДУХ. ДУША. ДУХОВНОСТЬ

*Меж душами не создадут моста Ни
колкость, ни софизм, ни каламбур,
Передавая мысль, солгут уста, Рассудок
слаб и косен чересчур.*

Фернандо Пессоа

у| УХ есть особое измерение человеческого бытия, точнее — 1*-Ч не просто «измерение» (поскольку дух — безмерность бытия), а истечение, эманация самой сути бытия как собственно человеческого. В онтологическом плане дух есть глубинная [причастность человека бесконечным смыслам универсального бытия] человек — «просвет бытия», он «брошен в истину бытия» (М. Хай-деггер). Экзистенциальный же эйдос духа положен в переживании причастности «Я» мирам иных субъектов. В таком переживании преодолевается граница между «моим» и «чужим», ибо чего-то совершенно другого для духа не существует (Гегель), — однако без властного посягательства на иную субъектность.

Дух есть деятельность, но в то же (время дух есть что-то особое в деятельности, — то, что делает ее собственно человеческой и сохраняет меру ее человечности. Последняя определена извечным стремлением человека к Истине, Добру и Красоте, которые образуют абсолютные основания духа, или же — основания абсолютного духа. По отношению к абсолютному целесообразность выступает подчиненным моментом. Притязание целесообразного на полное поглощение и подчинение духовного есть проявление претензий цивилизации на господство над культурой.

Гегель считал, что всякая деятельность духа есть не что иное, как различные способы приведения внешнего ко внутреннему, которое и есть сам дух, и только через это возвращение, через эту идеализацию, или ассимиляцию, внешнего дух становится духом и есть дух; всякая деятельность духа есть постижение им-самого себя. «Ассимиляция» внешнего в данном случае означает то распремечивание содержания предмета деятельности, которое осуществляется в толще самой деятельности. Вне этого **приобщения** субъекта к **содержанию** того, с чем он имеет дело, духа просто нет, а есть внеположенный предмет-объект, в который необходимо внести «потребную» (не ему, предмету, а лишь самому

субъекту) форму. Вот сама-то **имманентность** субъекта содержанию предмета деятельности, когда он не просто вносит форму, но пре-существляет нечто незримо сущее и в предмете, и в самом себе, и в бытии как таковом,— приближает, по-видимому, нас к пониманию природы духа.

Субъектное бытие, бытие человеческой самости, «души» — возможно вне непрерываемой сплошности форм жизнедеятельности, которые достаются в наследство от истории. Передача их из поколения в поколение, от человека к человеку, свершающаяся извечно,— абсолютное условие для осуществления актуальной жизнедеятельности. Сама **форма** жизнедеятельности, взятая процессионно, в своем имманентном перевоплощении, и есть самое что ни есть «чистое» в деятельности, трансцендентальное, поскольку не замутнена эмпирическим содержанием, хотя и не существует без него и как таковая почти никогда не осознается субъектом. В самой этой форме нет плоти, она бесплотна, сверхчувствена; однако форму собственно человеческого чувства она обретает в эстетическом переживании. Она непрерывно сбрасывает свое временное тело и живет этим превращением, живет в этом перевоплощении.

Вот это-то «чистое» в деятельности и есть, собственно, «ткань» духа, его субстрат. Через эту «чистоту» и осуществляется бессознательное укоренение индивида в истории и культуре. Вернее, **дух — это укорененность** не столько в истории, сколько в **культуре**, которая представляет собой «непротяженность и недетерминированность истории» (А. В. Босенко).

Скорее всего, на таком «уровне» и присутствует дух в деятельности. В деятельности дух — созерцание, в созерцании — деятельность, в переживании — его содержательность, софийность, в мысли — ее чувственная насыщенность и выразительность. Дух — всегда есть как бы голос «иного», **трансцендентальное эхо**, в котором я слышу не самого себя, отброшенного назад от препятствия, но — интонацию, тонус самого бытия, его несокрытости,— как ответ (ответ, свет) на мое вопрошание.

Дух не есть сама деятельность, он — ее трансцендентальный план, и даже не «план», и не «уровень», а **субстанция**, которая равным образом есть **субъект**. Становление субстанции субъектом и наполнение субъекта субстанциальным содержанием — единый процесс, который может быть интерпретирован как реальное движение духа.

В каком смысле дух есть субстанция человеческого бытия? — Хотя бы в том, что вышеупомянутая форма жизнедеятельности, «чистая» форма определяется сама собой и образует саму возможность собственно человеческого отношения, и действия. Предметно-вещные факторы, обстоятельства, результаты, аксессуары —

акцидентальны и преходящи. А ежели понять, что «чистые» формы каким-то таинственным образом наследуют всеобщие меры самого универсума, саму безмерность его и являются формами развития и осуществления всеобщего бытия как такового, то **субстанциальность** этих форм, которые не просто формы духа, а сам дух в своем непокое,— не вызывает особых сомнений.— Разумеется, при условии абстрагирования от рационалистической парадигмы противопоставления «материализма» и «идеализма». Диалектика духа — это, в первую очередь, диалектика трансцендентного и имманентного, субстанциального и субъективного, душевного и духовного.

Ка[^]могу я знать о реальности духа? Как вообще возможен дух как реальность? Каким образом обнаруживается-опознается эта реальность именно в качестве реальности духа? — Сам по себе дух не есть знание, как не является он предметом, объектом познания. В ситуации крутого излома судьбы, когда злые обстоятельства стремятся испытать нас на «излом»,— нам желают не терять «присутствия духа». Действительно, любые беды, напасти, несчастия и утраты можно перенести, претерпеть, изжить, если сохраняется «присутствие духа». Возможно, **присутствие** как таковое (присутствие) и есть способ явленности духа? — Интересно, что В. В. Библихин хайдеггеровское «Dasein» переводит именно как «присутствие», «здесь-бытие».

Дух не существует вне и помимо необходимых форм своего самообнаружения (Гегель). Дух «присутствует» в этих формах.— Правда, наше безумное и бездумное, обездушенное и затхлое время усиленно пытается и душу, и дух человека превратить в сплошные «присутственные места», чуть ли не в «места общего пользования». Пока мы противостояем этому, противостояем своему времени, его злободневности, мы и сохраняем дух в себе. А может, само присутствие духа дает нам силы устоять,— кто знает...

Дух обнаруживается, манифестирует себя не как объект, позволяющий приписать себе те или иные предикаты-признаки. Но он и не есть наш собственный предикат, признак, свойство. Дух есть нечто неотделимое от нас самих,— потеря «присутствия Духа*» равнозначна утрате самого себя, и утрате онтологической. И в то же время дух есть нечто такое, что многократно превосходит наши силы, наш опыт, нашу сущность и природу. Дух не есть «нечто», он — не-что, его «что» превышает всяческой «чтойности» и «этости», и потому он — ничто. Но такое «ничто», в свете которого любое «что» вдруг становится видимым, значимым, сущностно укорененным и энергично выразительным.

Дух как **реальность** есть **идеальность** моих «внутренних», душевно-духовных состояний, когда они даны не сами по себе, как

таковые, но когда сквозь них просвечивает иное бытие, иная реальность. Это «иное» — не просто внешний мир предметных обстоятельств, обступающих меня форм вещей (хотя последние, безусловно, представлены, идеализированы в сознании). Быть другим, оставаясь при этом самим собой, и означает обладать кроме реального еще и идеальным бытием (Гегель). Идеальность — как свечение иным содержанием сквозь себя: самим собой представлять-репрезентировать «иное».

Идеальное как форма светит отраженным светом. Но где **источник самого света?** — Общественное бытие, культура, природа, универсум, субстанция? — Однако в таком случае «дух» есть всего лишь неприкаянно витающая, бестелесная форма (способ репрезентации как форма общественно-человеческой жизнедеятельности), форма вездесущая, сохраняющая себя во всех своих телесных превращениях. Неутомимо-беспокойный метаморфоз идеальности (и при этом вполне объективных) форм есть **способ существования** духа, но не сам дух как таковой. Дух обнаруживает себя как форма «чистой деятельности» (Гегель), но как удержать его как **собственно дух**, не редуцируя к формам самообнаружения (вне которых, в то же время, как говорит Гегель, его нет), не принав те или иные формы за сам дух, самое его существо?.

^«Иное», открывающееся нам в самоуглублении, тот **свет**, который многократно отражается-рефлектируется через идеальные формы, есть реальность не в форме объекта, не в образе (если воспользоваться терминологией Мартина Бубера) «Оно», но в образе «Ты-бытия». Как говорит Мартин Бубер: «Дух в его человеческом проявлении есть ответ человека своему ТЫ».— Реальность духа есть идеальность любого бытия как преодолевшего «Онность» (Г.Гачев), равнодушную внеположенность,— это проступание в любом фрагменте бытия «Ты-бытия», которое и открывается человеку, становясь **откровением** духа. Бытие, несущее на себе печать (печаль) духа, всегда и непременно **«Ты-образно»**. Оно обращено ко мне. И я созерцаем им, мыслим им, осмыслен им, со-мыслен им.

Способность удержания бытия во образе «Ты-бытия», способность к **отношению** (которое, по Буберу, всегда «Я-ТЫ», а не «Я-ОНО»), глубинная причастность самой сути бытия, восприимчивость к трансцендентному, и есть, по-видимому, пребывание **в реальности** духа. Сама эта способность и есть то, что именуют **«духовностью»**. Дух живет человеческим **отношением**, он жив этим отношением. Не терять «присутствия духа» — значит не просто удерживать самостояние в вертикали духа, не просто сохранять опору в духе, но и всячески препятствовать превращению «Ты

Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: Филос. альманах.—С. 317.

в «ОНО», уберечь в себе способность Видеть, чувствовать, Переживать и понимать «Ты-бытие». И тогда никакое вешнее воздействие чего бы то ни было не сможет распорядиться моей субъектностью как простым объектом среди прочих объектов.

Известно, что понятиям «дух», «душа», «духовность» весьма не везло в советской философии. Как **понятия** они были попросту изъяты из философского обращения, и ежили и функционировали в текстах, то лишь на уровне ни к чему не обязующих метафор, и даже не метафор, а просто слов- Идеологическая предубежденность против столь «идеалистических» понятий, сакральное отношение к «священным текстам» основоположников революционного учения, которые эти термины употребляли с ироническим оттенком,— одна сторона дела. Другая же — в том, что тоталитарные режимы откровенно враждебны самой проблематике духа. Как с грустью замечает А. В. Босенко: «У «ас вообще нет проблемы духа, у нас есть проблема тяжелого, казарменного духа»¹. Тоталитарные режимы более склонны к пользованию термином «мировоззрение», поскольку здесь легче совершить подмену и четко отделить **наше** мировоззрение от **чуждого** и даже **враждебного**, «правильное» от «неправильного». Сегодняшние разговоры (уговоры) зачастую идут в прежнем русле дихотомии (наше — чужое). Правда, «дух», а вернее — «душок» полицейского надзора за **качеством** «ментальности» неразличим в нынешнем зловонии основательно расстроенного государства, где элементарный базар почему-то именуют «рынком», а неприкрытое разбазаривание всего и вся называют «вхождением» в европейскую цивилизацию.

Убийственный парадокс нашего времени: **возрождение духовности**— ведь действительно насущная задача. Общество задыхается среди продуктов полураспада прежних форм жизни. Однако на место воинствующей атеистической пропаганды пришла не менее оголтелая, нахрапистая и такая же воинствующая религиозная пропаганда,— бездарная, впрочем, как и любая пропаганда. Не хватает еще и массовых культ-походов в церковь под присмотром бдительного «секретаря по идеологии». Впрочем, для нас это не страшно,— нас «привыкли» к казарме. Атмосфера свободы — вот что для нас действительно страшно и невыносимо.

А ведь **дух** как таковой действительно каким-то непостижимым образом связан со **свободой**. Именно в духе утверждается: «индивидуум против стадности, внутренняя достоверность против документа, музыкальность против глухоты, личное понимание против авторитета, моральная фантазия против вымуштрованного

¹ *Босенко А. В. Феноменология времени: Опыт философской аллитерации // Филос. и социол. мысль.— 1992.— № 4.— С. 75.*

Долга, богоподобность против случайности генотипа»'. К- А. Сва-
сьян полагает, что средневековые стремились упразднить **инди-
видуальную духовность**,—при всей акцентации проблематики духа
именно в это время-Обычно и дух, и душу относят к сфере
«внутреннего мира» человека. Однако как различить собственно
душевные и духовные феномены? Понятия «душа» и «дух»,
«душевное» и «духовное» не поддаются рассудочной рефлексии,
строгой логической дистинкции². Здесь «логика твердых тел»
беспомощна и неуместна: душа, раiВНо как и дух, не занимают
никакого «места» в пространстве физического мира. Их
пространство — **метафизическое**, т. е. собственно душевное и
духовное.

Смысл внутренне-интонационного различия душевного и ду-
ховного проступает тогда, когда мы в своем эмпирическом опыте
сталкиваемся с их противоположностью,— с бездушием и безду-
ховностью. Бездушна непроницаемость субъектного бытия, его
чисто вещная плотность, плотность, жесткость, черствость, непо-
датливость. Бездушно подчинение велений сердца требованиям
холодного и расчетливого разума,— пардон,— рассудка,, выдаю-
щего, как обычно, себя за разум. Бесконечно бездушны «анализ,
рассудочность, чинность» (Игорь Северянин). Бездуховно призем-
ленное оскотление человеческих устремлений, замыкание на эмпи-
рической конечности и вещности. Бездуховно утверждение обус-
ловленного в противовес (а главное — **за счет**) безусловному, от-
носительного — в противовес абсолютному, конечного и временного
— за счет бесконечного и вечного.

С точки зрения рассудка — это все «эмоции», а не наука. Где
же теоретическая строгость?!—А я и не брал на себя повышен-
ных обязательств быть «научным» и «строгим». Доверие опыту
бытия и рефлексия не «ад категориями, а над бытийственным
опытом,— вот что в рассмотрении «душевно-духовных» дает
большую степень достоверности, нежели любой отвлеченно-кате-
гориальный анализ.— Итак, как же различаются «дух» и
«душа»?

Различение — развлечение рассудка, его влечение к разъятию
целого. Однако прежде чем различать, надо **увидеть целое**. По-
добного **ведения** рассудок лишен начисто. Во внешнем непосред-
ственном опыте предметное бытие дано нам как одновременно и
цельное и в себе различенное. Поэтому в своей различительной
активности рассудок имеет дело с уже «готовым»: все случилось,

¹ *Свастьян К- А.* Становление европейской науки.— С. 56.

² «Недаром каждый язык своими тысячекратно запутанными обозначениями
предостерегает от намерений теоретически расчленять и упорядочивать душев*
ное. Здесь упорядочивать нечего» (*Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфо-
логии мировой истории.— Т. 1.— С. 478).

про-изошло, 'Стало ДО него и, слава Богу, без него. Рассудок ЛИШЬ
закрепляет предметную расчлененность особой процедурой, вычле-
няя и каталогизируя так называемые «отличительные признаки»
с целью прочного овладения предметами. За всем этим скрывается
полезность. Чтобы удержать содержание для использования, его
необходимо умертвить, разъять, разложить по признакам,
«отпредисцировать», изъять из него душу,— и тогда оно легко под-
дается утилизации и манипулированию. Омертвленное, умервщ-
ленное прекрасно «служит». Оно не сопротивляется и позволяет
с собой делать все что угодно, как угодно, кому угодно^ и для
чего угодно. Некрофильствующий, растлевающий, «растленный
рассудок» (П- Флоренский) — добродетель «научного познания» (-
дознания), пытающего природу на предмет годности к употребле-
лению. Насилие над естеством в противоестественной форме, упор-
ное и небезуспешное склонение природы к сожигательству с неумно
вожделирующим человеком — вот самое существо «современной
цивилизации». Самодовольный, всепобеждающий рассудок, хитро
маскирующийся под «здравый смысл» и даже под «разум»,— плод
подобного сожигательства, хотя именно он, рассудок, и благослов-
лял, и «свечку держал»...

Если существует задача смыслового (интонационного) разли-
чения «души» и «духа», то необходимо вспомнить, что рассудок не
знает и знать не может различия (раз-личивания) как такового.
Его норма — разность, а не иные лики одного и того же. Следо-
вательно, проблема не в различении как субъективном акте по-
знающей рефлексии, а в том,— как нечто **само реально> различа-
ется**, само-различается, являя лики, образы единого, неделимого,
и, в то же время, многообразно в себе различенного.

Однако для проникновения в такую сущность, для понимания
(проникновенного понимания) такой сущности необходимо иное
познание, иной способ отношения. Рассудок посредством своего
схематизма овладевает содержанием как содержимым, вытаски-
вая из него душу-форму. Сверх-рассудочный способ проникнове-
ния— это **становление себя содержанием**, и в этом процессе сов-
падают, посредуя друг друга, со-ображение и во-ображение,—
посредуя до степени живой эйдетической, равно — эстетической
непосредственности. Не разговор «о содержании», но самому ста-
новиться содержанием, содержанием, жить его жизнью, изживать
собой, и тем самым дать ему раскрыться свободно и незамутнен-
но, раскрыться собой, различиться и раз-личаться вместе с ним,
испытывающая (ИНО не пытая, не допытывая, не допытываясь) его са-
моразличение, его «беспокойство в себе» как собственную муку.—
Но для этого необходим иной опыт.

Итак, понятия «дух» и «душа» не поддаются строгому логи-
ческому различению. Они неопределимы путем обычного «дефи-

Мир¹ ований» — через род и видовые отличия. Попытки же определения по хрестоматийному образу («материя есть философская категория для обозначения...») ни к чему путному не приводят. Читаем в одной современной монографии¹, посвященной духовности человека: «дух — это философская категория для обозначения способности человека раскрывать содержание бытия в его подлинности и посредством этого относиться конструктивно и созидательно к собственной жизнедеятельности»¹. Справедливости ради отметим, что в этом определении некая существенная сторона того, что составляет природу духа, схвачена. Но отсутствует «дух» как таковой, и не может он не отсутствовать в подобных конструкциях. Оказывается, «дух» — всего лишь категория, которая, во-первых, «служит» (обслуживает, прислуживает), а во-вторых, служит-то всего лишь для «обозначения», словно дорожный указатель: «налево пойдешь — коня потеряешь», далее — по тексту... («и кто ж ты после этого?»). При таком понимании категория — всего лишь абстракция для сокращенного Обозначения некой реальности, то ли объективной, то ли субъективной.

Разумеется, можно, отчего же нельзя, — дух рассматривать как некую абстракцию, обозначающую реальную человеческую способность, равно как и под категорией «душа» подразумевать некую «совокупность психических функций». Однако сколько ни совокупляй психические и какие угодно «функции», из этого акта «душа» не получится. Выходит, что вообще-то, на самом деле, никакой «души» (и духа) — нет, а есть расплывчатые, неточные, мифологизированные названия, которые лишь замутняют суть дела и препятствуют позитивному, строго научному исследованию законов «внутреннего мира человека». «Душа» и «дух» — не более чем опоэтизированные образы, весьма неадекватно выражающие то, что действительно происходит в человеческой психике и духовной («надстроечной») сфере общественной жизни. — Что ж, такой подход имеет свою логику, но он ничего не объясняет. Вернее как раз «объясняет», пытается объяснить, прослеживая линии детерминации, каузальные связи, закономерности и проч. Но при этом, какое бы содержание не добывалось, — мы все время остаемся по ту сторону собственно духа и собственно души, — разумеется, если стоять на точке зрения признания **полновесной реальности** того и другого.

Могут ли «дух» и «душа» выступать как **категории**? — Почему бы и нет, но как абстракции они не имеют содержания и лишь что-то там «обозначают», указывая на то, что может быть раскрыто и без этих слов-сокращений. — Если же категории брать не абстрактно-рассудочно как пустые формы, наполняемые **содер-**

жимым извне, а убрать их вполне конкретно (спекулятивно-конкретно), то в таком случае они предстают **живыми субъектами**. И как такие они исполнены содержанием, они «исполняют» содержание как сугубо содержательные формы. Они конкретны, ибо образуют «точки», узлы **сращения** (и сращивания) человека и мира. Они есть ритм становления субстанции субъектом. Так понятая категория выступает определением субстанции, которое **одновременно становится** субстанциальным определением человека. Будучи определением человека, категория «исполняет» содержательность универсума в живом Движении человеческой субъективности, удерживая (со-держа) человеческую причастность бытию.

Если «душа» и «дух» являются определениями самой субстанции, если они онтологически укоренены, то они могут становиться и определениями природы человека — в универсальном смысле. При таком «раскладе», безусловно, «душа» и «дух» являются категориями. Душа — как принцип самосущести, самодвижности глубин бытия; дух — как принцип все-единства сущего, и даже не просто «принцип», а как реально осуществляемое всеединство, в его раскрытости навстречу человеку, в его стремлении к человеку. Всеединое жаждет **уединения** — в человеке, в человеческой **свободе**, в субъектной самодвижности. Если в основе ставшего — становление, то в основе необходимости — свобода, в основе каузальности — судьба (О. Шпенглер), в основании неживого — живое. Стало быть (а ведь действительно: «быть» — стало...), «душа» и «дух» — извечны, вне пространства и вне времени, всюду и нигде, всегда и никогда (если прав А. В. Босенко, и **становление** действительно вне пространства и времени)-

Обычное познание сопряжено с внешним опытом и с его неизбежной и неизбывной рационалистической субъект-объектной противопоставленностью. С позиций такого опыта душа вместе с духом представляют собой нечто всего лишь «субъективное», в смысле — эфемерное. Тот факт, что душевно-духовная реальность есть конкретная **ъ-себе-и-для-себя реальность**, объективность высшего порядка, — обнаруживается при радикальной смене установки сознания. «Дух есть нечто, — говорит И. А. Ильин, — что каждый из нас не раз переживал в своем опыте и что нам всем доступно»¹. — Доступно, но как? — Во **внутреннем опыте** как живом непосредственном опыте, — опыте непосредственности. С. Л. Франк называет такой опыт «живым знанием», «знанием-жизнью»: «В этой духовной установке познаваемое не предстает нам извне как нечто отличное от нас самих, а как-то слитое с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины

Пролеев С. В. Духовность и бытие человека. — К., 1992: — С. 16—17.

¹ Ильин И. А. Путь к очевидности. — М., 1993. — С. 307.

самой открывающейся реальности, совершается в самой ее Стихии. То, что мы испытываем как нашу жизнь, как бы само открывает себя нам,— открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни»¹. Именно в таком опыте, по существу своему допредикативном, и дано нам бытие как таковое,— дано до всяческого рассудочного, субъект-объектного «рассечения духа» (Н. А. Бердяев). Рационализированный, рассудочный опыт замутняет чистые истоки бытия: в нем оно уже препарировано, обездушено.— Кстати, не являются ли грандиозными по замыслу и замысловатыми по исполнению попытками прорваться к такому первичному, живому опыту и сквозь него выразить все сущее — «субъект-объект» Шеллинга и «спекулятивно-конкретное», Абсолютное Понятие Гегеля?

Первичность живого опыта может быть проблематичной с чисто абстрактной точки зрения — противопоставления «материализма» и «идеализма». Однако, если вступить на стезю умного созерцания такого опыта, или хотя бы «припоминания» (Платон) его, то для нас он обретает черты безусловности как несомненная и безусловная реальность. Его невозможно ухватить извне, с позиций некоего терминологического ряда, поскольку он до-предикативен. Знание, которое вынашивается и рождается в глубинах жизненного (а не просто обыденно-повседневного) опыта, знание, в котором участвует все наше существо,— значимей для нас, чем любые удостоверенные строгой наукой факты, существенней, нежели результаты беспристрастного предметного наблюдения. Глубинная очевидность, субъективная достоверность такого знания, раскрывающего нам особую реальность, особый способ существования и осуществления бытия,— разумеется, не аргумент в научном споре; хотя сама позитивная наука сплошь и рядом основана на собственных внелогических очевидностях и допущениях.

Самодостоверность живого опыта вообще не есть «аргумент», она не нуждается в доказательствах² в сфере философии¹ которая по своей сути и есть мыслящий „душевно-духовный опыт, строгая логическая-аргументация“² есть предмет-первой необходимости. Как говорит Лев Шестов, все доказательства только для того и созданы, чтобы «поддерживать исходящие от разума директивы»². Просвечивание толщи живого, непосредственного, первичного опыта извне жестким рентгеном рассудка («в свете директив разума») — лучший способ опровержения такого опыта. Однако, та-

¹ Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия.— Париж, 1956.—С. 30.

² Шестов Л. На весах Иова.— С. 53. Разумеется, «директивный разум» представляет собой не что иное, как рассудок, узурпировавший¹ /ава разума, или же — разум, действующий по-рассудочному и тем самым **передающий себя** на потребу «закону» и «порядку».

ким «опровержением» Доказывается одна-единственная достоверность — самого разума. А ведь, по существу своему, разум ведет свою родословную именно из глубин живого опыта. Он укоренен в нем и через него причастен к бесконечной разумности всего сущего. Обрыв этих корней как раз и превращает разум в бесчувственный рассудок.

Та особая реальность, которая открывается нам в непосредственно живом, нерасчлененно душевно-духовном опыте, имеет такую же — душевно-духовную — природу. Она не есть «объект» внутреннего опыта, она не предстает нам, мы не встречаемся с ней так, как с предметным обстоянием,— «эту реальность мы «имеем» в той совершенно особой форме, что сами есть то, что имеем. Эта реальность, открывающаяся самой себе — открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что само бытие ее есть непосредственное бытие-для-себя, самопрозрачность»¹.— Такова позиция С. Л. Франка. Вспомним, что и у Гегеля самооткровение принадлежит природе духа, что дух не есть что-то абстрактно простое, но нечто, в своей простоте отличающее себя от самого себя,— не что-то, готовое уже до своего проявления, не какое-то за массой явлений укрывающееся существо,— но то, что воистину действительно благодаря формам своего необходимого самообнаружения. Эта мысль Гегеля обретает реальный смысл как раз в контексте обращения к первичному живому опыту. Гегелевское живое спекулятивное созерцание удерживает целостность проникновения в предмет как тождество субъекта и объекта. Гегелевское мышление (мыслящая интуиция, сплав мышления с силой продуктивного воображения) осуществляет свое движение в сфере духовного как такового,— не измышленного, придуманного, «отвлеченного»,— а реального. Мыслящему духу Гегеля был вполне доступен опыт целостного созерцания того первичного живого опыта, о котором идет речь у С. Л. Франка и Н. А. Бердяева. Однако Гегель не рассуждал много о подобном опыте, он просто-напросто и не покидал его, систематически углубляясь в него и совершая поразительные открытия, понятные лишь для «посвященных», т. е. имеющих опыт такого опыта.

Опыт особой реальности, открывающей самое себя, есть мы сами. В самих себе, самими собой мы открываем иное измерение бытия, непрозрачное при предметной установке сознания, неуловимое «логикой твердых тел», непредметное, если воспользоваться блестящим образом Г. Д. Гачева, для «рассудочной суходрочки понятий», неverifiedируемое любым иным способом и не нужда-

¹ Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия.— С. 34.

ющееся в иноверификации, — ибо оно, собственно **духовное** изменение бытия, открывает себя самому себе и тем самым открывается нам. Эта первичная неразличенно духовная (она же — душевная) реальность само-различается на «душевное» и «духовное», раскрывая себя как душу и дух.

Наше «внутреннее бытие» есть непосредственное **самобытие**, где отсутствует противоположность субъекта и объекта. Само-бытие — не «содержание», а «со-держашее», — всеединство, существующее как единичное¹. Непосредственное самобытие как единство непосредственного бытия и самости есть **душа**. Она вполне может ощущаться нами и переживаться как некое живое существо, целостное, простое и одновременно различенное в себе. Но различенное определенным образом: здесь нет частей, совокупность которых образовала бы целое. Душа целостно присутствует в каждой своей «части», в каждом своем моменте. Каждое мгновение душевной жизни равно целому, есть целое и даже энергично превышает его. Душа — как «вечное становление, чистое переживание» (О. Шпенглер). Душа внепространственна, она есть чистое время, и одновременно — некое надвременное единство.

Всеединство, взятое как одно, есть безграничность, беспредельность, бездна. «Пределов души не найдешь, исходив все пути, — так глубока ее основа» (Гераклит). Где же граница души? Если душа внепространственна, сферх-пространственна, то она и не может иметь пространственной границы. Следовательно, ее граница — смысловая. Однако душа и есть живой смысл, смысловая реальность, данная самой себе и открывающаяся самой себе. Безграничность ее положена во времени как **трансцендирование**, образующее способ существования души, самое жизнь ее. Непрестанное преступление границ, граней, преступание себя в ином, в иное и проступание собой, обнаружение себя в ином и иного в себе, — вот почему не найти пределов души, «исходив все ее пути». Она всюду и нигде, она вездесуща, и «в то же время она есть непосредственно **моя** душа, нечто единично-уникальное, несводимое и неделимое. Интересно, что Гуссерль различает трансцендентальное Я, которое носит имя «Я сам», и Я психологическое, эмпирическое, которое он называет «моей душой».

С. Л. Франк в «*Непостижимом*» рассматривает трансцендирование непосредственного самобытия вовне и вовнутрь. Первое трансцендирование есть встреча с «Ты», которая, собственно, и конституирует непосредственное самобытие как «Я»: откровение «Ты» раскрывает для меня родственную мне реальность и одновременно обнаруживается **наша причастность** самой глубине реальности как таковой. Второе трансцендирование, имплицитно

¹ См.: Франк С. Л. Непостижимое. — С. 334.

содержащееся в первом и как бы вытекающее из него, есть самоуглубление души, трансцендирование **вглубь** — в дух как таковой, придающий душевному бытию так необходимую ему объективность. Метафизика «непостижимого» Франка убедительно выявляет пути обнаружения духа: через самого себя, в себя и сквозь себя — в бытии, а тем самым — в мире (в миру).

Взгляд, обращенный вовнутрь непосредственного самобытия, не может не обнаружить присутствия в духе «иного», — нет, не чуждого, но — **иного**. Сама преизбыточность души как со-держания свидетельствует о неумолимом проникновении иного. Окруженная со всех сторон твердыми, непроницаемыми телами, предметами-вещами, душа как-то противостоит им. Она (и именно она) организует свое собственное тело и деятельно-умно со-образовывает формы движения-действия «одушевленного тела» с формой и расположением, сущностями и законами 'внешних тел (Спиноза, Ильенков), двигаясь по их мерам и тем самым имея в себе эти идеализированные формы. Однако **источник жизни** души — не в самих этих формах, идеализированных, снятых, ассимилированных. Может быть, таким источником выступает собственное тело? — Конечно, тело о-рделенньш образом «подпитывает» душу, но лишь **поддерживает** ее жизнь. Не тело дает жизнь душе и не тело «питает» (вос-питывает) душу. Душа — не «содержанка» тела. Наоборот, это она его «со-держит».

Душа есть **дыхание**, но чем она дышит? Формами не своего тела, иных тел? — Отчасти да, но лишь — отчасти, так сказать, феноменально, еще-уже — эмпирически. Чем же живет душа как «сам себя умножающий логос» (Гераклит), как самодвижная энтелехия (Аристотель)? Отчего не угасает как пламя, пожравшее свой материал?

Присутствие иного, родственного по способу бытия, но превышающего силы самой души и дарующего ей ее имманентную преизбыточность, — есть не что иное, как дух. Трансцендирование непосредственного самобытия (души) вглубь, в самое свое основание есть ее прорыв к духу, 'погружение в духовное бытие. Тем самым непосредственное самобытие (субъективность) обретает объективность, **«актуальную реальность** в противоположность потенциальности — бытие в значимости в себе и по себе, заверщенное — покоящееся, прочное и действующее именно в качестве такового — в противоположность незавершенному, беспокойному, стремящемуся, лишь потенциальному — в непосредственном самобытии. Это и есть то, что мы переживаем как «дух» или «духовную реальность» и без чего по существу не может обойтись наше субъективное непосредственное самобытие»¹.

¹ Франк С. Л. Непостижимое. — С. 392.

Однако этот внутренний прорыв души к своему основанию к духу как таковому, есть вторичное, поскольку душа **изначально**, по самой своей субстанции есть дух. В качестве субъективной монады душа **образована духом**. Она есть образ духа. Из трансцендентальных (равным образом, по-видимому, и трансцендентных) нитей духа соткана каждая душа со своим уникально-неповторимым узором. Кроме как из духа, душе **не из чего быть**. Как известно, индивидуальная душа формируется в процессе освоения исторически возникших и закрепленных в культуре форм специфически человеческой жизнедеятельности. Транс-историчность этих форм образует трансцендентальную ткань духа. Однако бесконечный **свет** самых потаенных глубин всеобщего бытия не может не проступить, не может не быть энергично выраженным сквозь эти формы. Тем самым человеческая душа обретает возможность непосредственно, напрямик обращаться к духу как таковому. Если формы человеческой деятельности и общения никоим образом не причастны самой **сути бытия**, если в них не представлены потенциальность, мощь, энергия самой субстанции, если их связь с «нечеловеческим существованием сугубо внешняя, формальная, тогда сам факт человеческого бытия, душа и дух человеческий **начисто** выпадают из состава универсума, принципиально внеположены самой субстанции, которая в таком случае — и не «субстанция» вовсе, а мертвая механическая «природа», над которой странно бытуют живые и сверх-живые (т. е. душевно-духовные) существа.

Если душа — дыхание, то ее «воздух» есть дух и только дух («воз-дух»). Не бывает так, чтобы сперва нечто дышало, а затем появилось то, чем оно дышит. Все появляется, образуется сразу, одновременно, если вообще «появляется», имеет начало во времени, а не существует предвечно. Космологический гимн Ригведы: «Без дуновения само собой дышало Единое». Ноуменальное дыхание души, — которое именно «без дуновения», — дыхание духом. Душа изначально, в себе, есть дух, — субъективный дух. Тот прорыв к духу, к духовной реальности, о котором идет речь у Франка, — встреча духа субъективного с объективным и абсолютным духом. Это — стремление души обрести как бы «второе» дыхание. Исстрадавшись в затхлой атмосфере обыденности, задыхаясь в зловонии «цивилизации», где «дух выродился в духовность» (М. Бубер), а «духовность» стала «душком», — душа, избавляясь от кислородного голодания, прорывается к чистым источникам.

С обычной точки зрения, все выглядит достаточно просто: душа находится в теле, а дух — в душе, составляя, возможно, ее наилучшую часть. Все это в сумме и есть «человек». Но возможен и иной взгляд: душа не принадлежит телу, она не есть его «принадлежность», она не «при» и не «над» и вообще не «лежит», вот не

лежит душа к точке зрения здравого рассудка, и все. Душа не есть то, что у человека имеется, что человек «имеет».

Живой человек и есть душа как таковая, но — лишь в меру своей «живости», своего присутствия (себя-находимости) в каждом моменте своей активности. Там, где человек действует сугубо рассудочно, посредственно (обездушено, безразлично, тупо), там и на самом деле нет никакой души. Не только природа, но и душа не выносит пустоты. Она докидает опустошенные пространства изживающего себя времени обыденности, — автоматизм рассудка превосходно справляется со своими (если бы только — со своими...) задачами как раз без помощи и присутствия души. Душа по самой своей природе не выносит «дух рассудка», хотя вполне возможен рассудочный тип душевности; бездушие — как тип душевного, в том смысле — как бесформенность — вид формы.

Душа есть **форма тела** (Аристотель, Фома Аквинский). Иными словами, душа есть та в себе бесконечная форма, которой и в которой жив человек. Бл. Августин полагал, что не душа содержится в теле, а тело — в душе, и был безусловно прав, если это соотношение не представлять себе пространственно. Итак, тело человека содержится в душе (душою держится), а тело и душа, в свою очередь, содержатся (со-держатся) в духе. Дух — как то, что объемлет собой и тело, и душу. В таком случае душа и тело одухотворенны, сотворены в качестве таковых именно духом. — Конечно, такая «матрешка» противоречит здравому рассудку и материалистически-рационалистическим привычкам. Однако рассудку, при всей его здравости, вряд ли стоит поручать роль эксперта в столь деликатных вопросах.

Тело как тело живо благодаря дыханию. Одушевленное тело как душа живо ноуменальным дыханием, живо духом. Правда, дух всяким бывает, и в затхлой атмосфере дышать трудно. Качество и интенсивность душевной жизни непосредственно зависит от источника «питания».

Можно (попробовать обернуть соотношение, и все расположится по-другому: сам дух как таковой («пневма») и есть «дыхание», а его «воздух», его истинная атмосфера — душа. Дух душою дышит, а не наоборот. Бесплотный, лишь витающий, дух стремится к воплощению, жаждет одушевления, претворения, осуществления. Он задыхается в разреженной атмосфере горних высей и обретает свое истинное дыхание в душе, в ней оживляясь, в нее воплощаясь. Душа-плоть-оплот духа, тот плот, на котором дух благополучно пересекает реку смертоносного времени. Траектория его движения, отрезок между берегами — лишь черточка между датой рождения и смерти человека. Не желая питаться падалью, дух дышит душами живых людей. Это только с точки зрения индивидуальной души может показаться, что она дышит духом.

На самом-то деле ее дышат и ею дышат,— не она живет, а ее «живут». Высасывая живые соки жизни человека, дух беспечно отбрасывает состарившиеся, употребленные, ненужные оболочки тела, чтобы вселиться-вживиться-вдышаться в новые существа, даруя им жизнь, но и энергично ведя к смерти. Победное шествие мирового духа-дыхания, его раз-меренный ход сопровождается звоном погребального колокола, но — и криком новорожденных.

Однако дух, живущий лишь **потреблением** душ живых, не есть дух как таковой, это — непотребный дух, «дух бездушных порядков» (Маркс), дух социума, горизонтальности социальных обстоятельств, институций и учреждений, дух «мира сего». Он не в силах породить ничего живого, он не животворящ, он не способен к одушевлению, да и не стремится к нему. Дух социума (цивилизации) — всего лишь потребитель, своего рода «социально-государственный вампир». Совершая, если воспользоваться образом С. Н. Булгакова, «онтологическое хищение», он на свою потребу использует то, что не им сотворено.

По-видимому, для человека более предпочтительным будет первый вариант соотношения души и духа. Ведь хочется же всегда и во всем самому быть полноценным субъектом своих действий, самому дышать и самому избирать себе «среду-атмосферу», или же — почву, куда укорениться. Весьма неприятно ощущать и осознавать, что не ты дышишь, а тобой дышат, не ты распоряжаешься, а тобой распоряжаются. Неуютно, и все. Да и неприлично как-то давать кому-то или чему-то волю над собой.— И все же... Не все здесь так просто.

Послушаем Ивана Ильина: «Дух есть **дыхание Божие** в природе и человеке; **сокровенный, внутренний свет во всех сущих вещах**, начало, во всем **животворящее, осмысливающее, очистительное. Он освящает** жизнь, чтобы она не превратилась в мертвую, невыносимую пустыню, в хаос пыли и вихрь злобы; но он же общает всему сущему силу, необходимую для того, чтобы приобщиться к духу и стать духовным»¹. Итак, дух как дыхание, тем более — «дыхание Божие» — не так уже и страшно для человека. Если же душа человека сотворена духом и **уподоблена** ему (ведь — «по образу и подобию»), — то все радикально меняется.

Иными словами, возможен, так сказать, **третий вариант** «пневматологии духа»; в первом — дух был атмосферой, во втором — душа; А здесь — снимается «атмосферность» (средовость) как таковая. И тогда соотношение души и духа будет **встречей**, — встречей д в у х д ы х а н и й . Если это так (если это возможно), то дух уже не предстает простой «атмосферой», просто материалом для душе-строительства, средством для душе-спасительства,

средством для устройства души. В то же время дух — уже и не надменно возвышающийся «в О С- питатель» (только прикидывающийся, будто «питает» других, а на самом-то деле питает себя — другими), под грозным взглядом которого душа сжимается-съеживается в **точку**, не давая, таким образом, дышать собой.

В истинной встрече «другой» всегда есть не «Оно», а «Ты». И посему: «соприкасаясь с каждым Ты, мы смешиваем свое дыхание с дыханием Ты — дыханием вечности»². Душа и дух, человек и Абсолют, человек и история, в конце концов — а может, именно в начале всех начал — человек с человеком поистине встречаются, соприкасаются-соединяются как **два дыхания**. У такого отношения нет ритма, меры, «механизма». Сплошь — **аритмия**, но только она дает дышать **свободно**. Только в ней ощутимо сердце.

Дух как таковой укореняет человека в универсальном бытии, в его глубинах. Дух есть свет неизъяснимый, самооткровение абсолютного человеку и в человеке,—самооткровение абсолютного человеком. Но обнаруживается он собственным усилием,— не духа, а человека, опытом человека, который **может** стать опытом духа.

Имманентен ли дух душе, принадлежит ли он моей собственной внутренней жизни, или же он есть нечто трансцендентное? — Так формулирует проблему Франк и предлагает ее изумительно тонкое решение. Дух есть корень, из которого произрастает душа. Он есть та инстанция, которая придает душевному бытию в его субъективности полную, актуальную реальность. Погружаясь в свой душевный опыт, мы обнаруживаем причастность к превышающим нас духовным реалиям — Истина, Добро и Красота. Итак: дух и трансцендентен, и имманентен душе. Между духом и душой (если возможно такое «между») — трансцендентно-имманентное отношение. Диалектическая антиномичность трансцендентного и имманентного не есть некое отвлечение, не есть спекулятивная выдумка. Такая антиномичность образует высший тонус онтологической проблематики: Бог и Мир, Бог и человек, человек и бытие. Душа не есть просто мое «внутреннее» состояние или совокупность подобных состояний. Душевное бытие, мое «есть» есть не внутреннее состояние меня самого, а **«нить**, связующая меня с сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности»².

Способ существования души как для-себя-бытия — в имманентном трансцендировании имманентного, «эк-стаз» (Сартр), при котором самобытийность не теряет ощущения и присутствия себя в вовне-находимом. Мера душевности в эстетическом порыве поло-

Ильин И. А. Путь к очевидности.— С. 308.

¹ Бубер М. Я и Ты.— С. 333.

² Франк С. Л. Непостижимое.— С. 358.

жена имманентно интонированной задушевностью. Душа в своем самоуглублении, в «исхождении» своих путей, обнаруживает тот логос, который «сам себя умножает», т. е. раскрывается как дух, нечто безусловное и абсолютное. Бесконечное — не по ту сторону нас самих, не по ту сторону нашего опыта, а в нас. Что, конечно же, не означает, что вне нас нет никакой бесконечности. Трансцендентное встречается нам в опыте, но в опыте особом, при вхождении в ту особую реальность, которая превышает всякую «объективную реальность» и которая являет нам самих себя в самих себе но не только. Духовная жизнь есть именно та «область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящий нам и "противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся»¹. В самооткровении сверхрационального душевного опыта обнаруживается откровение трансцендентной реальности мне. Это не значит, что трансцендентное становится сплошь имманентным. Антиномия трансцендентного и имманентного неразрешима,—вернее она-то как раз прерывно-непрерывно решается, но для того, чтобы восстать снова.

Интересным опытом духовного прочтения Пушкина делится П. Б. Струве. Он отмечает совмещение в Пушкине-поэте неистово-страстной, жадно-безумной души с «ясным и трезвым, мерным и простым Духом»². Душа поэта предана страстям, всецело подвластна не только «душевному», но и «животному» телу, составляя с последним нечто единое. Дух же его, ясный, простой и тихий, смиренно склоняется перед неизъяснимым и неизреченным. «Дух Пушкина поднимался на высоту и погружался в глубину. Но душа его мучительно тосковала и подлинно трепетала в этих таинственных восхождениях и нисхождениях, пока, наконец, сливаясь с духом, она не обрела мерности «в восторге пламенном и ясном», не смирилась перед Богом в «ясной тишине»³.

Встреча души с духом — как столкновение двух стихий: мятущейся, смятенной, безудержной, «ни в чем не знавшей меры» (М. Цветаева), — и ясной, простой, трезвой, мерной. — Конечно, «трезвости духа» — совсем не то, что тошнотворная, благообразная трезвость рассудка, настолько здравого, что так и тянет медленно выпить «во здравие», то бишь, «за упокой» оно. Трез-

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 72—73.

² Струве П. Б. Дух и слово: Статьи о русской и западно-европейской литературе. — Париж, 1981. — С. 35.

³ Там же. — С. 36.

вость рассудка непомерно тяжелей и невыносимей самого ужасного похмелья. Известно, расплаты-похмелья боится тот, кто не изведал настоящего опьянения. Разочарованный опасается никогда по-настоящему не очарованный. А расплата... От нее никуда не уйти, при любом раскладе она неизбежна, — за все. Вообще-то сфере духа и души «сухой закон» — не указ, более того — он тут противопоказан. Прав был Гегель: «истинное есть вакхический восторг, все участники которого упоены»¹.

Упоительная страстность смятенной души, изнутри просветленной духом, и дает как раз возможность ясновидения, ясного видения. Это в глазах рассудка, вечно трезвого «язвенника», изъязвляющего душу при любом касании ее (если, конечно, рассудок способен видеть, ведь по своей природе он слеп, он не только не видит, но и не слышит), — все должно «двоиться»: одно и многое, свое и другое, сущность и явление, материя и форма и т. д. Духовно-духовный взор (-слух), сбросивший здравость, познавший мгновения «вакхического восторга» и упоительную сладость открытости несокрытому, — видит, и видит сразу и ясно. И сущность не скрывается за явлением, а явлена тут же, сама собой, умно и зримо. Ясная тишина, безмолвие, — но только так и слышна музыка...

А если обе стихии — дух и душа — полны смятения, неистовой страсти, — какова будет их встреча? Возможно, они так и не встретятся, пройдут-промчатся мимо, сквозь друг друга, не заметив друг друга, — чтобы встреча состоялась, надобно, чтобы кто-то был чуть-чуть трезвее. А может быть, именно встреча двух страстных, в себе и самими собою (и бытием — тоже) упоенных (и бытием упоенных) стихий как раз и высекает искру гениальности, а нам, простым смертным, это понять не дано. Все может быть: духовно-душевное и есть всевозможность и та преизбыточность, которая отменяет любые заранее предложенные сценарии развертывания событий.

Во многих языках слово «душа» — женского, а «дух» — мужского рода, и это не случайно. Речь идет о своеобразной «духовной двуполости человека», как говорит С. Н. Булгаков. «Созданный двуполом, а потому именно и являющийся однополым существом, человек в духе своем также имеет эту двуполость и эротическую напряженность знает как глубочайшую основу и творения, и творчества. Поэтому человек и достоин носить в себе священное пламя Эроса, он есть сын Пороса и Пеннии. Поэтому же опять опыт личной любви таит в себе так бесконечно много откровений о таинствах мироздания»².

¹ Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа. — С. 25.

² Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. — М., 1917. — С. 292—293,

Душа есть некая страдательность, бесконечное вбирание, впускание в себя полноты бытия, приятие, сердечная открытость, теплота участия и сострадания. Душевность — женственное измерение бытия, чистая интонационность человеческого отношения как такового,— отношения, ношения мира в сердце, под сердцем. Умирание, замирание душевности в бытии утверждает жесткость и непроницаемость «твердых тел»,— и тогда вселенские холода уносят тлеющие искорки смысла.

Дух — это сила, энергия, деятельность, все-присутствие, устремление и проникновение. Духовность — мужская интонация бытия, мужественность устояния под любыми ударами судьбы, надежность укоренения в абсолютном, оберегание светом нездешнего смысла слабых и незащищенных ростков истинно человеческих чувств. Прекрасно сказано у Булгакова: «Гениальность есть мужское, зачинательное начало в творчестве, это — дух; талантливость — женское, воспринимающее и рождающее начало,— душа — Психея. Потому-то гений и есть сама независимость и самобытность; талантливость же, как способность к духовному вынашиванию, всегда имеет пред, собой уже данную тему или мотив, который и выполняется с большей или меньшей степенью совершенства. Поэтому нельзя иметь **волю к** гениальности, напротив, можно и должно иметь **волю к** талантливости: нужно делать себя, ковать свою жизнь». И далее: «вся жизнь человека должна стать обретением гениальной темы и талантливым ее исполнением»¹.

По-видимому, высшая истина — в одухотворении души и одушевлении духа,— во-плотение одного в другом, образующее плотность, полноту и выразительность бытия, плоть как **такую**,— сплошность неразличности телесного и духовного². Однако душа непосредственно тянется не к духу как таковому: душа стремится к иной душе. Место их встречи и соприкосновения — всюду и нигде, теперь и никогда. «Чужая душа — потемки». Снятие этой чуждости, непричастности—ие «просветление», не «прояснение», не облучение жестким и опасным рентгеном познания, а оберегание, бережение (заклучение в берега) **непрозрачности** близкой души, ее тайны бесконечной и присутствия безмолвного...

Что-то незримое, почти аморфное, невидимое, какое-то ничтожное — дух и душа; их **присутствие** почти неощутимо,— зато **отсутствии**, исчезновение, лишенность их обнаруживается сразу, буквально, чувственно-эмпирически, словно Живая раскрытая рана...

¹ Там же.—С. 304.

² И снова — Булгаков: «Ложный спиритуализм» а любви есть такая же ошибка эротического суждения, как и голая чувственность, обнаженная похоть, ибо истинным объектом любви является воплощенный дух или одухотворенная плоть» (Там же.—С. 295).

Становится душно, нечем дышать, и уже Мет различий, **что** дышит и **чем** дышит,— вместе прекращает быть и то, и другое. «Хочешь знать, что я такое? Подожди, когда меня не станет»,— так вслед за Фейербахом могли бы прошептать, пролепетать нам и дух и душа.

Размышляя о смысловом различии души и духа, так или иначе наталкиваешься «а простое соображение: а есть ли смысл в различии их? Конечно, вопрошать о смысле чего бы то «и было постоянно и без усталости,— значит пребывать в цепких объятьях имено «здравого смысла» в тот момент, когда абсолютно уверен, что давно покинул его территорию... А вот как-то услышал от своего семилетнего сына: «душа — у живых, а духи — у умерших». Что ж, оно ему так расположилось, и недурно весьма. Различение души и духа можно осуществлять по любым основаниям, любым границам,— только бы эти границы были положены-очерчены самими духом и душой, а не рефлектирующим рассудком («■сообразить на троих» — на душу, дух и рассудок — не получится, как бы этот «третий» и «е тшился, ему никогда не предложат: «третьим будешь?»); — только бы оставались душа и дух, а они уже сами как-нибудь договорятся, без посторонней помощи... «На брудершафт».

У Франца Кафки есть такое, несколько странное, замечание: «Дух только тогда становится свободным, когда перестает, быть опорой».— Как же ж это так, чтобы дух не был нам **опорой**? Ведь смысл обретения духовности^ смысл собирания нынешним человеком себя «по кусочкам» из сюрреалистической мозаичности растерзанного, обескровленного (и потому — кровавого), обездушенного, без-духовного эмпирического миро-пребывания как раз, вроде бы, и состоит в том, чтобы найти **опору в духе**. Ибо именно дух как таковой (при любых его интерпретациях) для человека есть наиболее **надежное** основание (-опора), «ежели иные убежища, лакуны, «ниши», компенсаторы и т. д. Укорениться в духе — чем плохо, а? Приобщиться, причаститься вечному и нетленному, которое уже никогда нас не введет во искушение, в соблазн идеологического идолопоклонства, никогда уже не предаст, не изменит, не «заложит»... Правда, на место поверженных идолов встанут идолы иные, требующие поклонения и жертвоприношений; одни предрассудки сменяются другими. И мы тщимся обрести духовность (а ныне рассуждать о «духовном» и о «духовности» весьма модно и даже где-то лояльно), «ичего по существу не меняя в своей жизни, в самих себе. Мы просто придумали себе некую палочку-выручалочку, и назвали ее — «духовность», и вот если **нам** ее вручат,— она и выручит, вывезет «ас из болота недостроенного (недо-перестроен'ного) «Котлована» на широкую столбовую дорогу современной цивилизации. А на этой дороге

один из «столпов», наряду с «рынком», «парламентом», публичными домами и полицией нравов,— «**духовность**» как некий противовес для сохранения в равновесии джентльменского набора современной цивилизованной жизни. А то, что, как сказал поэт, «в конце дороги той — плаха с топорами» (правда, это относилось к иному «светлому пути»),— это не для нас и не для нас,— мы уж как-то исхитримся, обойдем стороной «негативы» современной цивилизации, чтобы ее «позитивы» гармонически соединить со спецификой «нашей ментальности».

А ведь Кафка, по-видимому, **прав:** когда дух остается всего лишь **опорой**, он еще не свободен. А несвободный дух — противоречие в определении, и тем не менее — факт. **Дух несвободы** — вот что прекрасно «служит» опорой, подпирает наше несuverенное существование и превосходно оправдывает его. И тогда от нас ничего не зависит, мы-то тут ни при чем.

Нынешняя многословная болтовня о «духовности» (о ее рождении, формировании, привитии и развитии), а главное — ее верноподданический энтузиазм, откровенно говоря — удручает. Вместо действительной «переоценки ценностей», — смена ценников. Вместо созидания — основательная **порча** действительно вечных, забытых ценностей, — по типу: «То, что большевики не доделали — в смысле разрушения, — мы доделаем!» «Что большевики не домучили, — мы домучим!» Удивительна наша приверженность элементарно-наглядному, как «правило буравчика», незвестному принципу «слабого звена» в цепи, ухватившись за которое, мы размыкаем цепь, или же вытаскиваем ее целиком, чтобы покрепче обвить вокруг собственной шеи. «Цепная логика» рассудка не покидает наших душ, она цепка, липучка («как руки брадобрея»). Оттого мы и пребываем в оцепенении, не зная, на что употребить собственные, чуть-чуть ослабленные цепи. — Так и с казенно-сентиментальными поисками «духовности»¹: вот ухватимся (обязательно, чтобы «всем миром») за это (действительно, «слабое», — хило тут у нас все) звено, и выживем, спасемся, возродимся.

Беда не в **поисках духовности** (что, само по себе, по своей истине — великое дело), а в том, **каким образом** они осуществляются. Вот как раз «образа» здесь нет, сплошное безобразие. Стремимся **заполучить** «дух как опору», укрепиться, утвердиться в нем, — не для подпитки сил своих малых и слабых, дабы окон-

чательно не оскотиниться в хамское время, — а чтобы стяжать успех, утвердить себя, зауважать себя. Буквально: «воспользоваться» духом, «использовать» дух, «попользоваться» духом, чтобы можно было жить по-прежнему. Неизбывная тяга к «полезности» обрела теперь новый, модный, загадочный и многообещающий «предмет». Основание ведь мыслится рассудком «как седалище и насест одновременно»¹. Расположиться «в духе» с максимальными удобствами и грозно-снисходительно измерять других на предмет «уровня духовности».

Но чем плохо желание людей найти основание своего бытия в духе? Нельзя же так, нельзя глумиться над слабостями людей. Ну, путь ищут здесь, а не в меркантильных ценностях... — Над слабостями глумиться, действительно, не стоит. Но тех, кто делает карьеру на эксплуатации этих вполне извинительных и естественных «слабостей», — шадить почему-то не хочется. Это — во-первых, а во-вторых: ведь нынешние «поиски духовности» зачастую, на практике, — откровенно меркантильны. Продажность духа питает (<вос-питывает) дух продажности. Для одних «духовное» («ах, духовность!») — кормушка. Для других — точка **опоры**, чтобы в очередной раз «перевернуть мир». Властвует **механизм**, — а вы — о духовности...

Если дух — опора и только **опора**, он становится **апорией**², и зеноновская стрела зависает в воздухе, **провисает** («Провисли нервы, как веревки от белья». В. Высоцкий), опадает, скукоживается. Провисшая, прокисшая «духовность», «потенция», не способная перейти в «акт», — все это, конечно же, нуждается в подпорке, иначе вообще свалится, позорно и бездарно. Эдакий Ахилл, досадно плюнувший вослед неутомимой черепахе и отправившийся в ближайший кабаk нажраться с тоски... Дойдет ли, — ведь сперва надо пройти половину пути, и еще ее половину. И выпить-то надо сперва половину, а затем и половину половины. Будем «делить на два» до бесконечности, — и тогда сна троих» сообразить никогда не получится. Вот что значит доверяться подлему рвсудку...

Опора — она же «апория», апорийность «стрелы», переставшей стремиться к цели, освободившейся от цели, зависшей — и

¹ Босенко А. В. Реквием по нерожденной красоте. — 231.

² Обратимся еще раз к филологическим изысканиям П. А. Флоренского. «Апория» — буквально — «безвыходное положение», «недоумение», «уныние», «недостаток», «нужда», — то есть выражение «идеи бесплодия, производительного слабо- и бес-силы, отсутствие мощи рождения». В философском смысле — «за труднительное положение ума», «бессилие творческой мысли, неспособность рожать мысли, умственное бесплодие» (Флоренский П. Л. «Столп и утверждение Истины. — С. 627). Рассудок — это не просто «потенция», неспособная «перейти» в «акт», но — акт без потенции, сплошная имитация, рассчитанная на непроницаемость здравомыслящих.

¹ Ср.: «...духовность, как и все в этом мире, объективируется, принимает формальный и законнический характер, охлаждается, приспособляется к среднему человеку. Поражает недуховный характер так называемой духовной жизни в официальных церквях — вероисповеданиях» (Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. — М., 1993. — С. 323).

парящей. Свободное парение, свободное падение, отказ от движения по заранее намеченному маршруту,— и не нужны тогда никакие «опоры» (подпорки, костыли). Долой тараканы бега наперегонки,— Ахилл отпускает свою черепаху на волю: иди, старушка, своей дорогой, у нас с тобой разные пути.

Дух, переставший быть опорой, преодолевающий свою апорийность, оцепенение, становится **свободным**,— равно как и человек, переставший «в духе искать опору, обретает свободу отчаянной невесомости,— невесомости в духе¹. Человек не может освободиться, не освободив другого,— дух. Раскованный дух — вот с чем человек может **встретиться**; — вот что нужно человеку. Нужно не «по нужде» и вообще «не нужно», а просто так, свободно и не-при-нужденно. «Опора в духе» — это еще от нужды человеческой идет, от потребности,— дух на потребу. У нас не потребность в духе, у нас — «духовный запор» (вернее, это — одно и то же), и мы озабочены тоскливыми поисками **слабительного**. Мы ведь ищем в духе не укрепления, когда жаждем опереться на него, а **расслабления** («расслабухи»), пестуя свою телесную, душевную и духовную слабость. Мы делаем вид, что «питаем слабость» к духу, склонны, склоняемся к нему, и хотим прислониться-опереться, упереться, впериться, 'по правде же говоря, нам нужно одно-единственное: рас-слабиться в нем, обрести столь дефицитный ныне комфорт. Пусть он, а не мы, «думает», оберегает, подпирает, оправдывает, пусть послужит, послужит. Большевики изгнали его напрочь, а мы — возвращаем, взываем,— приди и послужи нам, излечи (в первую очередь — от «запора» мыслей, чувств, желаний). Дух — как слабительное, да еще в импортной упаковке,— что за прелесть!

Но ведь «раскованный дух» — это же «дух раскованности», это же весьма и весьма рискованно и неприлично даже как-то.— Кто это возражает? — Старый знакомый, обыденный премудрый рассудок. Но «кто ему виноват», что знает он лишь «дихотомию» (или-или). Либо — взнуздать, либо — разнуздать. Взнузданность или разнузданность,— «tertium поп datur». Что-что, а это — как первое, так и второе, а главное — «либо-либо»,— мы умеем. Это у нас получается. Дух, все-таки,—не лошадь, которую можно запрячь или распрячь, а тем более — **оседлать** и пришпорить... Уж страшно хочется нам под видом «стяжания духа» обрести лошадь, которую следует «попользовать», чтобы свезти свой товар на ближайший базар. Свою «ф1ру» да — к мировой дивилизован-

¹ «Человек вообще освобождает только **прорыв к духу**, только **осуществление духовных состояний**» (Ильин И. А. Пути духовного обновления // Путь к очевидности.— М., 1993.— С. 294). Но в то время нельзя не прислушаться к словам Гете: «Все, что освобождает наш дух, но не дает нам власти над самим собой, пагубно» (Гете И.-В. Годы странствий Вильгельма Мейстера.— С. 256).

ной «лошади»,— и вперед, «здрав штаны», интегрироваться в мировой рынок...

Может быть, дух — как верный, быстрый конь, что, одолевая в полете пространство и время, домчит нас на свидание с любимой? Может быть, но не совсем. Дух — это **само свидание**, сама встреча как таковая, без всяких «опор». Но: дух освобожденный, безопорный. Встреча **двух дыханий** — как эйдос истинного бытия человека. И если дух — «дыхание Божие», то негоже поворачиваться к нему спиной и тем, что «ниже оной», дабы опереться. Лицом к лицу, навстречу,— и лишь тогда человек свободен, ибо дух — свободен.

Освобождение духа субъективного, его восхождение и преобразование — не путем ассимиляции духа, объективного и абсолютного, не потреблением его, а действительно,— обретение «второго дыхания». Обретение «другого» (ТЫ), и одновременно раскрытие, раскупоривание чего-то иного в себе. Если дух и есть **для человека** как то, что ему пред-стоит, что «внеаходимо», так это то,, с чем человек **встречается** как всеобщее во всеобщем, целое с целым, как «Ты-образное» бытие. Дух как «опора» — всегда «ОНО» (если воспользоваться Буберовской терминологией). Посему парадокс получается: ищем духовного, стремимся к духу, чтобы одолеть вещную неподатливость и чуждость «мира сего» и обрести иное, собственно человеческое пространство бытия, а взыскуем «опоры», тут же обращая взыскуемое ;в привычное «ОНО». Лишь когда дух перестает быть опорой, он становится свободным,— как и наш собственный дух, **субъективный**, трансцендирующий свою субъективность и обретающий «полновесную реальность», так и дух как таковой, **энергию** которого мы обретаем. Мы уже не опираемся на него, а живем в Духе, собирая себя в самом средоточии Своей «самости» для осуществления бесконечного **встречения** с «другом», а не для наращивания своих сил, дабы более успешно орудовать с неподатливой «материей». А для чего, собственно, **встреча?** — Ни для чего, ради самой встречи, а потому — и не «ради» и не «во имя». Встречение — как «уход в основание», переставайте быть, умирание, замирание, прекращение дыхания,— и новый вдох, вздох, взгляд; иное видение, иное ведание. Бытие «глаза в глаза». И тогда «предмет» подобного (бесподобного!) отношения, независимо от своего онтологически-эмпирического статуса, одолевает собственную неминуемость и глухоту, он не только становится зримым (нами), но и зрячим. «Самоё само» (А. Ф. Лосев) его сути энергично устремляется нам навстречу, чтобы **через нас** раскрыться, проступить, по-ступить, про-явиться, родиться. Но это происходит лишь в меру нашей собственной **готовности** к встрече, нашей собственной не-сокрытости, а значит — подлинности, истинности, естинности, естествен-

ности, непринужденности и соборности,— по мере собирания всех сил своей души и духа, разума и чувств, всего выношенного и помысленного... Чтобы реализовать в другом? ни в коей мере! Все наоборот: дать возможность осуществиться другому. Не свои убогие «смыслы» (замысли", помыслы) вносить в «предмет», а дать «другому» высказать его смыслы. Иначе — прогрессирующая «онтологическая глухота» (Батищев), нечувствительность к иному, инородному, инаковому, инаковоющему. Наверно, чтобы суметь вос-принять «иное» (а не гаросто выполнить себя в нем, преобразовать, покорить, подчинить, поиметь), необходимо самому «инаковеть», одолевая в себе пошлые антропоцентристские (и вообще «сциентистские») привычки. Дух — открыт для встречи, все дело — за нами.

Воистину, чтобы обрести опору в духе, чтобы укрепиться в духе, следует перестать относиться к духу как к «опоре». Конечно, нам так трудно, непривычно,— наша орассудоченная (т. е. основательно подпорченная самость) сопротивляется. Человек испытывает страх, что почва уплывает из под ног. «Привычка к подпоре,— говорит Лев Шестов,— есть, как будто, наша вторая," нет не вторая, а первая природа, с которой мы так связаны, точно она обуславливает собой самую возможность существованья нашего,— есть только привычка»¹. Таким образом, обращение к духу (обращение в духе) предполагает отказ от «дурных привычек». В духе все — непривычно, все загадочно-маняще и совершенно не-пред-сказуемо. В определенном смысле, бытие в духе — сплошное диссидентство.— Разумеется, при условии, если мы стремимся преобразиться в духе, а не «воспользоваться» в оном.

Укоренение в духе (в освобожденном духе) сопровождается состоянием «беспочвенности» совершенно в духе Льва Шестова. Да, дух есть основание нашего собственно субъективного бытия. Из этого основания мы про-израстаем, или же — проростаем в него. Но в чем же основание самого духа как такового, скажем, духа абсолютного, мирового? — Ни в чем,—■ а точнее, в безосновном как таковом. Приобщение к духу, восхождение к духу, следовательно, есть приобщение к состоянию безосновности, беспочвенности. То есть, становление себя духом, обретение его стихии. Тогда — уже не просто подпитка энергиями духа, а свободное встречаение с духом как таковым. Ощущение его «внеаходимости», упругости, своего рода «яйности», содержательности,— в противном случае дух — всего лишь атмосфера, а не субъект.

Итак, укоренение в духе как приобщение к состоянию неукорененности, обретение духа как утрата почвы-опоры, уход в основание — и сразу же парящая безоснаванность, отказ от духа-как-

¹ Шестов Л. *Sola fide*.— Только верою: Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь,— Париж, 1966.— С. 238.

опоры — и ощущение плотности, которая «опирается» (ибо — бесконечно глубже и содержательней только-освоенного нами, нашей самости, которая всегда «еще-яе»), раскрытие духа в самих себе (трансцендированное вовнутрь) и одновременное обнаружение его, духа, вовне как несокрытости бытия, влекущей нас к себе и за собой. Восхождение к духу не как части к целому, но встречаться как дух с духом, безоеновое с безосновным, бесконечное с бесконечным, свободное со свободным.

Скажут, что это — всего лишь ноуменальная картинка, сугубо спекулятивное построение, а вот в «жизни» все не так. Конечно, не так. В жизни (особенно в нашей жизни, да и разве это жизнь?) все не так, в ней сплошное — «так-растак». Разумеется, в повседневном своем существовании человек не может без всевозможных «опор». Человек слаб, он ходит по земле и в нее же, родимую, уйдет. Но, как пишет К- А. Свасьян, «это ногам топать по земле; дух, он и есть воздух. Никакой прописки»¹.

Но разве чисто ноуменальное построение, и даже не «построение», а некая ноуменальная инспирация,— разве это так уж чуждо самой жизни? Нашей, человеческой, в ее самых пронзительных и отчаянных проявлениях:

«Ведь вот он, трех, коль есть какой на свете:
Не умножать ЧУЖОЙ свободы всей
своей свободой. Вся любви премудрость —
давать друг другу волю. А держать
не трудо, и дается без ученья»

Р.-М. Рильке².

Дух, переставший быть опорой, получает «вольную», и лишь в таком случае он раскрыт, несокрыт для человека, поворачивается к нам лицом, ликом — как взгляд из бездны, бездонный взгляд. Дарение воли, свободы другому — даже «е условие, но само способ, образ обретения собственной свободы. «Умножение» чужой свободы всей своей свободой — одолевание греховности мира сего, своей собственной греховности,— как искупление. Не искать опоры в другом, но самому становиться опорой (основанием, почвой) для другого, ибо — живой человек слаб, он не способен к сплошному «безопорному» существованию. Нельзя требовать от другого, чтобы он не «опирался» на тебя. Вообще обращаться к другому с сакраментальным «ты должен» — свидетельство дурного вкуса: никто никому ничего не должен. Все дело — в свободном избранничестве, в том числе и — собственного образа.

¹ Свасьян К- А. Становление европейской науки.— С. 11.

² Пер. с нем. Г. И. Ратгауза.

Уже шла речь о том, что нельзя опираться на **разум, ибо мы** непременно «сваливаем» его в рассудок. Разум — это мы сами, нечто неотделимое от нас. Но равным образом, — **дух**, «переставший быть опорой», — это мы сами, наше «Я», непрестанно трансцендирующее свою «яйность» и обитающее за пределами собственной самости, обретающее вне себя свою собственную «внезаходимость», свою способность к бесконечному встречанию. Встречание — как отчаяние духа, чаяние (незабвенного, а потому каждая истинная встреча — нечаянна, непреднамеренна, слу-чайна).

Рассудок — это так или иначе костыль, протез, искусственный орган вместо ампутированного, или же — искусственная подпорка органу немощному и атрофированному, он поэтому всегда есть подставка, подмена. Конечно же, в мире вещей, ведко-объектных обстоятельств и «обстоятельств» невозможно двигаться, не опираясь на рассудок. Но там, где наше желание подпереть себя «разумом» или «духом», «или чувством» («душою», «сердцем» — чем угодно) «искоренимо, (неизбывно,— значит, что-то случилось весьма дурного характера с нашим собственным духом, разумом, сердцем. Значит, мы имеем дело с рассудочно подпорченной «духовностью», рассудочно порушенным разумом, с той степенью сердечной **недостаточности**, которая вынужденно, по нужде компенсируется изрядной рассудительностью; — с той унылой «трезвостью» духа, которая оказалась результатом принудительного лечения...

О черк восьмой

СУБЪЕКТНОСТЬ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Когда мы научимся быть объективными, нам и своё начнет казаться таким же противным, как и чужое.

Лев Шестов

В ПЛАНЕ рассмотрения духовной содержательности диалектического разума сосредоточим внимание на одной интересной особенности диалектического процесса, которая, на мой взгляд, имеет принципиальное значение.

В «Феноменологии духа» Гегель утверждает, что содержание диалектического движения «в самом себе есть от начала до конца субъект»,¹. Следовательно, и предметом диалектического мышления является не (просто некий /внеположенный, бессловесный, пассивный «объект», извечный рассудочный любимец. Что же может означать требование отнестись к предмету как к «субъекту?»

Во-первых, отнестись к «ему как к причине самого себя, т. е. взять его >не в состоянии покоя и не как следствие внеположенной причины, а в становлении, изменении, развитии, где он выступает **субъектом** собственного движения как нечто, рефлексированное в себя как целостное самодвижение. Содержание предмета, выраженное **таким образом**, Гегель называет **истинным**: «Истинным может быть признано содержание лишь постольку, поскольку оно **опосредовано не чем-либо другим**, не конечно, но **опосредует себя самим собой** и, таким образом, есть в одно и то же время опосредование и непосредственное отношение с самим собой»².

Во-вторых отнестись к нему как к «опредмеченному человеку», как к общественной сущности, культурно-историческому образованию (произведению) и тем самым поставить предмет ие во внешнее отношение полезности, а погрузить его в деятельность распрепредмечивания, переосмысления, освоения, творческого переосуществления.

В-третьих, сделать предметным для себя свое собственное отношение, которое так или иначе будет выказывать свою общественно-историческую определенность. Иными словами, именно **в**

¹ Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа.— С. 36.

² Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.— Т, 1.— С. 198.

смысловую **причастность** этому бытию и его становлению. Ибо мы сами, как люди, являемся и **продуктом**, и **формой** развития универсума. Через нас раскрывается, проливается бесконечность субстанции. Она породила нас из своих непостижимых глубин такими, что мы можем существовать лишь в собственном **самопорождении**, но — **ее** (а не своим) **содержанием**.— Согласимся, что такой — диалектический — взгляд на мир существенно совпадает с **духовностью** как таковой.

Итак, как видим, Гегель в своей абсолютизации отношения «индивидуальное сознание — культура» схватил такую особенность собственно разумного (= диалектического) мышления, которая из узкого мирка рассудочной рациональности совершенно непонятна. Суть дела состоит в том, что отношения распределения предыдущей деятельности в русле творческой активности по типу, по способу развертывания, по **самой своей логике**, по образу своему, по духу — не могут не совпадать с чисто **диалектическим** отношением к миру, с разумно-диалектическим отношением к существу как таковому. А с точки зрения диалектического разума сущее само по себе имманентно **субъектно**. Отношение же к результатам труда как к вещам-объектам совпадает с рассудочным отношением к реальности, когда последняя выступает как **объект**, как нечто плоское, безблагодатное, бессловесное, немое (не моё), которое можно употребить, рассечь (и одновременно высечь, чтобы не кочевряжилось), анатомировать. Или же — отнестись к реальности как к подходящему экрану для экспозиции нашей субъективности, «самости».

В связи с этим понятны истоки гегелевского идеализма и его диалектики. Рассматривая мир с позиций распределения, Гегель и смог раскрыть в «ем имманентное развитие. Но из-за социально-исторического расщепления труда отношения содержательного распределения, творческого освоения культуры существуют лишь в сфере **духовного производства**, которое поставлено материальной жизнедеятельности. В этой сфере, где деятельность преимущественно осуществляется по типу всеобщего труда, совершается непрерывный **обмен способностями** с предшественниками и современниками, постоянное трансцендирование границ собственной индивидуальности, наполнение своей субъективности субстанциальным содержанием. Именно здесь действительное творческое развитие достаточно выразительно выступает про должением предыдущего развития культуры. . • ■

Обращение, «опрокидывание» форм деятельностного освоения человеком своей общественно-культурной сущности, отношения к человеку как к самоцели, отношения к результатам человеческой деятельности как к процессам (а не вещам), что воплощают общественно-историческую сущность, общественно выработанные

способности творить и осваивать мир как мир человека,— итак, обращение этих форм на мир в целом дает возможность именно в этих формах раскрывать имманентную диалектику любой предметности, дает возможность осуществлять движение в имманентном развертывании предметной сущности, дает нам логику развития и логику освоения развития. Это «опрокидывание» по своей сути есть **вторичный** процесс: сами отношения распределения являются результатом закономерного объективного развития. Они сами и **есть развитие**.

Способ превращения опредмеченной формы деятельности в живую активность субъекта, способ развертывания общественной сущности предмета в деятельностный ансамбль всех общественных отношений, в сущностные силы субъекта,— иными словами, способ отношения человека к предмету как к общественно-человеческому произведению, как к сгустку собственной сущности, которая подлежит освоению, переосмыслению,— по своей логике является воспроизведением (через развитие) всеобщего способа становления общественного человека как разумного существа, которое воплощает в себе всеобщие силы самой субстанции,— является воспроизведением самого способа действительного развития как продолжающего себя в человеческой сущности, в очеловеченной и очеловечивающей форме.

Итак, отношение к предмету как к «субъекту» (т. е.— разумно-диалектическое отношение) предполагает раскрытие его сущности как самодвижения, саморазвертывания моментом определенной целостности и в то же время предполагает отношение к нему, к предмету, как к общественно-культурной сущности,— т. е. требует отношения распределения. Тем самым в предмете раскрывается его имманентная диалектика, а на стороне субъекта этот процесс сопровождается само-изменением, как бы •— до-освоением его собственной сущности.

Как мне представляется, адекватное понимание природы отношения к предмету как к субъекту (кавычки теперь можно и убрать) является своего рода ключом к пониманию способа — нет, не «функционирования»,— а осуществления диалектики, ее реализации, а также ключом к воспроизведению некоторых сущностных особенностей диалектического мышления как такового.

Кстати, некоторые тенденции развития позитивной науки свидетельствуют о том, что идея отношения к предмету как к самодетерминированному, как к субъекту своих собственных изменений, постепенно пробивает себе дорогу. В. С. Библер отмечает, что в классическом естествознании и предмет, и субъект познания выступали в виде «точки действия на иное». Но в XX веке «логический запрос на идеализированный предмет, построенный по

принципу «causa sui» становится крайне настоящим»¹. Предмет, схваченный как «причина самого себя», понятый как субъект своих собственных определений, а не просто как предикат иного бытия, так или иначе будет свою природу выказывать диалектически. Но это, в свою очередь, требует иного способа воспроизведения объекта в теории, требует смены способа теоретизирования, способа связи теории и практики. Предмет как причина самого себя, по мнению В. С. Библера, может быть отражен в теории, которая сама воспроизводит форму своего становления, возникновения и снятия,— т. е. в таком понимании, которое само способно обосновать себя в культурно-историческом контексте.

Когда предметом познания становится имманентная диалектика самоизменения объекта, который схватывается как целостность, как субъект своих преобразований,— требуется такое **самоизменение** субъекта мышления, чтобы он более не раскладывал по разным основаниям всю полноту способностей своего интеллекта и преодолел ориентацию на рассудок как на гарант объективности и непротиворечивости.

Разумеется, все это—в «пределе», как интенция позитивно-научного мышления. Постклассическая физика, как известно, определенным образом вводит субъекта в свои теоретические построения, поскольку нельзя не учитывать «позицию наблюдателя» (релятивистская физика) и «воздействие прибора» (квантовая механика). Субъект, таким образом, как-то присутствует в объекте исследования, пусть хотя бы «на уровне своего «прибора», возмущающего почтенную объективность... Добровольная эмиграция субъектности, по-видимому, завершается в «неклассической рациональности».

Абсолютизация **субъект-объектного** отношения — явление новоевропейской ментальноеTM, связанной с практическим утверждением антропоцентризма. Для нас представление о вне-меня-находящейся реальности как **объекте** выступает чем-то совершенно естественным. Тот факт, что подобное мировидение есть чисто **исторический** продукт, для «нашего человеческого рассудка» непредметен, ибо крайнее беспамятство — его «добродетель». Обычно под **объектом** понимается то, на что **направлена активность** субъекта. Фаустовский человек предельно во-вне-активное существо: куда не направит свой испытующий взор, все становится объектом. Но ежели взять точное значение слова «объект», то латинское «Objectum» есть «брошенное навстречу». Так что «объект», как выражается Г. Д. Гачев, есть буквально — «подкидывш». Мир потерял свое первородство, утратил свой имманентный смысловой центр, и стал «подкидывшем» (а в позитивно-

научной «картине мира» — просто «выкидышем»), которого можно воспитывать-перевоспитывать, переделывать и взнуздывать как заблагорассудится,— ответ ведь держать не перед кем. Бытие отдано «овоевропейскому человеку, как завоеванный город, на разграбление. С «геростратовской радостью» (Р. Гвардини) фаустовский субъект осознает себя частью природы, т. е. таким же объектом среди прочих. Человек оказался тоже «подкидывшем»-объектом, затерянным среди холодных и молчаливых, заунывно тоскливых пространств Вселенной. Фаустовский субъект, овладевший детерминистской рациональностью, развернул небывалую активность в масштабах всей планеты, гонимый неутолимой и неуемной жадностью к господству над сущим, штырясь страхом онтологического одиночества заглушить возведением себя в центр бытия.

Жесточайший кризис новоевропейской цивилизации проявился не только в двух мировых войнах в нынешнем столетии, но и в практике «построения социализма» в отдельно взятой стране. Большевицкий социализм, как говорит Н. А. Бердяев, превосходно усвоил сам дух буржуазной цивилизации¹. И все это совершалось под лозунгами преодоления оной. Вот уж где основательно развернулся **рассудок**, до идиотизма точно, до предела реализовав все свои потенции? Вряд ли история знала до сих пор столь разительное несоответствие между намерением и результатом. Правда, Великая французская революция, провозгласив в качестве идеала «царство разума», на практике привела к утверждению царства буржуазного рассудка. Большевицкая же революция взялась за дело **основательней**, пытаясь осуществить великий скачок из «царства необходимости в царство свободы». А на деле обнаружила тупиковость (если не сказать — тупость) просвещенческих иллюзий новоевропейского «разума», многократно умножив, возведя в степень активистские интенции фаустовского человека. Рассудок, который не только провозгласил себя «разумом», но и «честью и совестью» эпохи, в своем самоупоении взвинтил себя до глубокого обморока элементарной рассудительности, покинув спасительное для себя убежище просто «здорового смысла».

Вопрос не в том, чтобы еще раз «надругаться» над поверженными идолами (занятие и вправду малоприличное), а в том, чтобы **понять**, так сказать, метафизическую сторону дела, уловить тот тип мышления, который основательно поработал, утверждая, укрепляя и воспроизводя тоталитарный режим. Это тем

Библер В. С. Мышление как творчество.— С. 192.

См.: Бердяев Н. А. Смысл истории.—М., 1991.—С. 170.

более важно, что, по моим наблюдениям, мы весьма недалеко ушли от большевистской практики и большевистского **характера** идеологии. И чем больше громких, публичных, истерических обвинений раздается в адрес недоброй памяти прошлого, тем больше есть оснований подозревать, что мы этот тип воспроизводим, что мы настолько срослись с ним, что даже не в силах просто его увидеть.

Процесс развития, как известно, идет через отрицание. Когда отрицание есть форма движения и разрешения внутреннего противоречия, т. е. выступает как самоотрицание, оно обеспечивает переход на высшую ступень развития. Но когда произвольно **нарушается мера отрицания**, оно выполняет разрушительные функции, отбрасывая систему далеко назад.— Что и произошло в ходе «социалистического строительства». Многократное нарушение меры революционного отрицания в качестве последствия имело выпадение из цивилизационных процессов,— выпадение в мутный осадок буржуазной цивилизации и воспроизведение **добуржуазных** отношений в весьма уродливых формах (внеэкономическое принуждение, тотальное идеологическое насилие и проч.). Потому и тот тип общественности, который возник в результате этого процесса, и получил название — «феодалный социализм», «казарменный социализм», «госсociализм». Почему же все-таки «социализм»? Наверно, потому, что осуществилось полное господство **социальности, социума** над индивидуом, культурой, духовностью. Как грустно подметил М. М. Пришвин, решался вопрос о «ликвидации всех «я» как класса».

Рассудочно-бюрократический способ мышления совершенно нечувствителен к различению внутренней и внешней формы, и не потому, что он «не владеет диалектикой» (или учил ее «не по Гегелю»), а в силу того факта, что обслуживает такой тип деятельности, который и не **нуждается** в различении формы. Он — продукт и служитель культа формальной деятельности, которая ориентирована на внешние признаки содержания. Внешняя форма потому и является внешней, формальной, что она чужда данному содержанию, безразлична к нему и потому может быть формой совсем иного содержания, совсем не того, что вроде бы «оформляется» тут-теперь. Поэтому формализм есть нечто более опасное и вредное, чем это себе представляют, объявляя очередной поход против формализма в пределах тех же самых рассудочно-канцелярских форм.

Способность к различению внутренней и внешней формы связана с умением субъекта **преобразовывать** свою собственную форму, и в этом **разумном** контексте раскрывается реальный способ организации предметного содержания и находит, кстати говоря, свое необходимое место и момент внешний, формальный. Разу-

меетсй, ЖДать От бюрократической системы умений перёосуществВ-лять собственную форму деятельности с целью обеспечения содержательного **самодвижения** общественной жизни — бесполезное занятие.

В чем же природа бюрократизма? Ведь какая-либо сложная организация общественных процессов не может обойтись без административно-управленческих структур. Однако вместо того, чтобы быть выразителем и представителем интересов того дела, к которому он приставлен и которому должен служить, обеспечивая тем самым реализацию содержания самой сути дела,— чиновник, вырождающийся в бюрократа, начинает претендовать на «самостоятельную сущность», выражать особенные, **собственные** интересы (то ли это будет интерес его персоны, чина, карьеры, то ли своей конторы, ведомства, партии). Отстаивание особенного, корпоративного интереса против и **за счет** всеобщего — вот способ существования бюрократизма, своего рода его «логика». Рассудочный способ мышления так или иначе будет отстаивать свой интерес, пусть даже интерес своего дела, но в противопоставлении и за счет иных сфер, областей, интересов. Рассудок все время **отстаивает право** на собственную форму.

Основные причины изгнания духовности на периферию общественной жизни и неминуемого разрастания бездуховности связаны с насильственным разрывом ткани культурно-исторической преемственности, низведением интеллигенции до уровня «прошлойки» и физическим устранением ее лучших представителей, с насаждением атмосферы идеологического фарисейства, страха, «единомыслия», с превращением живых людей в **средство** осуществления идеала. «Русский коммунизм,— справедливо замечал А. Камю,— был мало-помалу вынужден разрушить все мосты между прошлым и будущим, разорвать непрерывный процесс становления» *К*

Дело не в том, что идеалы социализма или коммунизма антигуманны сами по себе,— как раз наоборот, если социализм и коммунизм брать в их культурно-исторической определенности, с сохранением богатства всего предыдущего развития. Проблема не в идеалах самих по себе,— а в **путях, способах** достижения идеала,— причем — какого угодно идеала. Средства деятельности не могут не переносить свое содержание на результат, независимо от того, какие цели (идеи, идеалы) провозглашаются. Поэтому суть дела — в **мере адекватности средств**, в том, насколько они «не вмешиваются», не разрушают структуры и формы жизнедеятельности людей и не порождают новое зло.— Рассудочный способ мышления совершенно безразличен к собственно человеческому,

¹ Камю А. Бунтующий человек.—М., 1990.—С. 302.

смысловому содержанию средств Деятельности, а посему в табах общественных преобразований он ведет к катастрофическим последствиям.

Как же стало возможным низведение сущего до **объекта**? Превращение сущего в объект возможно лишь тогда, когда человек в качестве «самости» узупировал субъектность как тако*вую. Но нам ведь так привычно, естественно считать свое «Я» субъектом, а «не-Я»—объектом, мы настолько с этим срослись, что, кажется, по-иному и быть не может... Послушаем Хайдеггера: «Предмет в смысле объекта имеется лишь там, где человек становится субъектом, где субъект превращается в Я, а Я — в его cogito; лишь там, где это cogitare понимаем как изначально синтетическое «единство трансцендентальной апперцепции»; лишь там, где для логики завоевана верховная позиция... Только здесь раскрывает себя существо предметного в своей предметности, только здесь станет впоследствии возможным и необходимым понять саму предметность как «новый **истинный** предмет» и возвести его до абсолюта»¹. В таком случае можно взять наличную предметность под контроль, заняться ее устройством и расхождением. Бытие вытеснено и подменено предметностью, да так, что человек-субъект этого и не осмысливает. Превратив весь мир в объект своего «Я», новоевропейский субъект обеспечил себе нарастающее господство над сущим.

Однако для того, чтобы самому стать субъектом, необходимо лишить субъектности иное (переход от теоцентризма к антропоцентризму). Латинское «sub-jectum» означает «лежащее в основе», «эпод-лежащее». Новоевропейский человек ощутил себя полноправным и монопольным «подлежащим», по отношению к которому любое сущее — всего лишь «сказуемое». «Понятие субъекта есть не что иное, как сужение изменившегося понятия субстанции до человека»².

За все приходится платить. Оказалось, что присвоение прав субъекта фаустовским человеком никоим образом не предохранило его от исполнения роли **объекта**,—более того, именно оно и обусловило такую возможность. Невозможно утверждать свою собственную субъективность **за счет** «онтологического хищения» субъектности другого. Новоевропейский «разум», стоящий на службе рассудка, основательно постарался весь мир рассматривать в качестве средства осуществления человеческих целей. Его достижения — несомненны, однако его претензии на единственность, монопольность, верховенство — **сомнительны**.

¹ Хайдеггер М. Преодоление метафизики.— С. 221.

² Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии.—М., 1988.—С. 299.

С точки зрения рассудка, мир представ■ как Д^{анный}, поэтому рассудочно ограниченное мышление абсолютизирует **целесообразность** как таковую и направлено на обеспечение процесса внесения в мир-как-объект потребной субъекту формы. Рассудок суетно и напористо вмешивается в реальность, кроит-перекраивает ее по собственному образу и подобию.— А чего, собственно, с реальностью церемониться, ежели она есть сплошной, непрерывный «объект»? Она сопротивляется человеческим целям? — Значит, надо ее обхитрить: выведать-выпытать ее необходимые законы, дабы по их же «контуру» заставить ее, **подлую**, служить человеку, его нуждам и потребностям,— обложить ее податями, пушай платит, стерва, по всем счетам и обязательно — под надзором... С **объектным** как только объектным — можно считаться, его можно использовать, покорять, контролировать, манипулировать им, учить его свойства, но... Если мир — только объект для человека, который есть его единственный «субъект», и ничто кроме человека **не субъектно**,— человек становится «бездомным», и одновременно — невыразительным, одномерным, плоским, посредственным. Ему рано или поздно становится **тошно** — от самого себя. Он вынужден «дышать угаром своих достижений» (М. Хайдеггер). Тогда человек — сплошное бегство от себя,— в массу, коллектив, стадо, толпу,— не для того, чтобы сохранить евяю постылую «субъектность», но дабы сбросить ее непомерную тяжесть. Пресытившись рассудком, субъект вообще прекращает всякое мышление, и с энтузиазмом, с тупым горящим взором вливается <в марширующие колонны таких же стертых «субъектов», срывая голос в бесконечно очередных «Хайль!»

Для **разума диалектического**, преодолевшего рассудочную редукцию, мир предстает не как данный, а как **созданный**, в том числе — творимый жизнедеятельностью многих поколений людей. Поэтому для него целесообразность не выступает единственно возможным способом человеческого отношения, она не застилает собой **иные формы** человеческого бытия — общение, диалог культур, встречу-диалог иных субъектных миров. Разумно-диалектическое мышление не может претендовать на монопольное владение истиной, поскольку оно способно к имманентной рефлексии собственных оснований, способно к само-изменению собственных форм движения и осуществления, оно может вообще отказаться от права на свою особенную форму ради сохранения культурной, по-человечески смысловой содержательности. Даже — отказаться от своих целей, если нет в наличии гуманистически-адекватных средств их достижения. Разумно-диалектическое мышление удерживает **субъектность** своего предмета.

Диалектику как логику развития невозможно освоить как **некую** **извне заданную схему, в которую втискивается любое первое**

встречное содержание. Диалектика как Метод — не инструмент, не орудие, не «пособие» человека, а выражение действительных интенций развития природы и человека, — Логоса развития, который **становится способностью субъекта**. В качестве метода диалектика непосредственно «срабатывает» только как способность субъекта, его способ мышления и жизнедеятельности, как что-то неотделимое, неотчуждаемое от него, как принципиально безразличная форма деятельности и общения. В этом смысле диалектика находится по ту сторону новоевропейского научного рационализма, который свел метод к серии объективированных процедур, при которых, как пишет К. А. Свасьян, «самому «методисту» уделялось скромное место технического блюстителя режима»¹. Как метод диалектика есть ритм самого бытия, самой жизни, который — не инструмент, но — **путь** избранничества целостного самобытия субъекта-человека как со-бытия с имманентной субъектностью внечеловеческого.

Диалектика, выраженная в некоторой схеме, которую субъект вынужден усвоить (в виде готового решения) и воссоздать в своей деятельности, — перестает быть собственно диалектикой и редуцируется к обычной рассудочности. Что ж, вполне «возможна» рассудочная диалектика: отвлеченная (от живого чувства) игра в бисер якобы диалектических «понятий», или же — убийственная серьезность обязательных диалектических процедур выстраивания здания истины-теории. В рассудочном виде диалектика лишена главного, — того, что делает ее душой творческого отношения. Она лишается деятельностно-смыслового **развертывания**: развертывания бытия в живую способность субъекта, в субъектность как таковую. Поэтому и обратного воплощения — развертывания способности в бытие — тоже не будет. Диалектика как метод не может быть просто набором определенных правил, что прикладываются к действительности, — так работает рассудок. Диалектика есть способ мышления ((разум), способность субъекта, которая в своем непокое сохраняет «весь путь к себе, светится своим становлением, своей культурно-исторической сущностью и субъектным безразличием.

По-видимому, не смогла избежать определенного «орассудочения» и великая **гегелевская** диалектика, и в первую очередь — из-за своего субстанциализма и монологизма. Хотя, справедливости ради, нельзя забыть, что именно Гегель настаивал на понимании субстанции равным образом как «субъекта». А предельным исчерпанием диалектической моно-логики Гегель создал

¹ Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. — Т. 1. — С. 78.

превосходные возможности для осмысления диалогичности, диалога Разумов¹.

Дело в том, что субстанциализм, — пусть самый что ни есть «диалектический», всегда чреват вещно-объектным редуционизмом. «Субстанциалист, — пишет Г. С. Батищев, — присваивает себе исключительное право и способность **отождествить** с самого начала избранный им «образ» Субстанции с нею самой по себе и свой собственный, достаточно земной «голос» — с «голосом» самой по себе Субстанции, так что она будто бы не только до конца ему прозрачна и ясна насквозь, но и вещает через него как через своего земного представителя. Печально здесь вовсе не обращение к чему-то абсолютному, ибо без абсолютных ориентиров не может быть жив человек, печальна подмена самокритичного **искания** неким антропоморфным или социоморфным образом абсолютного, исключаящим всякую еще не открытую нами возможность, запредельность, таинственность. Печальна подмена предмета искания и творчества — **своим**, якобы уже до конца доступным достоянием»². Если во мне, в моей субъективности, уже воплотились силы самой субстанции, значит, все, что я делаю, — выступает «от имени и по поручению» оной. А посему я имею право не только вещать высшую истину, но и сообразно этому судить других и навязывать им свой образ истины и жизни. Вне меня уже нет ничего субстанциального и субъектного. Моя воля — это воля самой субстанции. Мои требования — это веления самой «исторической необходимости». Она мне открылась (не обязательно мне одному, может — «нам», — партии, группе, кружку одномышленников), она меня посвятила в свои тайны-закономерности. Поиск окончен, дело — за практическим воплощением обретенной истины. Отсюда — рукой подать до деспотизма, поскольку «подлинная и глубочайшая предпосылка деспотизма лежит в **идее непогрешимости**, в своеобразном, по существу, мистическом сознании обладания абсолютной истиной»³. Открывшееся мне я обязан (призван) **вменить** другим, объяснить, растолковать, убедить (в лучшем случае...), ибо их опыт — неистинен, неправилен, а мой — из недр самой субстанции идет...

Если диалектический разум невозможен вне отношения к иному как к субъекту, если он сохраняет, воспроизводит и утверждает субъектность другого, — то такой разум требует преодоления субстанциализма; равно — как и антисубстанциализма, который

¹ Об этом — см.: Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. — М., 1991.

² Батищев Г. С. Деятельностный подход в плену субстанциализма // Деятельность: теории, методологии, проблемы. — М., 1990. — С. 171—172.

³ Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопр. философии. — 1992. — № 3. — С. 119.

означает срыв любого укоренения, просто—бунт своемерия. Однако преодоленный субстанциализм (не извне, а изнутри) уже не может выступать моно-логикой разума. Диалектический разум, сбросивший рассудочные оковы,— это не **монолог** субстанции-субъекта, но — диа-лог (общение, встреча, открытость, откровение) субстанции и субъекта. Диалектика, по-видимому, в чем-то существенно возвращается к своим первоосновам, первоопределениям — как искусство ведения беседы, спора. Ее исконный про-образ — «Я-ТЫ-бытие»,— но: без забвения вершин и уроков новоевропейского диалектического разума.

Отношение к предмету как к субъекту, а не как к внеположенному, равнодушному (т. е. равно душному, бездушному) объекту,— является собственно **духовным** отношением.

Человек действует по мерам самой природы, самого универсума как **его**, универсума, всеобщая сила и мощь. Только в меру деятельности по субстанциальным измерениям самой реальности и проступает **дух**: человек оказывается каким-то образом причастным не фрагментарности эмпирически-материальной телесности, а бытию как таковому. А посему абсолютное не является чуждым человеку—при всей невыносимой враждебности непосредственно природных или социально-повседневных ситуаций. Человек оказывается причастным неким смыслом, и эту свою интимную **родственность** бесконечности бытия переживает как **дух**, или же — как проявление Духа в себе. Поэтому собственно духовное отношение человека — всегда есть отношение к реальности как к субъекту. Там, где одни лишь «объекты», дух — всего лишь «витает». Осознание какой-либо реальности как имманентно **духовной** означает сразу же восприятие ее как раскрывающейся навстречу человеку как живой, имеющей «душу». С другой стороны, именно такое отношение к «предмету», когда он ощущается не просто как расположенное предо мной нечто, но как выявление неких непостижимых глубин, как нечто основательное, субъектное, «яйное» — и есть собственно **духовное** отношение,— в отличие от бездушной утилитарности, орудийности, допытывающей когнитивности.

Способ осуществления духа — сугубо, откровенно, обнаженно **диалектичен**. Движение духа —это то, что всегда трансцендентно любому механизму, перемещению в пространстве и времени, но — перевоплощение, пре-образование, превращение. Дух существует через противоречие, образующее, так сказать, самое «душу» духа как такового. Об этом превосходно сказано у Гегеля: «**Другое**,

отрицание, противоречие, раздвоение — все это принадлежит... к природе духа. В этом раздвоении содержится возможность **страдания**». И далее: «дух обладает силой сохраняться и в противоречии, а следовательно, и в страдании». «Собственное качество духа есть... истинная бесконечность, т. е. та бесконечность, которая не односторонне противостоит конечному, но в себе самой содержит конечное как момент»¹. Поэтому рассудок, рассматривающий дух (и все духовное) как нечто предметное, в конце-концов — как вещь,— не знает духа. Для рассудка дух как таковой — закрыт. Пытаясь ухватить существо духовного своими доморощенными методами, рассудок просто беспомощно машет руками. Рассудок-методист,— если воспользоваться образом О. Мандельштама,— шарит по беззвездному небу своими методологическими щупальцами, не встречая сопротивления в мягкой отвлеченной пустоте².— Рассудочный разговор о духе всегда заканчивается экспликацией «духа» самого рассудка. Иной дух; отличный от собственного, рассудочного «душка», наш раосудочек-душка на дух не выносит. Да и не его это ума дело.

Но дух — это и не дело ума-разума,— дескать, только разум, да и то — именно диалектический,—• может «иметь дело» с Духом. В плане познания, впрочем,— конечно: справиться с имманентной противоречивостью духа, с его ускользанием от рассудочной хваткости,— способен только разум диалектический. Но в экзистенциальном смысле, бытийственно — дух раскрывается цельности человеческого существа, а не разуму только. Хотя,— разум, изъятый из подобной цельности, так или иначе ссыхается-скукоживается в рассудок.

Наверно, есть смысл вести речь не только о **диалектической природе** духа, но и о **духовной природе** диалектики. Дело, разумеется, не в том, что диалектика, так сказать, «срабатывает» только в «сфере духа», если под последней понимать процессы, которые имеют место в «надстройке». Суть дела — в ином, а именно: разумно-диалектическое отношение к миру способно освободиться от рассудочных привычек — лишь в контексте отношения к реальности как к **субъекту**, в контексте **имманентной причастности** человека-субъекта содержательности бытия, то есть — в собственно **духовном** отношении.

«Беспредельная объективная диалектика» (Г. С. Батищев) и есть Дух как таковой, который раскрывается нам, становится нами, сходит в нас по мере развития нашей способности относиться к миру **диалектически**. А диалектическое отношение — это ни-

¹ Гегель Г.-В. Ф. Энциклопедия философских наук.—Т. 3.—С. 25—26, 36.

² См.: Мандельштам О. Э. Деятельность // Собр. соч.: В 4-х т.— М., 1991.—Т. 2.—С. 277.

как не просто «теоретико-познавательное», «методологическое» и проч.; в первую очередь — это наша способность стать по ту сторону **пользы**, по ту сторону **своей меры**, и — быть открытым для «непотаенности» бытия, преодолевать «забвение бытия» (М. Хайдеггер). Диалектическое отношение к миру есть господство и не подчинение, не подчинение и не причинение, но — сочинение, со-творчество в бытии, силами-энергиями самого бытия со-участие в самостановлении и самораскрытии субстанции. Дух (объективно-абсолютный) только тогда поможет нашему «Я» обрести свободу, когда мы сами поможем ему стать свободным. Наше «Я» — сочинено духом и в духе, который, конечно же, не есть папа Карло, выстреливающий нашу самость... Диалектика духа — дух диалектики.

Духовные измерения человеческого бытия связаны с ориентацией человеческой деятельности на такие абсолюты, как Истина, Добро и Красота. Посему — развернем «метафизику рассудка и разума», так сказать, в морально-эстетическом направлении.— Хотя это все не так: и до сих пор мы не стояли спиной к добру и красоте, удерживая их в «имплиците». Теперь же стоит об этом несколько поразмыслить.

Следующее утверждение может показаться весьма последовательным и логичным: **рассудок** принципиально безразличен к человеческим ценностям, поскольку по своей природе он техничен и служебен; а вот **разум-то**, в отличие от своего антипода — рассудка, ориентирован на ценности, на представления о добре и зле, на цели человеческой жизнедеятельности.— Все так, но с точностью — наоборот. Подобная конструкция — чисто рассудочная **выдумка**, обладающая, как и все, что придумано рассудком, ужающей плотностью.

Ориентация на «ценности» как раз характерна для рассудка. Именно рассудок — ценностно ориентирован. Это хорошо прослеживается при элементарной попытке разобраться в вопросе о природе «ценностей». Послушаем О. Г. Дробницкого. Он был умным человеком. Итак: «Ценности сознания — нормативно-оценочные представления — содержат в себе «готовое решение»... «формулу жизни» для воли и чувств. Но они не расшифровывают индивиду социально-исторического содержания его деятельности и его места в мире. Этого и не требуется в каждом отдельном случае; обозначить житейскую проблему и получить на нее готовый ответ чаще всего бывает вполне достаточно. А потому и сохраняют свое значение морально-эстетические ценности, «формулы», в которых социально-историческое содержание «зашифровано» в виде «условного знака». В них укрыт и не проступает явно громадный... опыт, логика последовательного «размышления» поколений, и они позволяют человеку ориентироваться в общественном и **природ-**

ном мире «без излишних рассуждений»'. ■ — Иными словами, простая **ориентация** на ценности делает необязательным проникновение в их смысл, в их общественно-культурное происхождение, — что как раз и свойственно рассудочному сознанию. Причем подобная «ценностная» природа характерна как для «теоретического», так и для «практического» рассудка.

«Теоретический» рассудок относится к тем или иным приемам, принципам, правилам, схемам своей деятельности как к определенным «ценностям», ибо просто пользуется ими, не раскрывая их теоретико-познавательной (не говоря уже об общественно-практической) сущности. Если он и подвергает эти средства рефлексии, то лишь с целью уточнения их операционального аспекта. Рассудок не вникает в смысл используемых им методов, он срощен с ними, хотя в то же время и отстранен от них. Как оказал бы Гегель в подобной ситуации: поскольку средства собственной деятельности для рассудка являются только «внутренними», то они в то же время выступают для него чисто «внешними». Рассудок ведь может использовать даже «сверх-диалектические» приемы, — но именно **использование** без проникновения оставляет его собственно рассудком в любом случае.

На уровне рассудка мы достаточно некритически ориентированы на определенные принципы, категории, идеи (ведь рассудок — это не просто «незаинтересованное» созерцание того, что есть, — об этом знал Кант). Ближайшим образом «ценностями» для рассудка выступают **категории**, независимо от того, сознает он их или нет, ибо возможна ведь и чисто рассудочная рефлексия над категориями. Более того, не осознавая своей собственной природы, рассудок к самому себе относится «ценностно», — для него своего рода «идеалом» выступает объективность, точнее — **объектность**, «незаинтересованность», внеположенность. Такое «ценностное» ощущение себя является для рассудка оборотной стороной его «ценностного» отношения к разуму, ибо рассудок в конце концов преследует не свои собственные цели, — они ему задаются извне.

Точно так же и «практический» рассудок обнаруживает свою «ценностную» особенность, будучи одним из способов ориентации человека в мире (а точнее — в мму). Рассудочный уровень практически-повседневного поведения характеризуется ориентацией на «ценности» без предварительного (и тем паче — последующего) их осмысления, без освоения той общественно-культурной предметности, которая в данном случае значима для субъекта. Сам по себе рассудок (так сказать, в чистом виде) безразличен к собственно человеческому смыслу, нечувствителен к человеческому

Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов, — М., 1977, -с. 287.

(«слишком человеческому»), смысловому измерению бытия. И тем не менее, на уровне рассудочного способа мышления человек так или иначе живет-действует в человеческом мире, в определенной системе социально-экономических и политических отношений, и посему вынужден, так сказать, считаться с моральными и эстетически-художественными «параметрами» общественно-человеческой жизни. Специфика собственно рассудочной ориентации состоит в том, что человек руководствуется этими параметрами как готовыми решениями, формулами жизненного поведения и оценки — как определенной данностью. Поэтому рассудочное сознание очень часто разделяет предрассудки своего времени, поскольку относится к ним как к «ценностям». И тут мы снова видим склонность рассудка к всеохватывающему использованию: рассудок существует не вне морали; он — пользуется моралью как системой определенных норм и оценок.

С обычно-обыденной точки зрения, «ценность» есть значимость какого-либо предмета для человека; поэтому отнести нечто к «ценности» означает каким-то образом подчеркнуть особость этого и нечто, вознести его над прочими. А вот Хайдеггер считает иначе, и он абсолютно 'прав: «пора понять, наконец, что именно характеристика чего-то как «ценности» лишает так оцененное его достоинства»¹. Всякое оценивание, по Хайдеггеру, есть субъективация, ибо она предоставляет сущему не быть, а лишь «считаться» на правах «объекта оценивания». Поэтому «мышление в ценностях» есть «высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию. Мыслить против ценностей не значит поэтому выступать с барабанным боем за никчемность и ничтожество сущего, смысл здесь другой: сопротивляясь субъективации сущего до голого объекта, открыть для мысли просвет бытийной истины»².

«Мышление в ценностях», ценностно ориентированное мышление есть потуга рассудка каким-то образом преодолеть свою голую техничность и служебность, — но в рамках и средствами самого рассудка. Голую объектность, до которой было низведено сущее волевым напором фаустовского человека, как-то необходимо было задрапировать, прикрывая срам дез-онтологизированного предмета фиговым листком «ценности». Но фиговый листок, на поверку, оказался и впрямь—«фиговым», лишь подчеркивая, выделяя и акцентируя срамоту.— Сперва предмет лишили укоренения в глубинах бытия, превратив в оскопленный «объект», абстрагировав-обстругав (образ Г. Д. Гачева) его со всех сторон (усекая выступающие части, дабы он не «выступал», не «высбвы-

вался» сам по себе, но лишь — послушно отвечал на поставленные вопросы, и — служил...). Превратив реальность в объект-«подкидыш», субъект милостиво, с барского плеча, время от времени дарует ему право «считаться» чем-то значимым. Здесь, как и во всем,— тоже воля к власти и «воля к воле». Одни объектики получают статус «ценности», другие — нет, так и оставаясь чем-то мало-ценным. Собственно: разделяй и властвуй. Оценивай и властвуй, предоставляя оскопленным объектикам-подкидышам время от времени покрасоваться в дарованном с чужого плеча одеянии «ценностей». Объекты, с гордостью друг перед другом выступающие-красующиеся в чужих одеждах, и не подозревают, что для субъекта, наделившего их «ценностями», оные — всего лишь «ценники», дабы' не продешевить на вселенском базаре «ценностей», именуемом «современной цивилизацией». Субъект припиливает к голому объекту этикетку «ценности»: цени, мол, мою щедрость...

Это только по видимости «стоимость» противоположна «ценности». Такую оппозицию выгодно проповедовать, создавая иллюзию «возвышенности» и непродажности. Стерилизация реальности до голого объекта новоевропейским евнухом-рассудком, провозгласившим себя «разумом» (узурпируя его права) и требующим отношения к себе как к «ценности» (чуть ли не высшей), — в качестве «комплимента» (буквально — «дополнения»), конечно же, требовала «ценностного подхода». Невозможно же напрочь изгнать смысловое измерение из реальности: выброшенное за дверь, оно контрабандой проникает через окно, и даже не сквозь окно, а через дымоход — в виде «ценностей». Противопоставление «истины» и «ценности» создает видимость равновесия, некоей полноты и 'почти — гармонии,—скрывая онтологическую утрату, ущербность («забвение бытия», говоря языком Хайдеггера). Если истина лишилась былого величия и выродилась в «правильность», конечно же, необходимо какое-то особое «ценностное измерение». Все это — результат «тирании рассудка», как говорит Шпенглер, которую «мы не ощущаем, так как сами являем ее кульминацию». Оценщик-рассудок распоряжается основательно подержанным товаром, организуя универсальную скупку всего и вся, переоценивая ценности, чтобы с выгодой их продать. Или же: «мышление в ценностях» — как ломбардное мышление: рассудок —гигантский ломбард, куда несут и закладывают все что угодно, и в первую очередь — себя,— поиздержавшиеся субъекты... Тирания рассудка — как расплата за упоение покорением сущего, за «волю к власти». Рассудок — жестокий и кровавый, и одновременно — хитрющий, лукавый, коварный языческий бог, наиболее свободно утвердивший свой вселенский культ именно в христианскую эпоху. Он не тайком проник в новоевропейскую ментальность, но бук-

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме.— С. 343—344.

² Там же.—С. 344.

вально на руках был внесен в храм. Поклонялись разуму, возложив на него все свои надежды-упования,— а на деле оказалось, молились на Рассудок. Может, разум оттого и стал, обернулся рассудком, что ему слишком много поклонялись?

Нам мнится, что мы возвышаем предмет, придавая ему эмблему «ценности». А на деле — происходит, как говорит Хайдеггер, «уценка до ценности». Сплошная редукция, опускание («опущенный» — в контексте эковской терминологии).— Вот уж где выразительно выступает неискоренимо парадоксальная природа (или—судьба) **рассудка**: он не может не низводить, даже когда возводит. Он не может не унижать, даже когда возвышает. Касание рассудком есть «уценивание», обесценение,— в том числе и в актах придания ценности. Суетные порывы возвыситься надним, рассудком, остаются на его почве, ибо и сам он есть дух суетности. «Признаки последней оставленности бытием — провозглашение «идей» и «ценностей», потерянные метания призывов к «делу» и к 'непременной «духовности». Все это уже заранее втянуто в механизм обеспечения процесса упорядочивания»¹.

Ведь для нас сейчас «духовность» — одна из краеугольных ценностей, которую утверждать (возрождать) надо непременно... Нынешний «возрожденческий» энтузиазм является, по-видимому, не остановкой, не прерывом вы-рождения, но собственной формой его, вырождения, осуществления.

Итак, **ценностная ориентация** — это и рассудочная выдумка, и рассудочная практика; рассудочный «сказ», ставший былью. Рассудок расслабляет нас своими «сказками» о том и о сем, и нам, убаюканным, мнится, что это само бытие «сказалось»; — но это буквально «сказилось» (-укр.) сущее, инфицированное рассудочным «сказом».

Нельзя не согласиться с Мих. Лифшицем: «Где бытие, познаваемое наукой, лишено собственного смысла и всякой объективной связи с внутренним миром субъекта, там неизбежно явление особой «ценностно-ориентационной деятельности» самого широкого спектра»². Уценка до «ценности» самого человеческого бытия есть расплата за лишение бытия его собственного смысла, расплата за усекновение его, бытия, субъектности,—за тотальную узурпацию субъектности «фаустовской натурой».

Таким образом, разум (как смысловой антипод рассудка) не отличается от своего протагониста какой-то особой «ценностной ориентацией». Он не является «ценностным» по самой своей природе. Разум не подчиняется извне заданной цели: он сам способен продуцировать цели, определяясь (и — определяя) предельными

основаниями человеческого бытия в мире. Разум основывает свое целеполагание на **понимании** как той реальности, в пределах которой человек осуществляет свою деятельность, так и тех задач, которые человек решает практически. Ориентация на «ценности» — пусть на самые гуманистические, самые высокие — еще не гарантирует **содержательности** (= духовности) человеческого отношения. Для разума же человеческие измерения действительности не выступают вешками-ориентирами, которые существуют вне его,— они суть **формы его собственной активности**. Диалектический разум разрывает порочный круг противопоставления «истины» и «ценности», поскольку для него истина не сводится к безразличной фиксации определенного содержания, но доводится до раскрытия человеческого смысла, до **истинного** как такового, как **естинно несокрытое не-забвение бытия**, или же — как незабвенно 'несокрытая истина человеческого бытия, или же — не-сокры-тие истины незабвенного (если можно так, несколько игриво, сочетать инспирации Флоренского и Хайдеггера).

Рассудок существует вне **морали** и в то же время «пользует» ее. Для разума же **нравственность** не может не быть его собственным измерением. Когда рассудок дает чему-либо моральную оценку, он просто подводит отдельное (поступок, состояние, событие) под абстрактно-общее (моральную норму), и тогда следует или осуждение, или одобрение. А отсюда — рукой подать до чисто рассудочного **морализирования**, суть которого в представлении морального стремления по образу и подобию рациональной организации внешнепредметной деятельности. Перенесение логики целесообразности в мораль придает исключительную рассудочность морализированию. Мораль так же тиранична, как и рассудок. Именно это имеет в виду Лев Шестов: «Помочь человеку этика не умеет, но, мы знаем, она располагает достаточными средствами, чтобы замучить того, кто не угодил ей»¹.

Рассудок, пристрастие которого к различению общеизвестно, совершенно нечувствителен к различению морали и нравственности. Если взять такое различие не по Гегелю, а «по Библеру», то отчетливо проступает рассудочная ангажированность морали, которая есть засохшая в нормы и предписания форма нравственности. Мораль — как скреп (склеп) повседневной жизни, обеспечивающий ее автоматизм. Нравственность же «воплощается не в моральные нормы, но в безвыходные перипетии свободного личного поступка»².

Диалектический разум **нравственное** содержание несет в самом себе. Если мышление в своей развитой форме является способ-

¹ Хайдеггер М. Преодоление метафизики.— С. 225.

² Лифшиц М. А. В мире эстетики.— М., 1985.— С. 185.

¹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне).—М., 1992.—С. 61.

² Виблер В. С. Нравственность. Культура. Современность.— М., 1990.— С. 7.

ностью субъекта определяться в своей деятельности «логосом» всего общественно-исторического целого, осуществлять свою деятельность по его имманентным формам и мерам, то нет смысла противопоставлять мышление и нравственность. Когда мышление ограничено только познавательными процессами, когда оно существенно заражено рассудочностью,— тогда морально-нравственное как таковое находится вне его. Рассудок воспроизводит «ratio» общественно-человеческой реальности. Нравственность как способ отношения к человеку как к самоцели, как чистая человечность человеческого отношения — выступает сущностной определенностью разумно-диалектического мышления (отношения). Вне этого диалектического разума нет,— вне этого возможны разнообразные подделки под него.

Диалектический оазис направлен на предметность, которая не ссыхается до объектно-вещных характеристик. Его отношение — **субъект-субъектно**. Причем последнее, конечно, не сводится только к межличностным связям, а имеет глубинный онтологический, универсальный смысл. Нравственность, духовность, культура, диалектика (как логика со-творчества и способ нередуцируемого и нередуцирующего отношения) — существуют, живут, бытийствуют именно в контексте «субъект-субъект».

Моральный суд рас-суд-ка предусматривает наличие **объекта** моральной оценки. Для разума же человек не может быть объектом приложения внешней меры. Морализирующий рассудок иоитикует-судит других. Нравственный разум начинает с себя. Для рассудка мораль сводится к оцениванию («уценке»). Разум обеспечивает **нравственное само-определение** субъекта. Нравственность—не «ценность», не объект поклонения и не объект стяжания-покорения. Моралью можно пользоваться,— применять. Нравственность (как и хайдеггеровское «бытие» в противовес «сущему» вечно ускользает от фиксации, не дается в лапы рассудочности. Она ведь — и «нрав», «норов», от сердца идущее. Мораль — принуждение, нравственность — непринужденность.

Отношение диалектического разума к предмету как к субъекту связано и с имманентностью эстетического момента. Как известно, Маркс связывал способность человека творить «также и по законам красоты» с умением прикладывать к предмету соответствующую меру, присущую самому предмету. Ориентация не на красоту как на «ценность», а на собственную форму и меру предмета, не замутненную внешними, случайными, партикулярными обстоятельствами,— на такую форму, в которой наиболее истинно, адекватно, выпукло, выразительно явлена его, предмета, аутентика,— вот, собственно, само-определение себя «формой красоты». Вот как эта идея высказана у Фихте: «каждую фигуру

в пространстве можно рассматривать как ограниченное соседними телами; ее можно рассматривать как выражение внутренней полноты и силы самого тела, обладающего ею. Кто следует первому воззрению, тот видит только искаженные, сплюснутые, жалкие формы, он видит безобразное; кто следует последнему воззрению, тот видит могучую полноту природы, видит жизнь и устремление, он видит прекрасное. Так же обстоит дело и с высшим. Нравственный закон повелевает абсолютно, и он подавляет всякую естественную склонность. Кто так его рассматривает, тот относится к нему как раб. Но этот закон одновременно и само «я»; он истекает из внутренних глубин нашей собственной сущности, и если мы подчиняемся ему, то подчиняемся лишь самим себе. Кто так его рассматривает, тот рассматривает его эстетически. Дух прекрасного видит все с прекрасной стороны; он видит все свободным и живым»¹.

У Фихте есть еще такая мысль: мир нам дан с **обычной** точки зрения, **сотворен** же он с **трансцендентальной** точки зрения; в эстетическом созерцании мир нам тоже дан, но так, как он был **сотворен**. Блестящая идея! Ее можно «прочсть» и чисто религиозно, а можно — и по-другому. Мир как **мир человека**, мир ближайшей чувственной достоверности есть мир сотворенный, созданный «трансцендентальным» (всеобще-родовым) субъектом, ткущим из пряжи бытия свой собственный мир. Но с обычной точки зрения, с точки зрения будничной повседневности («дневного сознания») это не дано: тут мир выступает как внешняя реальность «твердых тел», да еще и в пространстве обездушенной социальности. Для опознания предметно развернутого сущего как собственно человеческой реальности, как мира, созданного деятельностью поколений людей, необходима достаточно сложная философская рефлексия, разумно-теоретическое движение ума. Однако в качестве такой — смысловой, — реальности трансцендентальность бытия как непосредственная чувственная достоверность дана в **эстетическом созерцании**, в форме красоты, где предметность сразу раскрывается в своей имманентной выразительности как предметность духа, как дух, явленный в непосредственном и адекватном чувственном виде и переживается таковым в незаинтересованном, непринужденном и само-цельном чувственном состоянии (утверждении) человека. Сама самоцельность и бескорыстность такого чувственного состояния указывает на то, что тут субъект пребывает в истинном модусе своего бытия, обретая высшую форму «безразличия» (А. С. Канарский) как такового. С другой стороны, здесь человек в формах -красоты непосредственно

¹ Цит по: История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли.— М., 1967,— Т. 3 —С. 14?.

прозревает истину бытия и переживает свою причастность ей. В таком смысле эстетическое созерцание есть форма единения души и духа в целостном состоянии человека: трансцендентальное становится непосредственно очевидным, а очевидность — бесконечно осмысленной.

Если разум является способностью человека действовать в собственно человеческом мире адекватно его природе, логике существования и развития, если деятельность в разумной форме не может быть безразличной к человеческим смыслам, — то такая деятельность не может быть бесчувственной. Собственно эстетическое как чувственно-непосредственное состояние человека, как непринужденное состояние выявления всего-чувственного богатства мира — является разумным состоянием. Это — не состояние разума, а выявление разумности человеческих чувств. Деятельность по разумно-диалектическому типу преодолевает рассудочность, бездушность, механичность человеческих отношений. Холодным и бесчувственным бывает лишь рассудок. Переживание, безразличие, страстность, выявление всей полноты человеческой чувственности, чувственное выявление сверхчувственного — все это необходимые формы осуществления диалектического разума.

Таким образом, истина, добро и красота имманентны разумному отношению человека (не теряя при этом своей трансцендентности). Гносеологизация разума, ограничение его только познавательными процедурами — ведет к рассудочности. Тогда «разум» является действительно **«отвлеченным»** — от иных модусов человеческого существования, отвлеченным от полноты истины. Диалектический разум есть не отвлеченное, а, если воспользоваться образом Г. Д. Гачева, «привлеченное» мышление, или же — **вовлеченное мышление**, погруженное в купель всеполноты бытия, живого первичного опыта до всякого рассеяния духа на субъект и объект (Н. А. Бердяев). Такое мышление не отвлечено от созерцания, а находится внутри «его, выступая мыслящим созерцанием (или — созерцающим мышлением). Оно не отвлечено и от **влечения** человека к бытию и бытия — к человеку, как и не отторгнуто оно и от собственно человеческих влечений, а союзно с ними. Вовлеченному мышлению не присуще чисто интеллигентски гадливое отношение к «человеческому, слишком человеческому», ему действительно ничто человеческое — не чуждо. Но такое мышление — и не слуга всяческих «влечений», в том числе и «воли к воле». Вовлеченное мышление не «обслуживает человека», оно есть сам человек-субъект, вовлеченный целостно в «бесконечное движение становления» (Маркс), логос и эйдос становления.

Духовное содержание диалектического разума положено самим **характером его отношения** к миру. Если для рассудка мир есть

объект-вещь, то для разума Мир выступает как субъект. Если рассудок имеет слабость к марали и морализаторству, то разум несет в себе самом безусловную нравственную само-определенность. Если рассудок ориентирован на **цивилизацию**, то разум — на **культуру**.

Различение цивилизации и культуры имеет такое же значение, как и различение рассудка и разума. В первом случае идет речь о способах бытийствования содержания человеческого мира; во втором — о формах отношения человека к этому содержанию. Как свидетельствует опыт, неразличение культуры и цивилизации приводит к редукции культуры до цивилизации, равным образом как неразличение рассудка и разума оборачивается представлением мышления в образе специфически рассудочной деятельности. Подобное сведение к элементарному, низшему — естественно в условиях отчужденной социальности.

Для рассудка бытие сводится к совокупности внеположенных объектов-вещей. Тут мы имеем дело с привычной установкой сознания («здорового смысла»), когда под «бытием» разумеется то сущее, которое протекает во времени и локализовано в пространстве. Мир как субъект для разума есть нечто многоуровневое, не редуцируемое только к внешности и вещности. Разум ориентирован на **субъектность** бытия, на нечто под-лежащее за непосредственно воспринимаемой эмпирической вещностью и полное собственное жизни и собственных смыслов.

По-видимому, нельзя не согласиться с Н. А. Бердяевым в том, что всякая культура есть культура духа, что всякая культура имеет духовную основу как продукт творческой работы духа над природными стихиями¹. Несмотря на то, что субстанцией общественного бытия является предметно-практическая деятельность людей, основой культуры как культуры есть дух, — если, разумеется, культуру отличать от цивилизации (как системы исторически выработанных **средств** обеспечения человеческого жизненного процесса на достаточно высокой технологической основе), а дух не сводить лишь к науке, искусству и религии.

Культура есть «действительность, мир человека, соответствующий собственному понятию, своему адекватному месту и назначению в универсуме»². Цивилизация — это как бы вырожденная культура, базирующаяся на так или иначе бытийственно претворяемом антропоцентризме. В условиях отчуждения именно цивилизация выступает на передний план человеческой действительности, загораживая собой культуру и оттесняя ее на периферию.

¹ См.: Бердяев Н. А. Смысл истории.—С. 166.

² Хамидов А. А. Категории и культура.—Алма-Ата, 1992.—С. 14.

Однако культура — первична, «цивилизация же производна от нее; она есть лишь оконечная и в той или иной степени замкнутая на себя культура»¹. Цивилизация питается соками культуры, паразитирует на ней. Хотя, в то же время, цивилизация, возможно, и в какой-то мере предохраняет культуру от сплошной деградации, от вырождения в доцивилизационное варварство.

Для О. Шпенглера культура и цивилизация — как «живое тело душевности и ее мумия». «Человек культуры,— говорит Шпенглер,— живет внутренней жизнью, цивилизованный человек — внешней, в пространстве, среди тел и «фактов». Что один понимает как судьбу, другой понимает как взаимосвязь причины и следствия»². Цивилизация следует за становлением как ставшее, за жизнью — как смерть, за развитием — как оцепенение. «Чистая цивилизация, как исторический процесс, состоит в постепенной выемке ставших неорганическими и отмерших форм»³.

Человеческая история протяжена в пространстве и во времени, она необходима и детерминирована. Культура же именно как культура, согласно концепции А. В. Босенко, лишена протяженности и детерминации, существуя вне пространства и вне времени как чистое становление, единство бытия и ничто⁴. В таком случае культура выступает способом непосредственного синтеза опыта рода «человек» в человеческую самость, способом завершения субстанциального содержания человеческой истории в живом переживании. Отношение к человеческому миру как к собственно культуре означает снятие рассудочной структурированности и каузальности, пространственно-временной дискретности. Каждый исторический феномен как творение человеческого духа предстает тогда не как объект усвоения, накопления, насыщения (и пресыщения), оценки и использования, существующий «там» и «тогда», — а как зеркало моей собственной сущности и мое собственное основание; он синтезирует во мне человеческое, вечное и абсолютное (значит, и сверхчеловеческое); он выступает формой выражения и осуществления моего «здесь-теперь» переживания; он продолжает себя и пресуществляет себя в моей деятельности, но в такой, которая является имманентно свободной и бескорыстной. Культура как культура раскрывается и живет в деятельности, лишенной внешней целесообразности. Культура есть «человек, взятый во всем потенциале осмысленных свершений; она — культ (точнее — культивация) человеческого бытия, мучительная и долгосрочная возгонка этого бытия от данности мате-

¹ Там же — С. 14—15.

² Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории.— Т. 1 — С. 539.

³ Там же — С. 164.

⁴ См.: Босенко А. В. Реквием по нерожденной красоте.— К., 1992.

риала до Ослепительной художественной формы»¹. — Вот почему отношение к миру как к культуре совпадает с разумно-диалектическим отношением.

Рассудочная ориентация на содержание человеческого мира связана с рассмотрением последнего под углом зрения полезности, — что как раз характерно для цивилизации. Рассудок сам по себе представляет, так сказать, цивилизационный момент, механизм мышления. Рассудок — это «цивилизованное мышление». А еще точнее — рассудок есть цивилизация мышления, цивильность мысли. Можно согласиться с Гастоном Башляром, что рассудочный, формально-логические требования являются «требованиями вежливости духа»². — Но именно «вежливости», не более. В повседневной жизни мы ведь как-то интуитивно различаем просто вежливого человека от собственно — культурного, различаем обходительность, «воспитанность» и культурность. Хотя, честно говоря, посреди всеобщего хамства нашего жития-бытия «цивилизованность» и «культурность» просто неразличимы из-за острейшего дефицита как одного, так и другого.

Диалектический разум — это культура мышления и одновременно — всеобщий способ репрезентации, присутствия культуры именно в качестве культуры — в жизнедеятельности человека, в субъективном духе. Диалектика — это не культ ума, но просто — культура ума. Ума не «отвлеченного», но — **вовлеченного**. Об этом же — у Н. А. Бердяева: «Разум должен прекратить свое изолированное, отсеченное существование и органически воссоединиться с цельной жизнью духа, только тогда возможно в высшем смысле разумное познание»³. Правда, как это возможна «цельная жизнь духа» без разума, с которой разуму следует воссоединиться, прийти на покаяние?... На мой взгляд, возвращение «блудного сына» в цельную жизнь, по существу своему, есть вос-создание «цельной жизни духа», ее образование, обретение образа. Может ли «дух» жить цельной жизнью, если ум-разум его покинул?

Бытие, по Бердяеву, дано нам в опыте живом, цельном, не рассудочно-рационализированном, не рассеченном на субъект и объект. Именно подобный опыт и является условием, а вернее, — «эфиром» встречи с культурой. В пределах расчленения на «субъект» и «объект» культуры как культуры — нет. Хотя она всегда нам предстает как «внеаходимость», она не есть объект. Инкрустированные в громоздкое, распухающее тело современной цивилизации «памятники культуры», «памятники прошлого», «произ-

¹ Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ.— Ереван, 1989.— С. 228.

² Башляр Г. Новый рационализм.— М, 1987.— С. 311.

³ Бердяев Н. А. Философия свободы.— С. 54.

веДеня искусства» — еще не культура. Но они **могут стать ею** при определенной (инаковоющей) духовной установке субъекта, вступающего в общение с ними вне всякой детерминированности и внешней целесообразности.

Поэтому культура как сущность предельно **диалектична**: любые попытки ухватить ее как вещь обречены на поражение. Вещь — зафиксировал, а культура — ускользнула. Культура есть общение культур, форма «диалога культур» как общение личностей как потенциально раз-личных культур. Предметное поле культуры — это не наличное бытие анонимных продуктов труда или потребления, но — **произведения**. Культура — это сфера произведений как феноменов культуры. Культура — это форма само-детерминации индивида в горизонте личности, форма самодетерминации нашей жизни, сознания, мышления. «Бытие в культуре, — пишет В. С. Библер, концепцию культуры которого я только что воспроизвел в последних констанциях, — общение в культуре есть общение и бытие на основе произведения, в идее произведения»¹.

Таким образом, опыт разума **диалектического** (диалогического, т. е. преодолевшего субстанциализм и монологизм) и «опыт культуры» есть один и тот же **опыт** по «логосу» своему. Опыт встречи человека с миром и с самим собой. Если же разум и культуру рассматривать, игнорируя этот особенный, трансцендентальный и сверхрациональный (т. е. собственно диалектический) опыт **личностного самобытия**, то подстановка-подмена неминуема. И тогда «разум» на поверку окажется всего лишь рассудком, облачившимся в одежды разума (которые, разумеется, не всегда — белые...), а культура — низведенной до **фрагмента** («фактора») цивилизации.

Судьбы новоевропейской, «закатывающейся» цивилизации связаны с абсолютизацией субъект-объектного противостояния. Нам трудно осознать, считает Шпенглер, что исключительно западный способ рассмотрения мира обладает преходящей значимостью. «Затяжной гнет законоприродного мышления» привел к тому, что предрассудок философии и науки, отождествляющий новоевропейское состояние духа с человеческим духом как таковым, а его отражение — механически-каузальную картину окружающего мира с самим миром, — «едва ли уже встречает сопротивление»². А ведь каузальность есть «ставшая, дезорганизованная, оцепеневшая в формах рассудка судьба»³. Оцепенение судьбы и безумие сорвавшегося с цепи рассудка, торжество решительности, самоутверждения устремленной вовне «фаустовской природы», своего

¹ Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. — С. 291.

² Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. — Т. 1. — С. 255.

³ Там же. — С. 275.

рода «омозговение» человека, оказавшегося один на один с ужасающе «безмозглой» действительностью — все это не могло не привести к разрастанию **нигилизма**. «Уценка до ценности» не спасает, ибо лишь подчеркивает оскудение и убожество. Если мир выхолощен до объектов, то и напористо-одиноким субъект в таком славном окружении нивелируется, стирается, аннигилирует, нигилизируется¹. И это — расплата за логику: «я — субъект, ты — объект», «садись там и слушай — сюда». Отсюда будет проистекать!..

Субъект-объектная оппозиция не может быть первичной, решающей и универсальной хотя бы в силу того простейшего факта, что любое отношение человека к предмету опосредовано **общественными** отношениями. Иными словами, субъект-объектное отношение **всегда** реально существует **внутри** субъект-субъектных связей. Последние — онтологически первичные. Когда же общественные отношения **овещняются**, деперсонализируются и начинают господствовать над индивидами как сила вещей, — тогда и возможно такое потрясающее искривление зрения: все окружающее — объект для меня. Отсюда, кстати, и «мир как представление». Отношение «субъект-объект» — всего лишь **момент** в целостном человеческом бытии, абстрагированный, от-влеченный реальной практикой просветенческого «разума». «Нет никогда человека как субъекта, — говорит М. Хайдеггер, — который всегда одновременно отнесен к объектам так, чтобы его сущность заключалась в субъект-объектном отношении. Скорее, человек сначала и заранее, в своем существе, экзистенцирует, выступает в просвет бытия, чья открытость впервые только и освещает то «между», внутри которого «отношение» субъекта к объекту может «существовать»².

Я обещал вернуться к мысли Э. В. Ильенкова о том, что «мышление вообще» (рассудок) есть построение своего движения по форме и расположению других тел, а человеческое мышление (разум) есть способность действовать с любой вещью по внутренней мере развивающейся культуры. Такое различие весьма плодотворно и безусловно грамотно. Однако есть одно «но»: если человеческое движение по «контуру» культуры осуществляется так, как если бы это была не культура, а просто «контур», — то перед нами все же — **рассудок**, а не разум. Ведь вполне возможно действовать по общественно выработанным, культурно-историческим, формально присвоенным мерам и нормам, не вникая в их смысл. — Разум как собственно **разум** (диалектический) есть спо-

¹ Как помечает в своем дневнике М. М. Пришвин, философскому «*nihil* вполне адекватно и со-звучно наше извечное русское «ни х.А» (Пришвин М. М. Дневник писателя // Мирская чаша, — М., 1990. — С. 191).

² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. — С. 345.

способность человека не «отвлекаться» от чувственной данности, но — **вовлекаться** в отношении к этой данности как к субъекту, как к культуре, двигаясь по ее живой мере. И — строить свою активность не по мере своей нужды, потребности, полезности, а по мере самого **безмерного**, тем самым — **весь мир**, все бытие взять не в форме объекта, а в **форме культуры** (которая есть «диалог культур» как общение индивидов в горизонте личности в своих произведениях — «по Библеру»).

Таким образом, диалектическое мышление невозможно вне и помимо собственно **духовного** отношения. Духовность выступает способом переживания индивидом своей причастности культурно-историческому процессу, причастности всеобщим, абсолютным смыслом; она есть интенция на поиски и утверждение истины, добра и красоты в реальной действительности, в деятельности, что не может не быть связано с преодолением частичности и конечности повседневного существования, его эмпирической ограниченности путем трансцендирования партикулярных целей и задач во всеобщее бесконечное основание, т. е. в безосновное как таковое. Иными словами, **духовность** не является некоей особенной «духовной сферой» в противовес практическому процессу. Духовность — это способность человека в повседневной жизни, в самом жизненном процессе удерживать в частичном — всеобщее, во временном — вечное, в относительном — абсолютное, в себе самом и в своих связях с миром — историю и культуру,— в своем «Я» чувствовать, находить, открывать присутствие «не-Я», равно как и в «не-Я», обступающем «Я», видеть его «яйность» (шрицем — **его**, а не свою собственную).— Согласимся, что сама способность к такому удержанию, сама безудержность такого порыва есть так или иначе **диалектическое умение**. Так видеть мир — значит, видеть его диалектически. Но здесь — не просто только выражение и проявление, так сказать, еще один «пример» диалектики. Это — реальный, действительный, истинный **прообраз** диалектического мышления как такового. То, откуда оно вырастает и для чего, собственно, оно является необходимым.

Отсюда следует: «научить» диалектическому мышлению вне собственно духовного отношения — невозможно. Невозможно — вне чисто нравственного отношения к миру как к субъекту и к мирам иных «субъектов». Невозможно вне эстетического отношения,— т. е. в подавленном, чувственно притупленном, посредственном, несвободном состоянии. Кстати, **чувственным основанием** диалектического мышления на стороне субъекта выступает продуктивное воображение, которое имеет эстетический характер¹.

¹ См.: Лимонченко В. В. Продуктивное воображение: Философско-педагогический аспект проблемы.— С. 93—107.

Именно воображение дает субъекту возможность видеть мир во образе человеческом, схватывать целое до его частей, свободно — по мере самого предмета — двигаться по его реальным и возможным определениям. Без развития такой способности диалектические понятия утрачивают свое рефлексивное беспокойство и осваиваются формально, т. е.— на рассудочном уровне.

Вне отношения к миру как к **культуре** действительная **культура мышления** не развивается. Отношение к предмету как к **субъекту** (через преодоление «онности») совпадает с восприятием его как **культуры**, что и есть собственно **духовным** познанием-отношением, которое, в свою очередь, есть **диалектическое** отношение-мышление; в **разуме диалектическом** субъектность, духовность и культура, **совпадают** как **одно** целостное, «единое и неделимое» человеческое отношение. Поэтому любая попытка «научить» диалектическому мышлению, игнорируя **духовную содержательность** диалектического разума, оборачивается рассудочной редукцией: нравственности — к морали, культуры — к цивилизации, истины — к правильности, человеческой правды — к узко-партийной позиции, чувственной непосредственности — к внешней целесообразности, бесконечной полноты бытия — к объектности, разума — к рассудку, а самого рассудка... А можно ли вообще редуцировать редуцированное, т. е. рассудок? Разве что — к пред-рассудку. Но сам-то рассудок среди предрассудков чувствует себя превосходно: он всю распоряжается ими, выстраивая по ранжиру, устраивая «шмон» время от времени, чтобы не забывали, «кто в доме хозяин». Рассудок — «пахан» для предрассудков. Критикуя их и даже высмеивая, рассудок не стремится избавиться от них, ибо их убожество — гарант его величия. А порой рассудок устраивает подопечным **амнистию**,— «на волю — с чистой совестью». И гуляют по миру, на свободе. Как сказал К.-Г. Юнг, со времени античности мир не обеднел ни на один предрассудок. Правда, наш уважаемый рассудок — тут ни при чем. У него — железное алиби. На все случаи жизни.

Очерк девятый

РАССУДОК. РАЗУМ. ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ

Дух радуется не предметам, но тому единственному Лицу, которое он умеет читать сквозь предметы и которое их связует в одно целое.

Антуан де Сент-Экзюпери

ПО-ВИДИМОМУ, мы приближаемся к средоточию всех собственно метафизических проблем. Сверхчувственное, по Канту, есть конечная цель, к которой стремится разум в метафизике.— Как возможно трансцендентное? Что оно такое и как возможно (и возможно ли вообще) знание о трансцендентном? «Трансцендентное», по определению, есть потустороннее, запредельное. «По ту сторону» чего? Нашего опыта, нашей самости, нашего знания? По крайней мере, ясно, что граница водораздела «посюстороннего» и «потустороннего» весьма подвижна и неопределима в качестве границы в пространственно-геометрическом смысле. Человек есть существо, трансцендирующее свои собственные пределы, выходящее «по ту сторону» собственной самости превышающее свои собственные определенности. Получается, что для человека не может быть потустороннего как такового, поскольку человек выходит за пределы. Но, с другой стороны, вопрошание о трансцендентном как раз является привилегией трансцендирующего существа.

На первый взгляд, проблема трансцендентного, особенно в той обостренной форме, как она переживается в религиозном сознании или становится предметом рефлексии в философии религии,— представляется в чем-то надуманной. Мир бесконечен и неисчерпаем в познании, которое шаг за шагом в своем историческом развертывании расширяет границы человеческого опыта. Именно в познании и практическом действовании исторический человек неустанно превращает потустороннее и посюстороннее, и нет таких пределов (таких «крепостей»), которые не могло бы «взять», одолеть человечество, познающее и обустривающее мир вокруг себя. Нет ничего «тайного», потаенного, что рано или поздно не стало бы явным. Реальность, еще не вошедшая в человеческую практику и, соответственно, в содержание познания, лишь временно пребывает в некоей запредельности. Непознавае-

мого как такового нет и быть не может, но существует еще не познанное, т. е. такое, до которого просто еще «не дошли руки».

Такую позицию, вслед за Х. Ортегой-и-Гассетом, можно назвать «интеллектуальным утопизмом», суть которого в безумной вере в то, что мышление в своем стремлении 'проникнуть в любое место бесконечного корпуса реальности найдет его прозрачным, иными словами — совпадающим с собой. «Утопист» подобного рода, или же, по-простому, «рационалист» уверен, что действительность за пределами нашего мышления имеет тот же состав, ту же форму бытия, ту же «консистенцию», что и познанная к тому времени действительность, т. е. та реальность, которая по способу своего строения и осуществления совпала с «консистенцией» нашего мышления, с его структурами и формами'. Здесь мы имеем дело с типично рассудочной установкой мышления, или же — с предельно выраженным в своей прямолинейности рационализмом.

Конечно, сам факт тождества чего-то в субъекте с содержанием реальности, совпадения человека и мира образует как онтологическую возможность человеческого бытия в мире, так и гносеологическую возможность проникновения в содержание мира. Но вся проблема состоит в том, что именно в субъекте способно совпасть, породниться и с каким именно уровнем, слоем реальности. Рационализм как таковой в своем простейшем варианте заключается в выделении сферы «ratio» в качестве непосредственно ответственной за проникновение в глубину . реальности. Все же иные уровни субъектной самости рассматриваются при этом как низшие, подчиненные, лишь служащие «высшей» способности рационального познания и нуждающиеся в рационализации для своего просветления и прояснения.

Собственно, для рассудка как рассудка (и с точки зрения рассудка) трансцендентного не существует, поскольку все так или иначе может быть рационализированным, осмысленным «в пределах только разума». Однако та антиномичность, жесткая и неумолимая, на которую наталкивается рассудок в своем посягании на «предметы», выходящие за пределы его «опыта», свидетельствует о присутствии в бытии содержания, ускользающего от рассудочной хватки и превышающего не только рассудок, но и любые человеческие возможности.

Но как человек может знать о потустороннем? Если трансцендентное только трансцендентно и никоим образом не дано субъекту, то и нет никакой проблемы. Бытие за пределами нашего опыта — вообще открытый вопрос. Следовательно, поставим проблему так: как может быть представлено в нашем опыте то, что

См.: Ортега-и Гассет Х. Что такое философия?—М., 1991.— С. 93.

лежит за его пределами? Если оно никак не представлено, то оно для нас и не существует. Ежели — представлено, присутствует, то каким образом? Можем ли мы иметь «окно» в запредельное, видеть его, но так, чтобы оно, так сказать, «там», по ту сторону и оставалось, и одновременно было несокрыто от нас? Обычные рационализированные («отвлеченные») понятия в ясной форме доставляют нам содержание реальности, переводят вне нас сущее в доступное (чуть ли не подручное) для нас, не оставляя никакого иррационального остатка вне себя, поскольку они рационализируют наш опыт. Следовательно, **способ данности трансцендентного** должен быть иным, сверх-рациональным, дабы «окно» в реальность, запредельную нам, оставалось прозрачным и чистым, чтобы в стекле видеть не свое отражение, но именно то, что за его границей. Если трансцендентное, как пишет о. Сергей Булгаков, есть «превышающее всякую меру человеческого опыта, сознания и бытия, вообще «этого мира...»», то какова **форма данности** этого «превышающего» в нашем опыте, и притом так, чтобы сохранялась сама [^]апр_яжения.осхь [^]гг^дошщеттго без «упаковки» его содержания в переведенные на обычный человеческий язык, привычные, подручные формы? Но ясно ведь, что помимо и вне обычных человеческих восприятий,— всего имманентного нашему опыту, нам ничего не может быть дано.

Следовательно, такой формой «прорыва» к трансцендентному, таким способом присутствия запредельного «по сю сторону», или же, таким **образом** преодоления предела, который совпадает с имманентным бытием-на-границе, бытием-как-пределом,—• может быть (в контексте поставленных нами здесь вопросов) только **символ**.

Попробуем начать с Канта, который если и не дает удовлетворительных ответов, зато умеет четко фиксировать проблему и задавать ее [Всем последующим поколениям склонных к философствованию на метафизические темы субъектам.— Итак-, чистый разум о сверхчувственном не может иметь никакого познания: оно трансцендентно для него. Однако сверхчувственное необходимо принадлежит познанию, которое возможно не в теоретическом облике, но в сфере практического разума. Рассудочное знание получается посредством соединения содержания впечатлений, идущих от «вещи-в-себе», о которой мы, помимо ее способности воздействовать на нашу чувственную природу, ничего достоверно знать не можем, с априорными, трансцендентальными формами организации нашего «я» как познающего. Разум удерживает рассудок в пределах его компетенции, не позволяя ему выходить за пределы возможного чувственного опыта (а иного опыта, по убеждению

Канта, у нас быть не может), но в то же время сам претендует на трансцендентное применение, ибо такова его природа: ^сверхчувственное есть его конечная цель. Если мы пытаемся сверхчувственное мыслить как если бы его «предметы» были вещами чувственно-воспринимаемого мира,— мы впадаем в «трансцендентную иллюзию». Чистое рассудочное понятие через схематизм* может быть изображено непосредственно через нахождение чувственного коррелата; тем самым мы придаем ему некую «объективную реальность». Понятие о сверхчувственном не может быть изображено, поэтому оно пусто.— Иными словами, Кант вполне справедливо полагает, что наши обычные рассудочные понятия, лежащие в основе научно-теоретического постижения действительности, совершенно не пригодны для постижения и выражения сверхчувственного, трансцендентного. Отрицая роль понятий в применении к трансцендентному, Кант признает, что оно может быть схвачено, выражено через **символ**, через действие «символизования понятия»,— не непосредственно, а косвенно; в его «последствиях», так оказать, по аналогии. Таким, символическим, образом, «я могу иметь познание о сверхчувственном, например, о боге, правда, вовсе не теоретическое, но все же познание по аналогии, и притом такое, которое необходимо должен мыслить разум» •. Итак, сверхчувственное может быть выражено через символ, но не понятие, что, разумеется, ни в коей мере не избавляет нас от **антиномичности** в любых попытках осмысления трансцендентного.

«Символ,— пишет П. А. Флоренский,— есть нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно через него объясняющееся» ². Символ есть бытие, не равное себе, проступающее через себя, нарушая самоидентичность,— бытие, как говорит отец Павел, которое «больше себя самого», т. е. такое реальное, которое не просто указывает на нечто отличное от себя, но энергично вбирает «иное» в себя и собою манифестирует превышающее его собственную бытийственность содержание.

Характерная черта символа — его принципиальная и радикальная **сверхрассудочность**. Рассудок нечувствителен к символам, он не видит символов и не видит символами,— вот отчего он, рассудок,— лишен собственно умо-зрения, умного зрения. «Символ есть некая черта действительности, с непосредственной внутренней достоверностью обозначающая для чувственно бодрствующих людей нечто такое, что не может быть сообщено рассудоч-

Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения.— С. 20.

¹ Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук...— С. 203.

² Флоренский П. А. У водоразделов мысли,—С. 287.

ным путем»¹. То, что сообщается через символ, не может быть переведено на язык рассудка, не может быть пересказано, скажем так, «рассудочно-прозаически». Одной из методик опознания символа К. А. Свасьян называет «эксекцию пересказа»; иными словами, надо попробовать извлечь из символа рассудочно-содержательный экстракт. «Если эксекция эта проходит успешно и мы в состоянии деятельно и **исчерпывающе** пересказать символ, то мы имеем дело не с символом, а с одним из многочисленных его двойников»². Можно сказать еще и так: рассудочный пересказ символического содержания мгновенно убивает символ, обладающий, как таковой, повышенной **чувствительностью** к рассудочному. Когда интерпретирующий рассудок прикасается к нервно лущающейся, живой ткани символа, она сжимается и подставляет для рассудочной обработки свои фантомы-двойники, — а рассудок и не замечает подмены. Ведь для рассудка любые символы и схожие с ним формы выражения предстают как **несовершенные** способы познания, лишенные строгости, предметности, доказательности, — как нечто всего лишь «субъективное», антропоморфное, излишне эмоциональное, обремененное необязательной «чувственно-образной «шелухой», от которой надо избавиться, чтобы сохранить и явить в чистом виде хранящееся под ней «рациональное зерно». Известно, — зерна от шелухи освобождают с целью их употребления.

В символе обобщение дано в непосредственном единстве с особенным и единичным. Чувственная реальность в нем не замещается абстрактным понятием, не ссыхается в простое обозначение какого-то «смысла», безразличного к форме своего обнаружения. Но само реальное в символе не довлеет себе, не выступает как просто единичное наряду с прочими единичными. Символ есть конечное, которое светится вглубь бесконечностью, являя ее непосредственно и зримо: отдельное здесь содержит всеобщее в себе и целостно воплощает его, теряя свои корни в его глубинах. «Настоящая символика, — говорит Гете, — там, где частное представляет всеобщее не как сон или тень, но как живое мгновенное откровение неисследимого»³.

Символ есть бытие, но бытие выразительное. «В понятии **выражения** содержится как момент некоей реальности, так и ее выхождения из своего внутреннего пребывания в себе в свой внешний и явленный образ»⁴. В выразительном бытии мы имеем дело

¹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. — Т. 1. — С. 394.

² Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: Критика и анализ — Ереван, 1980. — С. 188.

³ Гете И. В. Избр. филос. произведения. — М., 1964. — С. 353.

⁴ Лосев А. Ф. Вещь и имя // Бытие — имя — космос. — М., 1993. — С. 807.

не просто с внешним, которое как-то «намекает» на внутреннее, но с энергичным проявлением внутреннего во внешнем, с «активным самопревращением внутреннего во внешнее» (А. Ф. Лосев). Синтез внутреннего и внешнего в выражении представляет собой силу, которая заставляет «внутреннее» **проявиться**, а «внешнее» — **тянуть в глубину** «внутреннего». Выражение «всегда динамично и подвижно, и **направление** этого движения есть всегда от «внутреннего» к «внешнему» и от «внешнего» к «внутреннему». Выражение — арена встречи двух энергий, из глубины и извне, и их взаимообщение в некоем цельном и неделимом образе, который сразу есть и то и другое, так что уже нельзя решить, где тут «внутреннее», а где «внешнее»¹. Если во взаимоотношении внутреннего и внешнего внутреннее перевешивает внешнее, и внешнее налично только для того, чтобы явить внутреннее, мы имеем дело со схемой. Если же внешнее перевешивает внутреннее, и образ больше, нежели выраженная идея в том смысле, что образ лишь иллюстрирует идею как некую отвлеченность, — перед нами **аллегория**. В символе же мы имеем дело с полным равновесием между «внутренним» и «внешним», между идеей и образом. Поэтому символ есть самостоятельная действительность, которая не изображает — нечто отличное от себя, но воплощает и осуществляет его. Хотя в символе идея отлична от образа, она совершенно неотделима от него. — Такое понимание соотношения схемы, символа и аллегии в работах А. Ф. Лосева продолжает традиции Шеллинга и Зольгера. Находим у Шеллинга: «Тот способ изображения, в котором общее означает особенное или особенное созерцается через общее, есть схематизм. Тот же способ изображения, в котором особенное обозначает общее или общее изображается через особенное, есть аллегория. Синтез того и другого, где ни общее не обозначает особенного, ни особенное не обозначает общего, но где и то и другое абсолютно едины, есть **символ**»².

Схематизм и аллегория как недоразвитые, «недоношенные» символы вполне доступны рассудку. В аллегии, как и в схеме, связь идеи и образа лишена динамики, она не пресуществляется. Аллегорическая ясность и дидактическая назидательность, рассудочная намеренность и чуть ли не наглядная иллюстративность —

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С. 62.

² Шеллинг Ф. Философия искусства. — М., 1966. — С. 106. Несколько иное понимание природы аллегии и ее взаимосвязи с символом дает Зольгер (См.: Зольгер К. В. Ф. Эрвин: Четыре диалога о прекрасном и об искусстве. — М., 1978. — С. 302—304, 322, 412—414). Подробный анализ соотношения символа с иными выразительными формами, с соседними с ним структурно семантическими категориями — см.: Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — М., 1976, а также: Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. — С. 94—120.

все это свидетельствует о том, что аллегория есть «символ в проекции рассудка» (К. А. Свасьян).

Символ не есть просто эйдос, но эйдос выраженный. В символе мы обнаруживаем «инобытийный материал», подчиняющийся в своей организации эйдосу. — Лучше обратиться к тексту самого А. Ф. Лосева, чем пересказывать языком прозы поэтические места его ранней работы. «Символ — не эйдос, но воплощенность эйдоса в инобытии, и притом не обязательно в реальном и фактическом инобытии (этот момент, на мой взгляд, принципиален, ибо позволяет объяснить символический характер собственно сверхчувственных идей. — В. В.). Символ в собственном смысле слова есть именно не реальный переход в инобытие, но **смысловая же** вобранность инобытия в эйдос. Эйдос, оставаясь столь же чисто эйдетическим, вбирает в себя инобытие как материал, перестраивается, заново создается; и уже оказывается в нем внутренне и внешне, хотя и даны они оба — в своем полном самотождестве. Отсюда, символ и есть неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла»¹.

Именно в этом пункте обнаруживается та особенность символа, благодаря которой сквозь символ мы прорываемся к трансцендентному как таковому, или же, наоборот, трансцендентные, непостижимые глубины реальности 'проступают навстречу нам, но не даются в виде вещи, объекта, которыми можно овладеть как практически-утилитарно, так и познавательно-теоретически. Поскольку мы «имеем дело» с запредельным, полной и отчетливой ясности и однозначности быть не может. Понимание радикализируется непониманием, и растворить иррациональный остаток непонятности никак не удастся, — и не удастся, если мы не желаем наглухо закрывать окно в трансцендентное. — Вернемся к Лосеву: «Символ только и мыслим при условии апофатизма, при условии бесконечного ухода оформленных, познаваемых сторон эйдоса в неисчерпаемость и невыразимость первоисточника всего в нем оформленного и осмысленного. Эйдос сам по себе не апофатичен, ибо есть некая строгая оформленность и координированно раздельная цельность сущего... Предполагая чувственное инобытие и чувственно-алогическое становление, символ для уразумения требует преодоления этой инобытийной сферы, ибо он есть, как чисто смысловая картинность, все же нечто устойчиво-раздельное и четко очерченное. Но преодолевая это инобытие, мы видим, что оно все время переходит в устойчивость и смысл, что оно не просто уничтожается (тогда бы был просто первоначальный эйдос, и никакого символа не было бы), но **эйдетизируется**, осмысливается, переходит в вечность устойчивого смысла,

¹ Лосев А. Ф. Философия имени. — С. 698—699.

уже нового по сравнению с тем отвлеченным смыслом, который был в первоначальном эйдосе»¹. — Удаление «инобытийственного» для фиксации частого смысла, таким образом, есть разрушение символа, что и происходит при рассудочном извлечении из символа его отвлеченного «экстракта», когда рассудок вопрошает о «смысле» того или иного символа и требует однозначного ответа: что же, собственно, символизирует тот или иной образ, на что указывает, намекает тот или иной символ. Что характерно, рассудок обычно бывает вполне удовлетворен однозначными решениями-ответами, если они, к тому же, построены по принципу «узнавания»; правда, если «экстракт», добытый при помощи «поспешных отмычек бытовой рассудительности» (В. С. Библер), оказывается столь известным и зачастую — просто банальным, то рассудок недоуменно пожимает плечами: зачем же так сложно, — через символ, через что-то непонятное и туманное, образно-метафорическое, — отчего же не сказать **прямо** и ясно, и не сказать **сразу**, в виде готового решения, готовой формулы. Образность и символизм для рассудка выступает неким «архитектурным излишеством», которое следовало бы «обстругать» (!) для ясности и прямолинейности с целью «экономии мышления». Впрочем, рассудок милостиво соглашается с правом на существование и подобных «излишеств» для украшения жизни, для скрашивания унылого единообразия жестких формул и схем, так сказать, для «релаксации». С точки зрения рассудочного познания, предельно рационализованного ума, символизм и образность есть **недостаток** мысли, свидетельство ее недоразвитости и некоей «субъективности».

Что бывает, когда настойчиво, если не сказать — занудно, спрашивают «о смысле жизни», о смысле чего бы то ни было, — поступка, решения, жизненного факта и проч., — ожидают получить не просто однозначный ответ, но такой «чистый смысл», который бы сам по себе, автоматически внес значимость и осмысленность в любую реальность. Характерно, что при подобном вопрошании желают отвлечься от любого «инобытия» смысла, от любой его выраженности в «ином», и когда пытаешься как-то растолковать о неслучайности «инобытия» для смысла, наталкиваешься на глухое раздражение, — «не об этом речь». Например, любовь как таковая, как чистый смысл, эйдос, имеет необходимые формы выражения, — их может быть бесконечное множество, но они не **случайны**, они не просто некий «материал», в котором и на котором разыгрывается изначально данный, в себе завершённый «смысл» любви, или — любовь как «смысл». Это «инобытие», как говорит Лосев, само **эйдетизируется**, обретает

¹ Там же, — С. 699.

новый смысл и активнейшим образом участвует в той неизбежной драме человеческого существования, которая именуется «любовью». Извлеките любовный «экстракт» из любви как живого, вечно подвижного и динамичного символа, — и получится отвлеченная «идея» не в духе Платона, а сугубо по-Канту, как нечто только «регулятивное».

Так что, получается, забота о «смысле жизни», забота об осмысленности чего бы то ни было — весьма коварная штука: вне жизненно-насыщенного **символизма** она вырождается в суетную **озабоченность**, в занудно-шизоидное «А зачем?», «А какой смысл?». По-видимому, это как раз тот случай, когда, как говорит Г.-К. Честертон, не воображение порождает безумие, но — рационалистический ум, — «к духовной гибели ведет дикая логика, а не дикое воображение»¹. Логика, обрывающая свои бытийно-жизненные корни, логика в пустоте приводит к безумию, к утрате рассудка в медицинском смысле. Воображение дает человеку возможность осуществлять **различные модусы** своего бытия и осуществления и тем самым, >как это ни парадоксально, спасает человека от «застревания» на чем-то одном, которое рискует стать назойливо-рефлексивным. Воображение облачает мысль в живую плоть образа и не позволяет «отвлеченному смыслу» подменить собой чувственно насыщенную смысловую сферу человеческого бытия и развоплотить, буквально — пожрать ее. По крайней мере, развитое воображение, не подчиненное чему-то одному-единственному, а исполняемое свободой и непреднамеренностью, — способно утешить человека в любой ситуации, сохраняя мистическую укорененность в глубинах жизни своим **ненавязчивым** апофатизмом. Воображение переключает сознание человека на иное, уводя его от опасной черты, сохраняя тем самым здравость рассудка. Самодовлеющий же рассудок, взвинчивающий самое себя до истерики лихорадочного поиска отвлеченных «смыслов» как таковых жестким рентгеном беспощадного самоанализа разлагает душевную ткань и сам в разгоне циклического ускорения «срывается с катушек». Поэтому прав, конечно, Честертон, полагая, что воображение, даже мистическое воображение, не опасно для равновесия. Стремление же все понять, все сделать понятным, разволшебственным, рационализированным — прямая дорожка к психиатру. Именно мистицизм, считает Честертон, сохраняет людям разум: «пока у вас есть тайна, есть здоровье; уничтожьте тайну, и придет болезнь. Обычный человек всегда был в здравом уме потому, что он всегда был мистиком. Он всегда стоял одной ногой на земле, а другой в сказке»². Настойчивое желание все

¹ Честертон Г. К. Ортодоксия // Вечный человек.—М., 1991.— С. 328

² Там же.—С. 374.

прояснить делает все смутным. «Весь секрет мистицизма в том, что человеку удалось понять все с помощью той единственной вещи, которой он не понимает»¹.— Кстати, с точки зрения логики рассудка это ошибка: пытаться непонятное понять при помощи непонятого. Но в символизме все именно так.

Возвращаемся к «символу» и продолжим прерванную цитату из Лосева. Обширное цитирование, конечно же, способно вызвать раздражение читателя, однако лучше, чем у Лосева, или Свасьяна, — не скажешь, и если автор более озабочен не своим реноме в глазах почтенной публики, а существом вопроса, то без длинных цитат, наводящих на мысль, не обойтись. Правда, меня «оправдывает» одно: я не цитирую **плохих** авторов.

Итак, снова А. Ф. Лосев о символе и апофатизме: «символ живет антитезой логического и алогического, вечно устойчивого, понятного, и — вечно неустойчивого, непонятого, и никогда нельзя в нём от полной непонятности перейти к полной понятности. Вечно нарождающихся и вечно тающих его смысловых энергиях — вся сила и значимость символа, и его понятность уходит неудержимой энергией в бесконечную глубину непонятности, апофатизма, как равно и неотразимо возвращается оттуда на свет умного и чистого созерцания. Символ есть смысловое круговращение алогической мощи непознаваемого, анагогическое круговращение смысловой мощи познания»². Если же отделить апофатизм от символизма то мы получим либо агностицизм, либо уродливый позитивизм. «Только символизм спасает явление от субъективистического иллюзионизма и от слепого обожествления материи, утверждая тем не менее его онтологическую реальность, и только апофатизм спасает являющуюся сущность от агностического негативизма и от рационалистически-метафизического дуализма, утверждая тем не менее ее универсальную значимость и не сводимую ни на что реальную стихию»³. Таким образом, символический апофатизм, или, что то же самое, апофатический символизм, «спасает» явление и сущность от извращающего их природу истолкования, выводя их философское осмысление из тупиков теоретико-опознавательного рационализма и недиалектической рефлексии.

Символ есть конкретное единство чувственного и духовного содержания, соединение энергий ноумена и феномена, где фено-

¹ Там же.—С. 374.

² Лосев А. Ф. Философия имени.— С. 699.— Указание на алогическую природу символа, или, точнее — на неизбежность момента алогического становления в нем отнюдь не помешало самому А. Ф. Лосеву исследовать **логику символа** (см.: Лосев А. Ф. Логика символа // Философия. Мифология. Культура. С. 247—274).

³ Лосев А. Ф. Философия имени.— С. 700.

Мен выступает чувственным обликом ноумена. Всеобщность, простирающаяся в символе, не есть безликая общность отвлеченных понятий,— она выступает как бытийственная диалектическая всеобщность, связанность, сращенность смысловой реальности в качестве **всеединства**, которое представляет собой «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникновения» (С. Л. Франк). Классическое описание всеединства (как своего рода тоже символа) находим у Плотина: «Всякое содержит в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все — всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все» (*Enn. V, 8, 4*). Благодаря сущему всеединству и возможен символ как таковой: символ в своем пределе есть образ всеединства, данный выразительно и тем самым достоверно. Характерно, что у Плотина в вышеприведенном высказывании «всякое» не только содержит в себе все, но и **«созерцает»** себя во всем другом. Подобная онтологизация созерцания, если исходить из трезвого рационализма, может быть названа примитивным антропоморфизмом. Однако без этого онтологического «созерцания» не только образ всеединства не получится, но и пути к пониманию собственно **человеческой** способности созерцания окажутся закрытыми. Содержание приведенной мысли Плотина есть **символ**, и интерпретировать его **буквально**, натуралистически означает трактовать его неверно,— т. е., вообще не понимать.

«Символизм,— замечает Свасьян,— есть азбука мысли, имеющей дело с духовными реалиями»¹. Вне этой «азбуки» нам придется довольствоваться «наукообразной феней» абстрактного спиритуализма, который, как известно, есть предельная форма вульгарнейшего материализма, т. е. представлять духовное как некую дробную «материю», «поле» или «излучение», существующие наряду с обычными вещами, или же на привычный лад считать дух лишь функцией «высокоорганизованной материи», сосредоточенной почему-то под черепной коробкой индивида. В то же время, мы уже знаем, что обычная предметная (рассудочная то есть) установка сознания, ориентированная на наглядность образа, с одной стороны, и на абстрактную рассудочную схему, с другой,— ни в коей мере не может способствовать обнаружению присутствия духа как вовне, так и внутри нашей самости.

Но может ли дух быть видим, зрим, ощущаем, знаем? — Может, но не в виде внешней вещи, процесса или свойства, и не через отвлеченное понятие в щупальцах рассудка, через дефинирование и преципирование,— но лишь **сквозь символ**.

Реально сущее всеединство есть **символ духа** как откровение глубин самой реальности. Можно ли сказать наоборот, что дух

Свасьян К. А. Становление европейской науки.— С. 59.

есть символ всеединства? — Конечно, можно. *Ка* < полагает Флоренский, символ может быть именован как своим именем, так и именем той сущности, которую он являет¹. Как нам уже известно, в символе происходит динамичная эйдетизация «инобытия», в котором выполнен эйдос, поэтому о символе невозможно точно сказать, что является символом чего, ибо символ в своей развитой форме, символ как символ (а не просто как «выразительное вообще») ничего не обозначает такого, чем бы ни был он сам. Все, что люди называют «духом», т. е. дух в своем человеческом проявлении, есть символ всеединства, или же — символ духа субстанциального, абсолютного. Символ не есть просто оболочка, под которой выступает некое прячущееся от человеческого взгляда «существо». Символ имеет сложное строение, чисто диалектическую структуру, в том числе и момент тождества логичного и алогичного, подвижного и покоящегося.

Скажем так: дух есть нечто, что проявляется в символе. Но **что** же является, в чем существо, или, говоря терминами А. Ф. Лосева, «самоё, само» духа? — Определить то, что является, выражается через символ, помимо самого символа — невозможно,— в противном случае перед нами не символ, а схема, аллегория, отвлеченное понятие. Дух не есть готовое до своего проявления, какое-то за массой явлений прячущееся существо,— дух есть то, что поистине действительно только «благодаря определенным формам своего необходимого самообнаружения» (Гегель); дух неотделим от этих форм, но одновременно не сводится к ним, бесконечно энергично превышая эти формы. Символ как таковой, взятый в пределе, в своей все-возможности, есть символ духа или же — дух как символ. Истинное бытие символа, говорит Зольгер, есть «сосуществование множества миров в совершенно единичных сущностях»². Сам факт присутствия в конечном явлении, взятом как символ, бесконечного, уходящего корнями в апофатическую бездну,— свидетельствует о сверхчувственной, собственно **духовной** природе символа. Дух как трансцендентное проявляется в феномене, дух есть «прорыв ноумена в феномены» (Н. А. Бердяев), не переставая, однако, оставаться трансцендентным. Трансцендентное открывается не эмпирическому и не в эмпирическом самом по себе, а в **трансцендентальном**, которое для нас есть имманентное. Дух раскрывается человеку, он может быть нам дан, но лишь в символических формах (средоточием которых являемся и мы сами как духовно-душевные существа), сохраняющих момент непостижимости. Может ли дух каким-то образом быть выражен в понятиях? — Безусловно, может, но именно в таких,

¹ См.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли.— С. 287.

² Зольгер К. В. Ф. Эрвин: Четыре диалога о прекрасном и об искусстве.— С. 236.

которые способны восходить к символам, становиться символами, что характерно для собственно диалектических понятий, удерживающих противоречивый синтез всеобщего, особенного и единичного. Момент «непонятности» в символе — не просто какой-то «остаток», но есть нечто **существенное**: это есть то, благодаря чему как раз и становится возможным **понимание**. «Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному»¹. «Непонятность» символа, его нерастворимость в рассудочной процедуре узнавания, редукции неизвестного к известному, непознанного к познанному — не есть признак несовершенства символического познания. Как раз наоборот: благодаря своей «непонятности» символы раскрывают нам такую реальность (и так ее раскрывают), которая недоступна при обычной предметно-рассудочной установке сознания. «Метафоры,— говорит М. К. Мамардашвили,— странным образом разъясняют нечто. Станным, потому что сама метафора непонятна. Понятно то, что мы понимаем, посредством метафоры. Что-то, что мы держим на уровне тайны, оказывается при этом фундаментальным условием понимания других вещей, само оставаясь — в строго рациональном смысле — непонятным»².

Странная диалектика понятного и непонятного в символе, его принципиальная разомкнутость, «апараболичность», в которой, по мнению Свасьяна, содержится подлинная природа символа, ибо саму ее решительно невозможно как-либо объяснить,— все это не может не свидетельствовать о проявлении через символ и в символе трансцендентной реальности, некоего неисчерпаемого источника, данного нам через свои энергии. Глубина символа прямо пропорциональна степени его непостижимости,— что отличает символическое (= собственно духовное) познание от научно-теоретического. Чем сильнее проявляется тайна,— пишет А. Ф. Лосев,— тем символическое рождается образ. «Такова эта диалектика жизни, столь расходящаяся с обычным абстрактно-метафизическим умонастроением. Чем менее проявлено неявляемое, тем более понятно и (просто то, что явилось; чем более проявлено неявляемое, тем сильнее оно постигается и переживается, но тем загадочней и таинственней то, что явилось»³. — Но **что** же является в символе, в конечном счете? Ответ может быть только один: реальность в ее апофатических глубинах, субстанция как нечто перво-единое, находящееся по ту сторону в своем интимном су-

ществе любых выразительно-человеческих форм. В символе перво-единое раскрывается нам как бесконечностью содержаний, энергий, форм, так и своей онтологической непостижимостью. Невозможно занять строго выверенное, непротиворечивое и «проверенное практикой» **понятие** об истинно-сущем, игнорируя при этом многообразные способы явленности нам неявленного.— Такая позиция не есть трусливый агностицизм: если хотите, в подобном понимании содержится самый беспощадный **реализм**. Трансцендентное **дано** нам, оно **открывается** нам, оно становится имманентным, и (В то же время оно пребывает вечно «по ту сторону», оно неразоблачимо и воистину **непостижимо** (Ср.: Николай Кузанский, С. Л. Франк).

Многочисленные выразительные формы суть те или иные моменты, стороны, образы символа, которые «сказывают» его в аспекте явленности. В модусе **возможности** символ есть аллегория, понятие, явление, тип, в модусе **действительности** — метафора, образ, олицетворение, в модусе **необходимости** — парабола, миф. Символ же как таковой есть единство всех модусов, и может быть постигнут лишь диалектически. Символа, собственно, нет ни в одной из форм его; морфема его являет нам аспект небытия, **бытие** же символа — в метаморфеме, в переходе форм, в диалектической связи их. О диалектике символа превосходно написано К.-А. Свасьяном: символ — не плоскость, где «расхождение имеет стабильный и окончательный смысл, а пространственная фигура, или контрапункт, темы которого уносятся в разные стороны, расширяя звуковое пространство и **как бы** нарушая единство мелоса и внезапно стремятся друг ж другу, искривляя траектории путей, дабы, слившись на мгновение в гармонической вертикали, вновь разлететься в легконогом «саргиссио» фантазии, слагающей фугу»¹. Символ интенционален, т. е. «неизбытно динамически соотнесен со всем что-ни-есть»². Диалектика символа как логика противоречия не есть просто «частный случай» диалектики **как** таковой, своего рода «диалектический пример». Диалектика символа выступает своего рода **символом диалектики вообще**.

Для нас привычно диалектику рассматривать в виде диалектики понятий. С рационалистической точки зрения символ есть как бы «недоделанное» понятие, подлежащее «снятию» в более высокой форме разумения. Но возможно и иное понимание, когда символ не противопоставляется понятию, но и не угадывается в нем, когда диалектика не отрешивается от «низших», по ее мнению, форм понимания и не рассматривает художественные образы, воображение, человеческое чувство в качестве нижестоящих

¹ Словьев В. С. Критика отвлеченных начал.— С. 703.

² Мамардашвили М. К. О философии.— С. 5. Ср.: «Символ (не знак!) всегда есть то, что мы не до конца понимаем, но что есть мы сами как понимающие, как существующие» (Мамардашвили М. К. Философия — это сознание вслух // Как я понимаю философию.— М., 1990.— С. 59).

³ Лосев А. Ф. Философия имени.— С. 695.

¹ Свасьян К.-А. Проблема символа в современной философии.— С. 176.

² Там же.— С. 115.

форм явленности всеобщего бытийственного содержания субстанции в человеке.— Только ли через сферу «ratio» совершается откровение субстанции человеку, или же **все собственно человеческие состояния**, взятые необеднённо, целостно, во взаимосвязи есть способ раскрытия глубин Универсума человеку и в человеке? Отчего среди всех исторических форм диалектики (эйдетической, мистической, рационально-теоретической) принято отдавать предпочтение последней, да еще с претензией на «научность» и единственную правильность? Может быть, истина заключена не в последовательном «снятии» этих исторических форм, не в их обобщении, а в общении, диалоге форм диалектического понимания? Впрочем, у В. С. Библера об этом написано умно и убедительно, так что остается только присоединиться к его идеям — не как к готовому решению, но как к некоему проблемному полю. Диалектика есть **универсальный** способ человеческого приобщения к сущности **Универсума**,— т. е. способ, **адекватный** природе человеческой связи с субстанцией. Тем самым именно в диалектике как таковой и раскрывается, познается взаимосвязь содержания человеческого мира с непостижимыми безднами реальности. Вне диалектики как **логики противоречия** все метафизические тайны остаются наглухо закрытыми,— они даже и **не опознаются** как собственно тайны, загадки. Диалектика как рефлексивный метод есть путь осознания глубины человеческой причастности Абсолюту, путь познания человеческой сущности,— но это возможно лишь в силу того, скажем так, «предположения», что в моменте своей апофатичности диалектика есть «путничество.» самой субстанции к человеку и в человеке,— иначе вся конструкция мгновенно рушится. Разумеется, диалектика в качестве рефлексивного движения тяготеет к **понятийности**.— Но это не значит, что иные выразительные формы субъективного духа «менее диалектичны», чем сфера диалектики понятий; это не значит, что субстанция приходит к своему адекватному, истинному и абсолютному самопознанию только в мышлении диалектически рефлектирующего философа, который свысока глядит на диалектически «недозревшие» формы и способы **иных** взаимосвязей человека и мира. Собственно, так получилось у Гегеля. Его панлогизм не мог не привести к акосмизму, т. е. к неприятию эмпирического, чувственно-выразительного бытия. Эмпирическое бытие, как замечает И. А. Ильин, постоянно компрометируется Гегелем, который стремится совлечь с конкретно-эмпирического все определения и украшения, приданные ему наивно-реалистическим мировосприятием и биологически-прагматическим отношением. Однако конкретно-эмпирическое как чувственная реальность «сохраняет интенсивное до неотвязчивости **существование**, зовущее за собою и **вовлекающее в свою жизнь** не только чувственно-расте-

рявшееся, но и **спекулятивно-освобожденное человеческое сознание**». Эмпирический мир «обнаруживает повсеместно **своеобразный ход и самобытный закон**, требующий признания и научного осмысления; наконец, он скрывает в себе **содержательно-предметное богатство**, облеченное в него и сросшееся с ним так, что мыслитель, **отрицающий его видимый способ бытия, закрывает себе доступ к самому кладу духовного содержания**»¹. Конечно, и сама гегелевская философия может быть прочитана символически, а не буквально или рационально-критически для извлечения из нее идей для сооружения единственно правильного «метода» познания и преобразования действительности. Кстати, само **понятие** в русле диалектики Гегеля, понимается глубоко символически, при этом для Гегеля постижение Понятия есть достижение потустороннего. Абсолютное постигается нами путем восхождения по категориальным определениям субстанции, и поскольку человеческий разум способен войти в стихию объективного сущего Понятия и жить его жизнью,— трансцендентное становится, по Гегелю, имманентным.

По-видимому, нет никакого смысла противопоставлять символ понятию, если последнее взять по-гегелевски. Но если понятия — всего лишь конструкции нашего субъективного ума, упорядочивающего материал нашего опыта, то символы намного богаче и содержательней подобных «понятий».

Диалектика символа есть символ диалектики вообще в том смысле, что раскрывает имманентную **символичность** многообразных форм отношения человека и бытия, раскрывает природу сущей **выразительности** той чувственной реальности, что обступает нас. Понимание диалектики символа, в свою очередь, позволяет преодолеть рационалистический редуционизм, не впадая при этом в обожествление иррационального. Диалектика символа есть признание **многообразия форм** онтологического укоренения человека и отрицание существования какой-либо одной-единственной («Правильной») формы причащения человека Абсолюту.

Но мы привыкли считать, что все символы — **условны**, и это воистину так, поскольку символы допускают различнейшие варианты своего «прочтения». Однако, как говорит Свасьян, условность символов отнюдь не препятствует пониманию их как выражений **безусловного**.— А вы хотели пробиться к безусловному не через условное, ухватить абсолютное помимо относительного, получить нотариально удостоверенную аподиктическую **форму**, которая бы **гарантировала** безошибочное овладение «метафизическим (предметом?)»... Иными словами, вам хотелось высунуть го-

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека,—Т. 1.—С. 238.

лову в окно и узреть трансцендентное безо всякой диалектики? То есть воспользоваться привычным рассудочно-здоровым мышлением и удостовериться в объективности трансцендентного?..— Увы, так не получится. Или — к счастью,— так не бывает. Трансцендентное — не объективно, но и не субъективно, оно — сверх-объективно, оно есть тождество субъекта и объекта, и одновременно — оно сверх-тождество. Иными словами, трансцендентное — воистину **апофатично**. И только потому и раскрывается нам навстречу, проступая через бесконечность разнообразнейших **форм**. Увидеть его помимо этих форм — невозможно, но кто сказал, что форма (да еще и понятая диалектически) есть препятствие для видения? Как говорит Гете, всякая выразительная форма всегда есть лишь стекло, преломляющее «священные лучи неохватной природы, которые мы доводим до огненных выблисков в человеческом сердце». Цитируя эти слова, Свасьян замечает, что, с одной стороны, отрицание формы для непосредственного узрения лучей природы ведет к ослеплению, а с другой стороны, бессмысленно гипостазировать формы, чтобы они довлели себе. Назначение формы — в ином: «стекло начищают до блеска не для того, чтобы его разбивали и не ради самого себя, а ради **лучей природы**, отражающихся в нем, и ради **человеческого сердца**, которое лучи эти должны возжечь»¹.

Однако символы невозможно схватить, увидеть, проникнуться ими вне собственно человеческих переживаний. Символ не есть реальность, символы изначально субъективны.— Такова точка зрения как здравого смысла, так и рационалистически суженой мысли. Символы препятствуют отчетливому познанию реальности, внешней действительности, замутняют, иероглифизуют, зашифровывают связь сознания с бытием. Вспомним небезызвестную и почти общеобязательную критику «теории иероглифов». Однако отрицание за символами онтологической значимости есть рационалистический предрассудок. Ведь «два-три века рационализма и позитивизма — ничто по сравнению с трудно исчислимыми веками общечеловеческой истории, когда символ понимался онтологически и совершенно реалистически»². Онтологизм и реализм символа ни в коей мере не принижают содержательности собственно человеческих переживаний, поскольку диалектика символа есть путь к **пониманию** высшей онтологической значимости таких переживаний.

Можно сказать, что мы просто «получили» еще одно диалектическое «понятие»—символ. К чему бы ни прикоснулась диалектическая мысль, она всюду вскрывает диалектику, или — «кон-

струирует» диалектический предмет. Однако «символ» — не просто рядовое «понятие» среди прочих аксессуаров диалектико-разумного мышления. Последовательное вдумывание в природу символизма приводит к странному выводу: все есть символ, и в конечном счете, как сказал К- Ясперс, само понятие символа — всего лишь символ.

«Все, что происходит — символ, и в то же время, когда оно вполне обнаруживает себя, оно указывает на все остальное. В этом понимании, мне кажется, лежит величайшее дерзновение и величайшее смирение»¹. Гете как всегда велик и как всегда прав. Обратим внимание, что нечто происходящее лишь тогда указывает на «остальное», когда вполне обнаруживает себя, когда реализует свою природу, стремится к «своему понятию» (Гегель). Все в чувственной реальности есть символ, и одновременно — ничто сущее и свершающееся в реальности не есть символ, если оно не манифестирует себя должным образом, если оно посредственно, уныло, стерто, как пяточки медные в турникетах метро (когда это было!). Чтобы быть способным указывать не просто на «другое», но на все остальное, на бесконечность, сущее всеединство,— надо уметь обнаружить себя, явить себя, обнаружить свое существо, энергично вынести наружу «внутреннее» — все, целиком, целостно, но тем самым приоткрыть завесу «всего остального». Символ, однако, есть не просто «наружность», но такой вид, лик, эйдос, которые имеют бесконечную **глубь**.— Признать все происходящее символом, действительно,— **дерзость** мыслящего видения, это свободный взлет духа, открытого навстречу родственной ему стихии, состояние абсолютной **восприимчивости** к реальности и имманентная готовность следовать ей, втягиваться, во-влекаться в ее глубину², слышать ее голос,— т. е. быть в своем ¹ дерзновеннейшем порыве абсолютно **смирением** ■— до самозабвения. Смирение — в том, чтобы не свои (всегда — убогие) смыслы вносить в реальность, а уметь видеть смыслы бытийственные, слышать интонации самого бытия, а не насиловать его ритмом своей распоясавшейся преобразовательно-потребительской активности. Или же, скажем словами Гете, не искать что-то за феноменом, по ту сторону его, но уметь видеть в самом феномене.

¹ Гете И. Избранные филос. произведения.— С. 353.

² Ср.: «...символы —■ это своего рода прожекторы, указывающие на нашу вовлеченность во что-то» (Мамардашвили М. К. О философии.— С. 4). Но сам наш взгляд в символе не есть прожектор, поэтому мы постигаем не «с помощью» символа, а «в» символе. В. Франкл поясняет это следующим примером: «мы не в состоянии увидеть небо, даже если осветим его мощнейшим прожектором. Если при этом мы увидим, например, облака, то это доказывает лишь, что то, что мы видим,— это как раз не небо. И вместе с тем именно видимые облака являются символом невидимого неба» (Франкл В. Человек в поисках смысла.— М., 1990.—С. 127).

¹ Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии.— С. 87.

² Лосев А. Ф. Вещь и имя // Бытие — имя — космос.— С. 87б.

Иными словами, феномен лишь тогда, собственно, есть феномен, а не просто некая «неположенная чувственная «этость», когда он выразительно пластичен, скульптурен, картинен (Ср.: А. Ф. Лосев), т. е. когда феномен... ноуменален. Ибо ноумен — не за феноменами, не «по ту сторону» их, но — в феноменах, которые, обнаруживая себя, неким образом и «обнаруживают» свою ноуменальность, ноумен как таковой, который, конечно же, не может быть вынесен в «наружность», но он (как дух) **проступает** сквозь **преображенную** наружность феномена — как его, феномена, непостижимая, и все же при-открытая — глубина, бездна, влекущая свободный дух человеческий испытать головокружительное ощущение свободного падения в «ничто», которое есть «все», а потому такое падение есть полет, вознесение, восхождение.

Тот факт, что все происходящее есть символ, не означает, что мир феноменов теряет свою самостоятельность и превращается лишь в материал — то ли для манифестации мощи Абсолюта, то ли в предмет преодоления спекулятивным понятием. Признание реальности в качестве безбрежного моря символов, утверждение неизбежной символичности всего, что-ни-есть — всегда рискует соскользнуть с труднодоступных вершин подлинного символизма к обыденному взгляду, только с «противоположным» знаком, — вот именно, «знаком», ибо все тогда сводится к **знаку**. И чувственная реальность тогда предстает лишь совокупностью-знаков, знамений, указывающих на скрытое присутствие «иного». Такой взгляд на реальность, когда всюду фиксируются, как любил выражаться «красиво» один литературный персонаж, «вещественные знаки невещественных отношений», — представляется возвышенным и романтическим. Однако тут мы имеем дело с несколько видоизмененным отношением **полезности**: ничто реально-чувственное не значимо само по себе, но оценивается (ценится и уважается) нами лишь в качестве указания, обозначения, извещения; все чувственное имеет смысл только в виде иероглифа некоей «идеи». — Согласимся: одно дело — в чувственно насыщенной действительности софийно **прозревать** ее духовные истоки и смыслы, и совсем иное — постоянно **подозревать** чувственно данное в сокрытии прячущегося за ним «духа». Схематизм второго варианта отношения к миру — очевиден.

Характерно, что наша традиционная педагогика, погрязшая в дидактизме мооализаторского занудства, совершенно не владеет символизмом. Язык символов никак не относится к числу ее добродетелей, и это — при повышенной внимательности к национально-государственной «символике». Правда, последняя, как и все в школе, призвана выполнять служебно-дидактические и идеологическо-воспитательные функции. Голая схема и поучительная ал-

легория, иллюстрирующая ту или иную «полезную» идею — вот потолок традиционной педагогической ментальности. «Экзекуция пересказа» убивает символы. В школе, в той форме вынужденно-педагогического «общения», в которое задействованы участники педагогического процесса, слишком многое **проговаривается** вслух и тем самым просвет в тишину немолвленного и несказанного закрывается. Однако «символы не говорят. Говорят аллегории и басни, понятия и аналогии, взятые рассудочно. Символы кивают без слов»¹. Вот отчего культура как **культура** никак не может проникнуть в изначально **порочный** «круг» учебно-воспитательного процесса. Вся культура символична и требует проникновенного взгляда, тишины и изумления. Она, конечно же, может выступать объектом изучения, познания и даже — употребления, но при этом дух культуры улетучивается, оставляя на растерзание, одни лишь свои бранные «останки». Не потому ли наша школа зачастую похожа на анатомический театр?

То же самое происходит и с «духовностью», по поводу которой столько неприличнейшей суеты и многословия, что так и хочется прослыть -принципиально бездуховным. Язык символов есть речь самого духа, поэтому в школе еще долго будут рассуждать «о» голосе духа при полной атрофии способности **слышать** его. Для освоения логики, эйдо-логии символизма обычная педагогическая ментальность вынуждена будет полностью сменить своироснования, ибо это не учебная задача, но онтологическая. Дух же желает обитать в тех сферах, где ему уготовлена рассудочно-педагогическая «экзекуция». Душа, как известно, в «сухом месте» не живет. Так и дух не обнаруживается там и тогда, где и когда его пытаются «извлечь наружу», разоблачить, об-наружить.

Первичным, наиболее чистым символом духа, символом всех символов, так сказать, «протофеноменом» духа как такового выступает наша «самость». Человек есть высшее откровение истинно-сущего (Вл. Соловьев). «Печать тайны человеческого духа», как пишет С. Н. Булгаков, есть «иероглиф субстанциальности», ибо «к субстанции мы имеем доступ и знаем ее только в себе самих и через себя; даже если мы в своем бытии еще не субстанция, то все же единственное окно в субстанцию — это мы»². — Но какова она, субстанция, сама по себе и как мы можем иметь знание, более или менее достоверное, о ней, о ее существовании? Доступна ли она нам, а если единственное «окно» в субстанцию — мы сами, то что мы можем высмотреть сквозь себя? Вл. Соловьев вполне справедливо полагает, что «мы можем познавать транс-

¹ Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. — С. 188.
² Булгаков С. Н. Трагедия философии // Соч.: В 2-х т. — М., 1993. — Т. 1. — С. 417.

цендентные отношения только по аналогии с имманентными»¹. Истинно-сущее, Абсолют, мы познаем так или иначе — всюду, во всем, что познаем, но мы не могли бы его различить от являемости в частно познаваемом, если бы истинно-сущее не было бы дано нам как-то иначе, -само по себе. Будучи субстанцией всего, истинно-сущее «может и должно быть нам дано не только извне, в своих отраженных проявлениях, образующих наше объективное познание, но и внутри нас, как наша собственная основа. Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть **единое** и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинносущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь над всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею»².

Следовательно, все дело — в понимании того, **что** образует нашу «внутреннюю суть». История мировой философии демонстрирует нам множество «вариантов» осознания природы субстанции, — не категории «субстанция», но самой субстанции как единого первоначала: материя, природа, Бог, Идея, дух и т. д. Иногда сам факт наличия такого противоречивого многообразия принимается за принципиальную неспособность философии как особой формы познания дать достоверные знания о перво-бытии, или же избирается в качестве «основы» один из вариантов в качестве единственно-истинного, а все остальные рассматриваются как ложные, или — незрелые, односторонние и проч.

Если трансцендентное схватывается «по аналогии» с имманентным, то проблема фокусируется в характер понимания «имманентного», в способ осознания **субстанциального в человеке**. Скажем так: **что** в человеческом бытии, в самом человеке осознается в качестве «высшего», субстанциального по отношению ко всем проявлениям человеческого «Я», — то и **субстанциализируется** в плане онтологии. **Что** представляется в человеке безусловным в качестве не только неразложимой самоочевидности, но и тем абсолютным, которое оправдывает субъектное бытие как таковое, — то и как бы «переносится» в образ Абсолюта.

Возьмем, к примеру, идею всеединства. В чем мы имеем непосредственно достоверный образ всеединого, такой связности каждых отдельных «Нечто», которая не извне их объединяет, но пронизывает насквозь, когда каждое отдельное содержит в себе

все, когда часть тождественна целому? Разве внешний опыт, предметное наблюдение могут дать нам основания для подобной идеи? — Образ всеединства непосредственно нам дан в качестве нашего внутреннего состояния, — именно в **сознании** каждый отдельный акт его мгновенно репрезентирует сознание как целое, в каждом «элементе» сознания присутствует все сознание. Онтологизация этого образа, такой интуиции дает нам определенную метафизику всеединства.

Или, например, возьмем следующую мысль о. Сергия Булгакова. Наше «ипостасное Я» как ноумен человеческой природы, как Я самодовлеющее, **безначальное**, из себя начинающее, из себя исходящее во всяком самоопределении есть образ Бога-Отца в нас. «Соотношение между образом и первообразом взаимно: человек создает себе Бога по своему образу (как это говорит Фейербах и подобные ему атеисты), но именно потому, что в образе своего духа он знает, до крайней мере в качестве онтологического постулата, и свой первообраз, т. е. Дух Абсолютный и Божественный, он постигает Бога через самого себя или в себе, познает, что он сотворен по образу Божию, что его дух есть икона Божества»¹. — Конечно, можно по поводу подобных построений повторить излюбленное ленинское «обернуть!», т. е. посчитать любые откровенно «идеалистические» утверждения **оборачиванием** действительных связей. Но для этого, по крайней мере, необходимо обладать непроницаемой уверенностью в своей «материалистической» **правоте**: мы-то знаем, как **на самом деле** все происходит, что «первично», а что «вторично», и каждый, кто не принадлежит к **нашему** направлению в философии, — заблуждается, ибо искажает истину.

Однако вернемся к мысли С. Н. Булгакова и не будем спешить с оценочными выводами. По сути, здесь откровенно признано, что человек по **собственному образу** создает себе образ Первообраза. То есть опять-таки мы имеем дело с вышеупомянутым «перенесением» субстанциально-значимого для человека, обнаруженного в-самом человеке, в образ Абсолюта. Что это, — наивное мышление «по аналогии», или же — типичный случай «антропоморфизма»? И лишь позитивная наука способна окончательно «правиться с реликтами антропоморфного мышления и дать нам **научное** мировоззрение, точно и однозначно поведать нам, кто мы, откуда взялись в этом мире, и главное, «зачем»? Если мы хотим кого-то обругать самыми непотребными словами, мы, как известно, не совсем деликатно намекаем на «обстоятельства» его появления на свет Божий...

Шпенглер абсолютно прав: «Чем менее антропоморфным мнит

¹ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания. — С. 206.

² Там же, — С. 222.

Булгаков С. Н. Трагедия философии. — С. 419.

себя исследование природы, тем больше является оно таковым»¹. Нет у человека иного способа проникновения в тайны трансцендентного, нет иной формы прорыва к обнаружению природы субстанции, кроме рефлексии на основании **собственной субъектной самости**. Ведь материализм, взятый абстрактно, есть не что иное, как перенесение в «первоначало» фактов внешне-предметного опыта, фактов эмпирически фиксируемой зависимости человека как субъекта от каузальности мира «твердых тел», осознания незащищенности и хрупкости проявлений души и Духа по сравнению с самодостаточностью и самозаконностью вещно-телесного бытия. В основе любого материализма, в конечном счете, лежит простое и трезвое осознание зависимости высшего от низшего, — зависимости, так сказать, **субстратной** и пространственно-временной². Таким образом, само деление на «материализм» и «идеализм» достаточно **условно**: все дело в онтологизации тех моментов субъектного бытия, которые в философской рефлексии предстают субстанциальными для этого — именно субъектного — бытия. Но поскольку человек действительно есть микрокосм, есть подлинное и единственное «окно в субстанцию», то история философской рефлексии дает нам действительные образы субстанции, скажем так, — различные эйдосы ее непостижимой сути. В таком смысле нет ложной философии, но и нет **единственно** истинной, способной исчерпать всю метафизическую проблематику, построить «непротиворечивую» исчерпывающую метафизику, дать верный образ Первообраза. Такая констатация не имеет ничего общего с дешевым базарным плюрализмом. Просто все «философии» на протяжении веков создавали многообразные **символы** субстанции, трансцендентного, и сами же постоянно занимались их расшифровкой, пытаясь при этом рефлексивно «прочитать» многообразную символику мифологии, религии и искусства. Символы же расшифровываются через символы же, углубляя обостренное понимание и не менее обостренное сознание **непостижимости** «пре-

¹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. — Т. 1. — С. 628.

² Кстати, известная гегелевская фраза, оброненная по вполне конкретному поводу («Разум без рассудка — это ничто, а рассудок и без разума — нечто»), как раз фиксирует вполне понятную зависимость высшего от низшего. Однако делать из этого глубокомысленные выводы насчет того, что основанием разума является рассудок, — значит понимать категорию «основание» весьма расщепленно. Низшее **лежит** в основании высшего, но **не образует** его основания, в противном случае придется согласиться с тем, что основанием любви является механика полового акта. Основанием той или иной формы движения **является она сама**, ее собственное **противоречие** (не без участия, разумеется, и **низшей** формы, которая преобразуется в высшей и выступает **органом** осуществления последней). В философии Гегеля рассудок никоим образом не признается основанием разума.

дельных оснований», т. е. бессосновности бытия. Это не просто «перетолкование», толкотня, мишура бесчисленных «интерпретаций», но — вдумчивое постижение сквозь символы и в символах (в понятиях, доведенных до символа) самой реальности, и не просто постижение, но и **общение** — вне времени и пространства.

Конечно, каждая философская система так или иначе претендует на свой, особый и одновременно — универсальный «шифр» для чтения символов предшественников, равно как и книги бытия как такового. На мой взгляд, подобного универсально-единого, единственного и вездесущего, всюду-правильного «шифра» быть не может, хотя язык символов каждой великой философской системы в своей уникальности обладает универсальным, а не частным, значением.

Марксистская философия, как известно, всегда претендовала на обладание таким способом постижения, который позволяет **объективно** расшифровать любую субъектную реальность и опознать заблуждения как заблуждения. Что характерно, — философия диалектического материализма (если взять идеи Маркса по возможности аутентично, а также учесть их интереснейшее и продуктивное развитие в работах Э. В. Ильенкова, Г. С. Батищева, В. А. Босенко, Ф. Т. Михайлова и др.) действительно имеет серьезные **основания для подобных претензий**. Те, кто вчера бездумно повторял азбуку истины марксистской идеологии, сегодня с удовольствием пинают философию Маркса ногами, — демонстрируя при этом, к сожалению, не свое «вольномыслие», а типично холопскую натуру. Марксов же материализм при этом — как вчера, так и сегодня, понимался весьма превратно.

В основу понимания мира человека (а тем самым — и субстанции как таковой) Маркс кладет не «самость» и то, что ей открывается во внутреннем опыте, и не внеположенную вещь, но тот **объективный процесс**, который, по мысли Маркса, дает возможность объяснить как самое человеческую «самость», так и мир, в котором пребывает она. Можно сказать так, по-простому: Маркс онтологизирует трудовое отношение человека, и потому он **материалист**, но материалист весьма специфический. Попробуем, в силу наших способностей, реконструировать ход философской мысли Маркса.

Из «сознания», «самосознания», «разума», «Я» — исходить нельзя, ибо все это — определения **человека**. Что же человека делает собственно человеком? Необходимо найти такие предпосылки для объяснения характера человеческого бытия, которые не были бы произвольными, которые можно было бы чувственно удостоверить, и чтобы они в то же время давали возможность проследить ход развития, **формирования** человеческого в человеке. В основе бытия людей лежит особый характер их отношения к

природе и друг к другу, а точнее — процесс преобразования природы и форма общения, надбиологическая по своей природе. Мир человеческого бытия есть **созданный** мир, сотворенный трудом и общением поколений. Противоречивое единство труда и общения берется Марксом в историческом развертывании. Сознание же есть функция этого первичного целостного феномена человеческого бытия (деятельность и общение). Историческое развитие разделения деятельности приводит к тому, что сознание отрывается от бытия и выражает это бытие искаженно, поэтому нельзя на слово доверять той или иной исторической эпохе.

Итак, субстанцией субъектного бытия является историческое развитие форм деятельности и общения. Соответственно, мировая субстанция осознается как **движущаяся материя**, порождающая из себя необходимые формы своего самоосуществления; одной из таких форм и выступает деятельность человека, человеческая общественная история. Общественная форма материального движения, согласно концепции проф. В. А. Босенко, не есть просто форма наряду с прочими, она есть всеобщая форма субстанциального движения, раскрывающая сама собой и в себе природу мировой субстанции как таковой. В процессе общественно-исторического развития форм производства, созидая не просто необходимые себе предметы, но и сами формы своей жизни, общественный человек воспроизводит мировой круговорот материального движения, и лишь в меру этого воспроизведения он и получает знания о природе как таковой и природе самой субстанции.

Таким образом, в пределах марксистской философии мировая субстанция понимается как «материя» не по образу и подобию внешней вещи, но как объективный процесс развития, как путь, сам себя конструирующий, порождающий из себя необходимые формы своего осуществления. Тем самым получается, что объективная диалектика развития (через внутреннее противоречие, самоотрицание, восхождение и проч.) есть дух самой субстанции, свидетельство ее всеполноты и преизбыточное™, ибо порождать иное, двигаться в самопорождении новых и новых форм своего движения способно лишь **живое**. Если так понята диалектика есть дух самой субстанции-субъекта, то ее **душою** выступает человек как мыслящая материя: в лице человека субстанция осознает самое себя. Можно сказать и так: мировая субстанция сотворяет человека (общественную форму движения) по своему «образу и подобию», ибо только двигаясь по универсальным мерам и формам самой субстанции человек способен производить свое бытие, только воплощая в себе силу и мощь субстанциальности как таковой, человек как живое мыслящее существо способен участвовать в процессе универсального «космотенеза». со-творчества (Г. С. Батищев).

Попробуйте теперь обвинить такой материализм в веЩнбМ редукционизме, в примитивном понимании «материи» как субстанции, в сведении всего универсума человеческого субъектного бытия к только «материальному», низшему... Не получится. Равным образом, все обвинения философии Маркса в социологическом редукционизме в понимании сущности человека — несостоятельны, ибо Маркс никогда не понимал «общественное» как только «социальное», т. е. как внешнее индивиду. Но только через раскрытие общественной сущности человека становится возможным понимание сознания как **идеальной** реальности. Само видение в символах и видение сквозь символы возможно в силу того факта, что человеческое сознание как таковое образуется в процессе освоения объективно **сущего идеального** как представленной в форме вещи формы общественно-практической деятельности (Ильенков). Отношения репрезентации, выразительности образуют самое существо той общественно-культурной предметности, с которой с самого момента рождения имеет дело человек. Получается, что человек «переносит» на внечеловеческое бытие то отношение идеальности, которое характерно для специфически человеческого бытия, ибо оно только и становится собственно видимым в этих формах. Правда, сам Ильенков категорически был против применения категории «идеальное» за пределами общественно-человеческого мира, а М. А. Лифшиц предлагал снять такое ограничение и переосмыслить в этом ключе не только спинозизм (как это сделал Ильенков), но и платонизм.

Попробуйте теперь обвинить такое понимание мира человеческой субъектности (если, конечно, взять это понимание в полном объеме работ соответствующих авторов да еще в перспективе нереализованных возможностей) в невнимании к «экзистенции», к неповторимости и уникальности человеческого «Я»...- Если это и материализм, то материализм **диалектический**, достаточно чувствительный к умному идеализму и способный усваивать его идеи.

В пределах развитых идей философии Маркса осуществлялась интересная расшифровка различных философских систем прошлого,— взять хотя бы ильенковские экскурсы о Платоне, Аристотеле, Канте, Фихте, Шеллинге и особенно — Гегеле, где чисто идеалистическим построениям этих философов был найден реальный аналог в исторической реальности. Идеалистическая символика была прочитана как выражение действительного факта господства над индивидами их собственных всеобщих сил и отношений, что, в свою очередь, интерпретировалось как результат, расщепления деятельности, ее профессионализации и в силу этого — необходимой специфически «духовной» компенсации утраченной целостности в формах религии, искусства, философии.

Но не получается ли так, что все не-марксистские философские построения в принципе символичны, а сама марксистская диалектика не символична, но является научно-теоретическим постижением действительного существа реальности? Истина, как известно, может объяснить и самое себя, и заблуждение. Последнее же способно лишь исказить истину. К стати, существующие попытки критики самую существа марксистской диалектической философии (а не официального «диамата») оказываются так или иначе ниже ее содержания,— не говоря уже о работе К- Поппера,— но критические очерки о Марксе Булгакова, Франка, Бердяева при всей своей значительности и основательности каким-то непостижимым образом не затрагивают сути Марксовой философской концепции (которая, правда, достаточно фрагментарно изложена в работах самого Маркса, и ее действительный потенциал был актуализирован и осуществлен в работах Ильенкова, Батищева, В. Босенко и др.).

Проблема, на мой взгляд, заключена в другом: могут ли символы мировой философии быть прочитаны только, скажем так, «по-ильенковски?» Иными словами, достаточно ли языка **одной** философской традиции, пусть самой-самой, наиболее продуктивной и т. п., чтобы выразить все многообразие смыслов и символов человеческого бытия? Разве язык и сам ход мысли, скажем, о. Сергия Булгакова, или Франка, или Хайдеггера, или Бёме, или Платона —не расшифровывают ту же реальность, о которой идет речь у Маркса, или Ильенкова, или Босенко, только каждый — на свой лад, и разве философии всех этих и иных умных и великих авторов не есть **наши собственные** «окна в субстанцию», если мы, конечно, способны их распахнуть...

Разговор о философии диалектического материализма, вспомним, возник у нас в контексте предположения, что прорыв философской мысли к трансцендентному происходит так или иначе путем **субстанциализирования** того или иного момента субъектного бытия. Такой же участи, как мы видели, не избежала философия Маркса, на свой лад субстанциализируя тот способ отношения человека к природе и человека к человеку, который, на мой взгляд, действительно порождает человеческое в человеке. Но это не значит, что те моменты человеческой самости, души, духа, отношения и проч., которые «абсолютизированы» в иных философских концепциях, никоим образом не причастны к порождающему человеку в человеке.— «Абсолютизация» здесь берется мною не как «гипостазирование», но в ином смысле: перенесение в образ Абсолюта того из образа человека, что воистину достойно быть абсолютным для человека.— Конечно, марксизм проблему трансцендентного почти «снимает», ибо поиски чего-то «потустороннего» интерпретирует как выражение действительного убоже-

ства «посюстороннего» бытия человека,— и в этом есть свой правда.

Однако если трансцендентное взять не в такой — критически-социологической — плоскости, то окажется, что оно не где-то там, «за пределом», а рядом-рядышком: оно ближе нам, нежели мы сами к себе. Как говорит о. Сергей Булгаков, «слово **я** есть для каждого понятный словесно-мистический жест, указующий глубину неизреченного и изрекаемого, тьмы, постоянно раздвигающейся светом к светотени, подземного источника, непрестанно изливающегося на поверхность. Если бы мы сами не были **я**, яе знали **я** опытно или жизненно, то никакие усилия мысли и слова неспособны были бы выразить, показать **я**, его доказать или описать, ибо **я** трансцендентно и абсолютно»¹. Равным образом и другое «**я**» для нас есть ближайшая трансцендентная реальность, которая способна раскрываться нам навстречу, обнаруживая свою «соипостасность» (Булгаков), но в непрестанном имманетизировании другое «**я**» сохраняет (и охраняет) свою запредельность. Здесь — тот же парадокс, или — диалектика, о которой говорит Лосев: чем сильнее проявляется и глубже переживается другое «**я**» в отношении «**Я-ТЫ**», тем загадочней и таинственней оно становится. Не потому ли так получается, что другое «**я**» для нас становится бесконечным в-себе-и-для-себя символом все-возможного бытия, открывая нам не просто «психологические» глубины своего «**я**» (на дне души каждого из нас есть столько **такого**, что являть его при свете и на глаза почтенной публики —нельзя, тем более — обнажать сие любимому существу, его-то как раз и надо **оберегать** от тла как своей души, так и его собственной), но через свое «**я**», в непременно «**яйной**» форме всю смысловую гамму универсума...

Наше обычное, обыденное сознание предельно несимволично, хотя в повседневности мы постоянно пользуемся различными символами, совершая при этом десятки и сотни сложнейших актов сознания. Невыразительность, стертость обыденности для нас несимволична, поскольку не содержит (опять-таки, «для нас») ничего сверх самой себя. К собственно духовным состояниям мы восходим в ситуациях высшего безразличия, когда мы внутренне собранны, соборны и одновременно — раскрыты навстречу миру, когда наши чувства и мысли перестают быть чем-то орудийным или самодовлеющим,— и сквозь них проступает «иное», некое содержание, содержательность, причащающая нас к безусловному. Символичность таких «мыслечувствий» в том, что та смысловая реальность, которая открывается им и открывается ими, **неотделима** от них, хотя и **отлична** от их сплошности. Мы **сами себе**

Булгаков С. Н. Трагедия философии.— С. 392.

и сами по себе — символ как «выразительное и говорящее бытие» (Бахтин), символ своей «самости», разомкнутой вглубь и навстречу, и потому — символ не только «себя», но и безусловно сущего всеединства, обнаруживая в подобных «символических» состояниях свою интимную связанность со всем. Вне по-настоящему обостренных чувств, вне разумного взора, очищенного от рассудочности, — невозможно видение обступающей нас символической реальности. Символы, по утверждению Флоренского, — «это отверствия, пробитые в нашей субъективности». Дабы увидеть символы, «адо самому возвыситься до символа, стать символом. Встреча с духом невозможна без собственных душевных и духовных усилий».

Глубоко символична сама этимология греческого слова «символ». «Симболон» — знак, примета, «сюмбалло» — соединяю, сталкиваю. «Символ» означает очень конкретное совпадение, когда две части некогда разделенного целого совпадают впритык, без зазоров, малейших неровностями очертания со стороны разреза. По обычаям греческого гостеприимства («проксении»), совпадение двух таких «символов», половинок преломленного при заключении союза дружбы залога, служило удостоверением прав предъявителя на дружеский прием и юридическое покровительство. «Этимологический гений языка», как говорит М. К. Мамардашвили, запечатлен в слове «символ». «Символ — это разъятая на две части дощечка. Представьте, что эти части запущены в мировой поток и что где-то они соединяются. (Соединиться могут только они — по уникальному разлому.) Соединение и есть событие — человек. Вот что имел в виду Платон, говоря «человек-символ». Человек есть акт, а не факт»¹. Сказать, что нечто есть «только символ», означает обнаружить его актуальную неполноту и одновременно — потенциальную целостность. «Только символ» есть то, что энергично стремится, избавиться от своей частичности, вбирая тем самым в себя недостающее, в пределе — весь универсум. Вот отчего никакое «нечто» не довлеет себе и стремится к восполнению, — в этом, собственно, и заключено то, что называется «внутренним противоречием», которое, как говорит Гегель, энергично гонит каждое нечто за его пределы, — в запредельное. Тут — и извечная коллизия дионисийского и апполонического начал, и неперменная идеальность любой реальности, коль скоро она представляет и воплощает собой «иное».

Когда сбывается символ как символ? В момент соприкосновения и совпадения по уникальному «излому» (кстати, сама эта уникальность и есть суть принципа индивидуации), когда образовано целое, или же до того, когда наличие неодолимого зазора,

¹ Мамардашвили М. К. О философии. — С. 5.

пропасти, бездны между «половинками», равно-неравными, словно в «черную дыру» во-влекает все содержание универсума и тем самым держит все-целостность бытия в явленном виде? — Кто знает... Возможно, в самый миг сочленения половинок по индивидуальному излому символ-то как раз и угасает, умолкает, успокоившись, вос-полнившись. Возможно, смерть в своем метафизическом существе и есть для человека вос-соединение по уникальному разлому с бытием, обретение искомой цельности, — каждый умирает в одиночку, индивидуально, становясь не-делимым с универсумом, увлекающим в свой извечный круговорот все-соединенную дощечку, утратившую уже способность мыслить, чувствовать, страдать, — стремиться. Возможно, человек чувственно жив, пока «излом» не восполнен и кровоточит. Рассудок мгновенно сворачивает кровь, чтобы его носитель «выжил», рассудок и есть, собственно, символ свертываемости крови (выпавшее в рассудок уже не приобщить к живому току крови в живых сосудах). Сверх-рассудный (до без-рассудства) разум чувствует излом, — сердце только тогда и сердце, когда «кровью обливается». Но тогда, в собственно символических, без-рассудных состояниях мы обнаруживаем свою сродственность с реальностью — у нас общая кровеносная система, одна и та же, и сердце — одно. И все же — разрыв, разлом, которым человек, собственно, и восприимчив к «иному», к бытию, к реальности, к иному «я».

А почему половинок только две, может быть, их бесконечно много, и каждый из нас есть обломок, образовавшийся в результате первоначального «взрыва» некоей целостной сферы, и мы во времени и в пространстве бесконечно разбегаемся, как галактики, но несем в себе память о единстве («Едином»), и наш неповторимый «излом» отзывается-резонирует со всеми остальными монадами? Мы не можем уже встретиться во времени и пространстве, — тогда мы встречаемся и стремимся по ту сторону времени и пространства, — в вечности, обретая себя в континууме духа, который живет теми бесконечными энергиями, возникающими из напряжения пространства, растягиваемого разбегающимися «изломами». Каждый несет в себе образ-эйдос былого (до времени) целого, единого, и в этом образе мы и встречаемся друг с другом, утратив навсегда надежду на вос-соединение¹ бесконечно «разбегающихся» (в космосе ли, в истории ли, в культуре ли?) галактик. Но поскольку нам уже (Никогда не дано воссоединиться с целым реально, телесно, онтически, — постольку мы и бессмертны, нам не дано умереть, уйти в основание, совпадая с ним по уникальному «коду», а посему мы обречены на вечное скитальчество и бессмертность, — к сожалению... Кто знает?..

Кстати, наш человеческий разум — тоже символ и «только символ», символ чего? — разума божественного, того, что выше

нас. Правда, выражение «божественный разум» тоже по-своему символично, ибо его буквальное понимание заведет нас в тупики... нет, не религии, а грубого **натурализма**. Рационализм, как говорит Бердяев, есть отказ от «разума большого» в пользу «разума малого», человеческого, который сразу же оборачивается простым рассудком. «Ratio», как пишет Булгаков, возникает на развалинах софийности, отражающей в себе Логос. Ночной фонарь «ratio», свет которого, конечно, исходит все-таки от солнца, в философии рационализма прямо-таки приравнивается солнцу¹.

Идея божественного разума, превосходящего человеческий, является результатом колоссального опыта, пережитого, сознательного и продуманного человечеством. «Идея высшего, универсального Разума возникает из умозрения, приходящего к сознанию своего высшего начала — из необходимого развития философской мысли, спрашивающей себя о смысле жизни, о смысле существования»².— Такова позиция С. Н. Трубецкого, и возразить на это нечего, да и не хочется возражать, хочется понять — понять то, что лежит за порогом понимания.

Если есть разум божественный, символом которого является наш человеческий разум, то где тот «излом», по которому они могут воссоединиться? Для Гегеля было проще: категориальные определения, вся диалектическая архитектура категорий и есть узловая линия сращения разума человеческого и Абсолютного; хотя и Гегель прав. Ясно одно: из «ratio» исходят, к «Логосу» — восходят.

Разум в своей сущей форме — погибает, — считает Флоренский, — а его «сущая форма» есть рассудок. Но что же есть разум? «Разум — не коробка или иное какое **геометрическое**местилище своего содержания, в которое можно вложить что угодно; он — и не мельница, которая размелет как зерно, так и мусор, т. е. не система **механических**, всегда себе равных осуществлений, применимых одинаково к любому материалу и при любых условиях. Нет, он есть нечто живое и целестремительное, — **орган** живого существа, *modus* взаимоотношения познающего и познаваемого, т. е. вид **связи бытия**»³. Иными словами, мера **разумности** положена не в принципах устройства «разума» как такового, а характером вхождения человека в связность бытия, способом «сращения» (каждый раз — заново!) человека с глубинами бытия. — А далее Флоренский делает решающий «ход»: именно Истина делает разум разумным и излечивает от рассудочности, но не разум делает Истину истинною. — А мы ведь привыкли мыс-

лить наоборот, по-иному: нам разум должен открыть истину и удостоверить ее. — Для священника Павла Флоренского такую Истиной, что помогает разуму (преодолеть свою болезненность в рассудке и обрести свою разумность, был догмат Троичности **как «общий корень религии и философии»**, — собственно, все истины Откровения. Путь к этой Истине был засвидетельствован подвигом веры самого отца Павла, всей его жизнью, и смертью — тоже.

Однако наш разум отчего-то сопротивляется склонить голову перед так понимаемой Истиной, и не без оснований. История человечества знает, что получается, когда разум отказывается от своего исконного права на критическую рефлексию. Равным образом та же история полна свидетельств тех катастроф, когда разум брал на себя все функции учреждения истины и полагал самое себя в качестве единственно удостоверяющего истину, когда разум мнил себя демиургом сущего и пытался переделывать бытие на основании тех или иных рациональных схем. Как же быть? Все же, по-видимому, к парадоксальности мысли Флоренского следует прислушаться непредвзято: Истина превращает наш разум в собственно разум, освобождая его от самомнящей рассудочности.

Но где же сама Истина и в чем ее суть? — Не знаю, а если и знаю, оставлю, на всякий случай, это знание при себе, — а **вдруг** я ошибаюсь? У каждого свой путь к Истине. Это не проповедь примитивного скептицизма и чисто филистерского релятивизма. Истина-естина, алетейя — одна, едина, но у каждого поколения, у каждого индивида, пытающегося жить «в горизонте личности» (Бахтин), — свои пути восхождения к ней. Разум как разум способен противостоять одному, и притом, неизбывному пороку человеческой природы: выдергивать какой-либо момент из целостности человеческой жизни и придавать ему самодовлеющее значение. Если же разум пытается самого себя взгромоздить на место целостности бытия, поставить себя «во главу угла», то перед нами разум, безумно загоняющий себя «в угол», в тупик рассудка. «Сущее не делится на разум без остатка», — говорил Гете. Ему вторит Шеллинг: «в мире, очевидно, есть еще и нечто другое, нечто большее, чем просто разум, даже нечто стремящееся за его границы». Главное, чтобы эти границы не были положены разуму извне, без его ведома и участия. Метафизическое «эпохе» разума — симптом его выздоровления, аскеза разума — но не в угоду неразумию — необходима для его вразумления.

Но где искать эту Истину, обретая которую, разум становится самим собой?.. Наивные вопросы желающих получить готовые ответы. Вспомним еще раз гегелевский воистину-гениальный символ: не подглядывать за «занавески», дабы узреть истинное, но самому зайти за «занавес», якобы скрывающий существо дела, —

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. — С. 168.

² Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. — М., 1906. — С. 9.

³ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — С. 821.

как для того, чтобы было лучше видно, так и для того, чтобы было на что смотреть. А от себя добавлю: чтобы было чрез кого осуществиться истине, ибо она «не факт, но — акт».

Вся история философии, религии, искусства — сплошное поле, океан **символов Истины** (вспомним: символы — ^словцы, но указывают на безусловное), а посему пространств ^ поиска и обретения (но и утрат) — безбрежно. Наша «самость» — это берег: **излом** береговой линии — и есть наше «я» как «только символ», а бесконечные волны мирового океана, накатывающегося на нас мощно, неотвратно и неустанно, смывают любые наши песочные постройки и прорисовывают черты нашего — еще не узнанного — лица, постоянно меняя контур, профиль нашего одиночества...

О черк десятый

РАССУДОК. РАЗУМ. ПОВСЕДНЕВНОСТЬ

*Будь счастлива! — Эрот ей прошептал.
Рассудок что же? Рассудок уж молчал.*

А. С. Пушкин

ВРЯД ли найдется что-либо более достойное презрения с точки зрения склонного к возвышенному философствованию сознания, чем унылая проза повседневности. Именно к повседневному легко, словно предикаты к «субъекту» в школьной логике, прилипают всевозможные неблагозвучные эпитеты: «рутинная», «обыденная», «бескрылая», «заемленная», «постылая» и проч.— повседневность. Свободный полет творческого духа и мир повседневного существования предельно антагонистичны: одно устремляет человека ввысь, другое — неумолимо тянет вниз. И если первое хоть изредка дарует пьянящее ощущение свободы, то второе надежно заковывает нашу жизнь в клетку необходимости, вырваться из которой удастся только в воображении, — воображая себя свободным, а на деле будучи навсегда распластанным в рутинном ходе вещей. И чем гломче и отчаянней клянем мы свою презренную и постылую повседневность, чем решительней мы отторгаем ее от себя в романтическом порыве,— тем более явственно обнаруживается наша всесторонняя (в том числе и отрицательная) зависимость от нее. Ибо — убегающий еще не свободен,— заметил как-то Гегель.

Мир повседневности есть царство здравого человеческого рассудка,— с чем сам этот рассудок, разумеется, согласен. Эту точку зрения, по-видимому, разделяет и то мышление, которое считает себя оппонентом рассудка и которое всегда стремится вывить начала и принципы, возвышающиеся над миром повседневности и из его унылого однообразия невыводимые. Здравый человеческий рассудок — извечный объект философской иронии.

Итак, нам достаточно привычна противопоставленность повседневного и возвышенного (внеповседневного). равным образом — как и оттеснение рассудка в круг домашнего обихода и «мелкой научной торговли» (Ф. Энгельс); соответственно — вознесение разума в сферу спекулятивной рефлексии.

Однако постепенно подступают коварные вопросы: а не проступает ли в обычности и ПРИВЫЧНОСТИ такого противопоставления след гонимого, загнанного в подполье **рассудка**? Не оказываемся

ли мы незримо в плену излишне «здро» ориентированной мысли, принимая за истину очевидность антиномии «повседневного» и «внеповседневного?» Не прибегаем ли мы к услугам как раз рассудочного мышления, непосредственно **прикладывая** к миру повседневного человеческого существования категориальные схемы различения, рассудка и разума, выработанные классической философией? И не является ли слишком «повседневным» обычное противопоставление 'повседневного и <внеповседневного?»

Реальная человеческая жизнь протекает в мире повседневности. От этого факта уйти невозможно, — при всем желании. Правда, культура выработала многообразные способы «абстрагирования» от этого непреложного факта, и самые рафинированные из них (т. е. собственно культурные) — искусство, религия, философия. Но как бы человек ни тщился воспарить над кругом повседневных забот, рано или поздно он возвращается в их цепкие объятия. Повседневность есть непосредственное осуществление жизненного процесса. Однако это отнюдь не означает, что здесь торжествует та подлинная **непосредственность**, которая характеризует самоцельное, безразличное, чувственно насыщенное, т. е. собственно эстетическое (А. С. Канарский) состояние человека. Скорее наоборот: наше существование в контексте повседневности чаще всего является **посредственным**, чувственно притупленным, чувственно обедненным.

Но если за миром повседневности закрепляется образ чего-то неистинного, превратного, негативного, то в таком случае сферу истинного человеческого бытия придется полагать по ту сторону повседневного, следовательно, — по ту сторону **реального** жизненного процесса. Тогда подлинное бытие оказывается доступным человеку лишь в умозрении, в особом прозрении, в некоторой мысленное™. Последняя же, таким образом, и будет признана истинным бытием человека.

Вывод получается весьма плоским и безрадостным. Конечно, выводы не обязательно должны быть радостными и утешительными. — А все потому, что мы еще не покинули обычного взгляда, согласно которому образ презренной «повседневности» полностью отождествляется с реальной повседневностью жизненного процесса, и тогда вместо действительности — какой бы она ни была — мы имеем дело с абстракцией, и не замечаем подмены. Кстати, таков обычный «прием» рассудка: не замечать различия, собственного представления и реального предмета, и ■потому обращаться с представлением как с «живым» предметом, отсекая его от реальности и тем самым попадая во власть собственных иллюзий.

Реально протекающая человеческая жизнь — повседневна, она совершается и' вершится изо дня в день, и осуществляется «по

сю сторону», здесь-теперь, в эмпирических формах — как непосредственная арена, или сцена, где акт за актом разыгрывается извечная и неизбывная драма человеческого бытия. «Повседневное» и «внеповседневное» — это ипостаси, измерения самого повседневного, его реального процесса. Их различение и противопоставление проистекает из толщи непосредственной жизни, — именно из «толщи», тогда как «повседневное» в оппозиции «внеповседневному» — всего лишь «плоскость»¹.

Каков же он, этот реальный повседневный процесс осуществления человеческого бытия, — рассудочный или разумный? — Можно ответить и так, что, дескать, смотря когда и смотря у кого. А если же вопрос поставить в плане всеобщего, то можно ответить: этот реальный процесс — «никакое» — в смысле отсутствия у него жестко фиксированных определенностей: он и рассудочен, и безрассуден, разумен и неразумен, рационален и иррационален. Реальный процесс осуществления человеческой жизни — всякий и никакой, он не сумма каких-то определенностей, но есть та сфера, откуда всевозможные категориальные определенности берут свое начало. Поэтому он может быть описан любыми категориальными определениями, если, конечно, при этом не забывать о принципиальной **несводимости** его к любым концептуальным схемам.

Рациональная обустроенность мира эмпирической повседневности очевидна в силу его детерминированности и структурированности: непосредственный жизненный процесс разъят в пространственно-временных координатах социально-ролевого функционирования, внешней целесообразности, ритуальности поведения и оценок. Это — мир необходимого, круговорот причинно-следственных зависимостей, приводимый в движение ориентацией на полезность. Однако не менее очевидной является и **иррациональность** мира повседневного бытия, которая проступает в горестном ощущении бессмысленности круговращения забот; в реальной несоизмеримости (которая и есть источник любой иррациональности) замысла и действия, намерения и результата; в переживании

¹ М. Хайдеггер пишет, что «-в наших повседневных заботах мы привязаны именно только к тому или иному конкретному существу, словно бы затеряны в том или ином круге сущего. Сколь бы пасколотой, однако, ни казалась повседневность, она все-таки, пусть лишь в виде тени, еще содержит в себе сущее как единство «целого». Это «целое» врывается, когда «берет тоска». — «Глухая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смешивает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается, сущее в целом». Однако, замечает далее Хайдеггер, другая возможность такого приоткрывания -таится в радости от близкого человеческого присутствия (а не просто личности) любимого человека (Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления. — М, 1993.—С. 20).

субъектом своей несводимости к вещным ролям и функциям, к социальной полезности, и одновременно — своей незащищенности перед притязаниями социума и его унифицирующим воздействием; в осознании своего неминуемого жизненного и смысложизненного поражения.

Антагонизм рационального и иррационального — реальность непосредственного жизненного процесса. Всякие попытки разрешить его в пользу одной из сторон, как свидетельствует исторический опыт, ведут лишь к утверждению противоположной стороны. Предельная технократическая рационализация мира повседневности лишает жизненный процесс внутренних смысловых опор, т. е. делает его сплошь иррациональным. Иррациональный же бунт против рационального устройства бытия неизбежно приводит к установлению еще более жестких рационально-идеологизированных и институализированных структур.

Однако «иррациональное» — не единственно возможная оппозиция рациональному. Понятие «трансрационального» (Франк) фиксирует иной вариант осмысления мира непосредственного человеческого существования.

Мне представляется, что как раз внутри противоречия рационального и трансрационального схватывается как культурообразующий, так и «культуровоспринимающий» пласт мира повседневности. При этом рациональное тяготеет не столько к культуре, сколько к цивилизации (хотя и не сводится к ней). Собственно культурный слой повседневности имманентен трансрациональному.

Реальная повседневность — это не только бесконечные заботы и рационализированные схемы поведения. Душевно-духовное измерение повседневного жизненного процесса (бытийствование) — такая же реальность, как и эмпирически-вещное функционирование (бытование). Однако природа этой реальности душевно-духовного — иная, транс-рациональная. Она иррациональна по сравнению с классическим идеалом рассудочной рациональности, однако сама по себе не расплавляется в сплошной неразличности. Душевно-духовное — и целесообразно, и вне-целесообразно. Здесь попросту — иной тип «рационального» — соизмеримость, с несоизмеримым. Душевный опыт связан с актами преступления рационального, — с таким преступанием, в котором проступает иное бытие. Погружаясь в свой собственный душевный опыт, мы обнаруживаем свою причастность к превышающим нас реалиям, природа которых — духовна. , '

Во что бы превратился мир нашего конечного, эмпирического, повседневного существования, если бы в нем напрочь исчезла духовно-душевная интонированность, если бы бездушие и безду-

ховность растворили в себе все наши эмпирические поступки, действия и цели? Как бы ни был изуродован отчуждением и овещением мир повседневных дел и забот человеческих, какие темные силы не правили бы здесь свой сатанинский бал, — мы удерживаемся в повседневности собственно как люди, благодаря какому-то таинственному присутствию трансрационального.

Рациональное является своего рода «экраном» трансрационального, его опорой в эмпирическом бытии, так сказать, «несущей конструкцией». В то же время непосредственный жизненный процесс именно как жизненный, живой — непрерывно и незримо произрастает из трансрационального, «питается» им. Замутнение или иссыхание этого энергичного источника лишает человека интимно-смысловой связи с Абсолютом, что чревато абсолютной машинизацией рационального и всей человеческой жизни. Однако попытки так преобразовать, перестроить, переструктурировать мир эмпирической повседневности, дабы он тут-теперь, в своих конечных эмпирических формах раз и навсегда воплотил Абсолютное (высшую Правду и высшее Добро), — неминуемо приводят как к катастрофическому разрушению реального образа жизнедеятельности людей, так и к разрыву их спасительной связи с Абсолютом.

По-видимому, проблема заключается не в каком-то окончательном **разрешении** противоречия рационального и трансрационального, а в поисках наиболее адекватных форм **движения** его, чтобы мир повседневности не срывался в иррациональную неразличность и человеческая жизнь не превращалась в сплошное иррациональное зияние (хотя зияние иррационального — имманентный момент самой жизни, вот почему невозможна окончательная и исчерпывающая рационализация, под какими бы сверх-рассудочными «разумными» одеждами она бы ни скрывалась). Но, в то же время, — чтобы чистые тона трансрационального, по возможности, не заглушались и не искажались. Если мир повседневности еще обнаруживает способность каким-то непостижимым образом удерживать в себе и рациональное, и трансрациональное, — значит, еще не все потеряно...

Иногда создается впечатление, что повседневность от распада удерживают **рассудочные скрепы**: вечно повторяющийся круг забот, напряженно-рутинный труд, ориентация на полезность, схематизм повседневного опыта. Действительно, это — **видимые** скрепы нашего повседневного бытия. Но есть скрепы **невидимые**, которые, собственно, и не «скрепы» вовсе, а нити, — незримые и неуловимые нити тоансрационального, которые только и придают нашему уныло-озабоченному существованию **связность** и осмысленность. Если рассудок удерживает эмпирическую поверхность повседневности от распада, то **ноуменальная глубина** мира по-

вседневности сохраняет себя в душевном и духовном, придавая смысл и собственно рассудочной упорядоченности.

Рассудок как таковой — многолик. О «четырехликости» рассудка говорит Я. Э. Голосовкер, выделяя четыре профиля рассудка: профиль резонера, профиль контролера, профиль здравого смысла и профиль диалектика. «Как резонер он любит основания и следствия. Как контролер он все контролирует в уме и особенно домогается контроля над интуицией. Его погоня за интуицией, чтобы взять ее под контроль, темная полоса в автобиографии многих мыслителей и художников. Здравый смысл — его «сredo» и его совесть»¹. С этим можно согласиться,— однако, как мне представляется, здравый смысл представляет собой **непосредственное** единство рассудка и разума. Что же касается такого профиля рассудка, как «диалектика», то Голосовкер считает, что рассудочная диалектика оперирует не только понятиями, но и данными эмпирики, в то время как *ratio*, отвлеченный теоретический разум в роли «диалектика» оперирует только отвлеченными понятиями. Работа с такими понятиями, в которых живое содержание бытия схвачено «от-влеченно», а не «во-влеченно»,— свидетельство рассудочного усыхания теоретического разума, «чисто-го», то есть — бездушного, как говорит Шпенглер.

Рассудок причастен все же какой-то части нашей жизни, но всего лишь — части, а не целому. Его тирания как тяжесть жесткой необходимости, механической каузальности, принудительного благоразумия не может не встречать **сопротивления** со стороны живой человеческой природы, которую рассудок постоянно тщится поставить себе на службу, обуздать и взнуздать. Вспомним откровения «подпольного человека»: «Позвольте пофантазировать. Видите-ли-с: рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотение есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями. И хоть жизнь наша, в этом проявлении, выходит зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечения квадратного корня. Ведь я, например, совершенно естественно хочу жить для того, чтоб удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтоб удовлетворить одной только моей рассудочной способности, то есть какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить. Что знает рассудок-к? Рассудок знает только то, что успел узнать (иного, пожалуй, и никогда не узнает: это хоть и не утешение, но отчего же этого и не высказать?), а натура человеческая действует вся целиком, всем что в

ней есть, сознательно и бессознательно, и хоть врет, да живет»¹.

Итак, непосредственное единство рассудка и разума — здравый смысл, роль которого в повседневном существовании трудно переоценить. Он есть «хитрый ум трезвого юления среди жестких вещей и понятий на островке нашей действительности»². Когда здравый смысл тщится рассуждать о том, что выходит за пределы этого «островка», он нелеп и смешон. А его «рассудочные гены» непременно изгоняют здравомыслие за границы его компетенции. На самом же островке нашей пресной жизни здравый смысл — вещь незаменимая. Здравый смысл — умение видеть вещи такими, какими они суть вае. меня,- но в.моем опыте.)Разумеется, здесь свою таинственную и неустанную работу выполняет воображение (возведение во образ, видение предметности во образе исторически развившихся форм человеческой жизнедеятельности), но это относится к внутреннему механизму здравого смысла,— точнее, не к «механизму», а самой **душе** здравого смысла, ибо его «механизмом» (т. е. собственно механической стороной) является рассудок. Видеть реальность, основываясь на здравом смысле, означает просто доверять своему опыту, созерцаниям, чувствам. Непрерывное недоверчиво-рефлексивное отношение к собственным чувствованиям есть некоторая рассудочная поврежденность. Но и бездумное, автоматическое доверие всему, что «внутри меня», не менее рассудочно. Здравый смысл достаточно скептически по отношению к чужому опыту, по крайней мере, к тем его элементам, которые не поддаются проверке в опыте собственном. Здравый смысл весьма осторожен по отношению ко всяким внеэмпирическим, сверхопытным доводам, но скепсис его мягок. Он отбрасывает те идеологемы, которые не вписываются в обычный мир повседневности, но принимает те, которые «вписываются». Поэтому он податлив к мистификациям (предрассудкам) как раз из-за своей ориентации на очевидное.

Здравый смысл, таким образом, не сводится лишь к рассудку. Он как бы смягчает для индивида жесткость расщепления человеческой природы на сердце и ум, чувство и рассудок,— и каким-то образом удерживает в субъекте эти ипостаси. Из-за своей включенности в овещенный социум, в мир каузальной необходимости, человек пребывает одновременно в двух мирах: — в мире эмпирической повседневности и в «мире ином», скажем так — трансцендентальном, где образуется и живет его сущность. Повседневное существование не может быть **сплошным** «забвением бытия», если взять его, существование, **конкретно**, а не как объект роман-

¹ Достоевский Ф. М. Записки из подполья

² Гачев Г. Д. Русская дума: Портреты русских мыслителей.— М., 1991.— С. 175.

тически-возвышенного и одновременно брезгливого — отталкивания. «Мир иной», где как-то при-открыта бытийственная истина, где про-ступает свет,— есть **измерение**, интонация реального образа человеческой жизни. Он именно трансцендентален, но не вообще трансцендентен, а ежели и трансцендентен, то лишь относительно,— по отношению к вещиности. А последняя не исчерпывает мир повседневного существования человека. Нет тут непрерывной «онности».

В эмпирическом существовании человеком так или иначе движут потребности, желания, влечения, страсти. Здравый смысл **приручает аффекты**, но сам по себе он не есть окончательное и бесповоротное подчинение себе страстной, устремленной природы человека. Такое, кстати говоря, полное подчинение оказывается под силу особенным, волевым натурам, у которых **воля** и выступает главной, всепожирающей страстью. Здравый смысл, именно из-за своей **здравости**, стремится не позволить какой-то части-человеческой природы взять верх над остальными; он склонен к равновесию, хотя далеко не всегда ему это удается. Ибо ведь само **здравомыслие** может претендовать на верховенство. Одержимый здравым смыслом, человек как служитель культа собственного «здравого смысла» — это человек рассудка. Если рассудительность, здравость — «превыше всего», становится просто скучно.— В самом здравом смысле могут попеременно брать верх, доминировать его составляющие — рассудок и разум. При акцентировании **первого** сам здравый смысл становится буквально **страстью**. Если слышен голос-интонация второго, здравый смысл обретает **чувство меры**.

На уровне здравого смысла мы вписаны в мир эмпирически-дискретный, в логику «твердых тел». Здравый смысл есть умение человека двигаться по требованиям этой «логики». Ведь весьма **неразумно** игнорировать как сами эти «тела», так и их «логику». Тут необходима рассудительность, умение рассчитать свои действия, чтобы они привели к положенному результату. Подобная **рассудительность** могла бы стать голой **рассудочностью**, если бы не была так или иначе связанной с ограждением, защитой собственно **смысловой** сферы (он не только «здравый», но и — «смысл»). Рассудительность здравого смысла, скажем так, может быть небессердечной, хотя она и не есть, разумеется, сердечность, душевность как таковая.

Антагонистом чувственности является, как известно, рассудок. Сердце и рассудок — непримиримы. Если рассудок есть гроб сердца, то «сердце для рассудка — западня» (Игорь Северянин). Рассудок есть усекновение чувственности. Яркий образ такого бесчувствия, и отнюдь не «скорбного», встречаем у А. Камю («Падение»): «Когда ты вполпьяна, еще не потеряв ясности ума, лежишь

поздней ночью меж двух проституток, начисто исчерпав вожделение, надежда, знаете ли, уже не мучает тебя — воображаешь, что отныне и впредь, на все времена, в жизни твоей воцарится холодный рассудок, а все страдания навек канут в прошлое»¹.

Однако обморок чувств в рассудке не означает абсолютного обесчувствления человека: вытесняя, усекая, разлагая собственно человеческие чувства, рассудок подставляет себя на их место,— ему ужасно хочется занять центральное положение, поселиться не просто в «голове», но и в самой сердцевине человеческого существа, быть вместо сердца. Посему рассудок есть сердце бессердечных натур (как у Маркса: «религия» — «сердце бессердечного мира»). В таком виде — он, вытесняя собственно человеческие чувства, подставляет себя, значит,— и свое бесчувствие как чувство, как страсть. Вспомним, как говорил молодой Маркс: господство частной собственности и отчуждения приводит к тому, что на место всего богатства человеческих чувств приходит одно — чувство **обладания**. Кстати говоря,— чисто рассудочный «продукт»: как само бесчувствие «чувства обладания», так и «нигилирование» бесконечного многообразия чувственных проявлений и редукция к одному, устойчиво-непоколебимому. Самое хитрое здесь — не то, что все чувства сводятся к какому-то низшему, меркантильному, вещному, непотребному,— а то, что **сводятся**. Вопрос не в том, к какому чувству, как к знаменателю, приводятся (на поклон) все остальные чувства, а то, что усекаются, подавляются именно **остальные**. Что-то во главу угла, и иное — просто «в угол». Что-то первое всего, а бесконечное богатство иных чувствований-интенций — просто «nihil».

Другое дело, когда в одном отношении, в одном чувстве как в **едином** сразу же присутствует, энергично осуществляется **многое**, в одном моменте жизни — вся жизнь в ее целостном завершении. Но это — не «сведение» всего в одно, а восхождение всего к единому, единично-единственному и посему — неделимому, то бишь — ин-дивидуальному. Здесь рассудку нечего делать, ему следовало бы — замолчать. Когда в «одном» сразу же, энергично и выразительно, живо-беспокойно присутствует «многое», и это «одно» в каждом своем моменте больше самого себя — это же чистейшая **диалектика**, противоречие, то — западня для рассудка, обморок рассудка. От подобных «вещей» ему благоразумнее держаться подальше. Рассудок способен лишь «обстругать» многообразие во имя... самого себя, чтобы подставить свое чувство на место и за счет всего «остального». От имени чего бы почтенный рассудок ни выступал (объективной необходимости, целесообразности, субъективной потребности и проч.), он всегда «рассудок

¹ Камю А. Избранное.—М., 1988.—С. 435.

имени самого себя». Наричательность, которая тужится-тщится стать именем собственным.

Собственно **человеческое чувство** — без-рассудно, оно даже не рассудительно,— оно просто чувство. «Коль любить, так без рассудку» (А. К. Толстой). Безрассудность высших проявлений человеческой природы очевидна. Это, так сказать, возвышенные, абсолютные чувства. А другие, расположенные чуть «ниже» абсолютного? Желание как-то рассортировать чувства по степени, расставить по ранжиру, т. е. дать **оценку** — идет от суетного рассудка. Вот прилипчивая штукавина! Что с ним не делай, он-таки вставит свои «пять копеек». Как его не отбрасывай, он норовит бумерангом вернуться в самый .неожиданный, более того — неподходящий момент. Рассудок — болезнь, буквально,—зараза, и притом—почти неизлечимая. Как нет лекарств от глупости (Кант), так и, по-видимому, не изобретена еще микстура «от рассудка».— Хотя, в принципе, такая «божественная влага», позволяющая легко соскальзывать с рассудочной колеи, с рассудочных катушек, давным-давно существует. «Потому-то,— без тени грусти замечает Г. Д. Гачев,— и пьют: душа раскупоривается от вещиности и самочувствия себя вещью, а соседа — предметом-формой, и готова выйти тет на. тет, антенной стать»¹. Лечиться от рассудка, а наутро — «лечиться» от такого лечения... А он все равно, подлец, возьмет свое — редуцируя всю нашу жизнь к перманентному излечиванию «от него», в простую «клинику» (без приставки «поли-»). Опять-таки в итоге по его, рассудка, сценарию получится. Ибо — «боролись» с рассудком на его же территории. Взялись чувства сортировать-распределять,— где же высшие из них, самые что ни на есть «безрассудные». Убегающий — еще не свободен (велик Гегель!), но и догоняющий — тоже.— Все, любые, всевозможные человеческие чувственные проявления, состояния — **абсолютны**, самодельны и самоценны, **безусловны**, но — при «одном условии»: если они не хищение у другого, а **вос-хищение** его.

Вернемся к «здравому смыслу». В нем рассудок и разум присутствуют в неразвернутом виде,— вот почему мы в бытии повседневном никогда и не различаем рассудок и разум: здесь такое различие непредметно и почти неуместно (и так забот хватает). От рассудка в здравом смысле — твердость и крепость формы собственного действия. От разума — движение по формам, логике предметного, которая задана как плотность «твердых тел», и—нежесткая привязанность к той или иной форме, способность изменить способ собственного действия и отношения в изменившейся конкретной ситуации.

Здравый смысл — это и «способность суждения», отсутствие

которой Кант назвал «непреодолимой глупостью». Действительно, весьма глупо не считаться с реалиями эмпирической вещиности. Но точно так же глупо и неразумно раствориться полностью в этих «реалиях», более того — служить им верой и правдой. «Вера» и «правда» — не для этого (отчужденного, расщепленного, рассудочно оскверненного) «мира» писаны. Они — свидетельства души, через которые она вслушивается в голос духа.

Для здравого смысла, имеющего дело с логикой «твердых тел», логика, так сказать, «мягких тел» (собственно человеческое) не является потусторонней — в отличие от рассудка. Здравый смысл и не старается полностью и без остатка подчинить мир смысловой субъектности требованиям овещенного социума (это — подвиг рассудка как рассудка, истинного «героя нашего времени»). Здравый смысл хочет эти две. «логики» каким-то образом соотнести и, в качестве «способности суждения», находить каждый раз конкретный выход из ситуации противостояния субъектности и овещнения, не позволяя последнему поглотить, проглотить и переварить субъективность, но и НЕ допуская, чтобы субъективность самоубийственно игнорировала требования эмпирического мира. Иными словами, здравый смысл «вписывает» человека в овещенный мир, но осуществляет сию конгруэнтность столь хитро, что человек окончательно не растворяется в нем.

Различение рассудка и разума внутри здравого смысла, по-видимому, связано с их отношением к чувственности. Рассудок в здравом смысле выступает **голосом целесообразности**: какой угодно ценой необходимо довести деятельность к реализации цели, ибо это — витально.— Разум же «уходит» в совесть; впрочем, это не уход, но — исход. Именно в разуме ощущается присутствие каких-то сверхэмпирических начал. Рассудок обеспокоен успехом и расчетами путей-средств достижения цели. Разум же озабочен **характером** употребляемых средств,— не просто их целе-сообразностью, а соответствием смыслам, мерой их, средств, допустимости, человечности. Сомнения разума касаются и содержательности цели. Разум как совесть — умение соотносить свои действия не с логикой «твердых тел», а с миро'м (мирами) иных субъектов, а в конечном счете с Абсолютным,— с тем духом, что разлит в душах конечных существ (разумных и неразумных) и который образует последний гарант субъектности как субъектности. Разум как совесть, если снова обратиться к великолепной работе Г. Д. Гачева,— есть «память у частного разума о том, что он частичен, а не всеобщ, и не всем подходящ», а тем самым — способность «советать о других возможных вещах, которые другим сейчас видны, а и мне потом станут»¹. Амнезия разума сразу же оборачивается

¹ Гачев Г. Д. Русская дума: Портреты русских мыслителей.— С. 118.

Гачев Г. Д. Русская дума: Портреты русских мыслителей.—С. 128.

бес-совестностью, забвением своей частичности, своего несовершенства, что, в свою очередь, не просто сближает его с рассудком, а превращает в рассудок.

Объяснимся: разум как таковой всеобщ по своей природе, по своему основанию, но его реальное осуществление в качестве способности мыслящего индивида всегда неполно, ограничено, а посему оно требует постоянно подпитки от разума всеобщего и бесконечного, другими словами, духовного восхождения. Разум, стремящийся **покрыть собой** все сущее («рационализм»), не со-ведает, а само-ведает, не со-знает, а законодательствует. Репутация такого разума весьма подмочена рассудочностью, в плену которой он оказался. Ведь одно из призваний разума — не позволить какой-либо части (бытия ли, человеческой природы ли) возомнить себя «заместителем» целого и возвыситься над ним. **Разумно** пресекая попытки различных «сторон» человеческого существа изничтожить друг друга в бессмысленной борьбе, не давая какой-либо «ипостаси» абс-трагироваться и тем самым «обстругать» другие, сам разум весьма **неразумно** может возомнить себя «верховным главнокомандующим» над всеми силами, страстями, влечениями. Позволяя себе самому то, против чего он выступает у других, разум — **теряет совесть**, впадая в беспамятство и попросту в маразм, забывая, что «сущее не делится на разум без остатка» (Гете). Так разум оказывается в услужении у рассудка, который исподволь подталкивает его к самообожествлению, дабы ему, рассудку, было удобней и безнаказанней орудовать в обезбоженном «внешнем мире» и обездушенном «внутреннем». Рассудок лишен совести изначально. Уподобить себе разум он может лишь отсекая совесть от разума; и тогда исход противоборства мощного напористого, гордого «ratio» и слабейшего, уже не артикулированного, вздоха совести из глубины покинутой разумом души — предрешен.

Рассудок (в пределах здравого смысла) способен соотнести свое действие с той или иной моральной нормой, но положенной на виду, в сущем, в социуме. Само определение рассудка в координатах морали — бесчувственно. Главное — как-то хитро вписать свои акции в моральные нормы и правила, в гласный суд других. Цель оправдывает средства, целесообразность — «превыше всего», поэтому рассудок и мораль заставляет служить себе и оправдывать себя.

Разум же как совесть, со-весть, совместная весть о добре и зле, есть ум чувства, или — умное чувство. Его забота — не суд других, но и не «самосуд», а самоопределение себя в интенции к трансцендентальному субъекту. Разум — голос не морали, а нравственности. Болит душа, мучает совесть — это эк-зистенцирует разум.

На уровне обычного человека, погруженного в мир повседневности и вынужденного действовать преимущественно по логике рассудка, **разум** выступает не в собственно интеллектуальной, рациональной сфере, а в духовно-душевном, как совесть, просто — как **чувство**, имеющее некоторый опыт сверх чувственного, — чувство, которому доступны какие-то иные, высшие очевидности по сравнению с банальностями здравого рассудка. Разум-совесть, разум-чувство, можно сказать, есть способ (форма) осуществления опыта трансцендентального субъекта в моей единичной душе. Нерезультативное, неосознаваемое, — но все-таки осуществление. Рассудок же — это положенная вовне, в эмпирическое существование оболочка такого «опыта», его скелет, собственно механическая, технологическая сторона его. По-видимому, не будет большого греха в утверждении, что реальным **прообразом** в каждом человеке **разума спекулятивного**, философского является не рации-рассудок, экстраполированный на экране теоретической рефлексии, но именно тот особый строй душевно-духовного мира, опыт которого приобщает и причащает человека-индивида к истине, добру и красоте. Иными словами, — не с маленького, обычного рассудочка эмпирического срисовывают философы-диалектики контур, ^профиль Разума как такового, но и не с «разума» каждого отдельного повседневного человека, ибо у последнего разум как разум (в спекулятивном смысле) — **отсутствует**. Его «роль» исполняет чувство, живой опыт, совесть, душевность. — Скорее, наоборот: это «спекулятивный разум» исполняет их «роль». Непосредственное чувство человека, небесмысленное в своем непоТое — вот «эйдос» (он же — и «праксис») **диалектики**. Без этого последняя вырождается в утонченный бисер бесплотных, абстрактных понятий, исподволь **тяготеющих** к рассудку, тоскующих "в страннодиалектических хитросплетениях по привычной рассудочной дискурсии, по строевой подготовке на плацу в ритме домашних «законов логики».

Рассудочная очевидность — это очевидность пользы, расчета¹, успеха, стяжания удачи. Рассудочная рефлексия собственного опыта аналитична: соотнесение его со структурами и требованиями овещенного социума. Разумная рефлексия — нравственно-синтетична. Разум-совесть — как непосредственное чувственное сопротивление голой служебное™ средств, одоление собственной неразборчивости в средствах; это готовность отказаться от цели, если к ней ведут неадекватные, несправедливые средства. Рассудок — устойчивость целесообразности, «целерациональности» (М. Ве-

¹ Слово «ratio» означает буквально «расчет»; в средневековой семантике «думать» и «считать» едва ли не предполагали друг друга (См.: *Свасьян К.-А.* Становление европейской науки.— С. 223).

бер): правда — правдой, а жить-то надоть, посему цель должна быть достигнута любой ценой.

Внутри здравого смысла рассудок укореняет субъекта в традиции, которая положена как эмпирическая закономерность, дана непосредственно и служит для стяжания удачи. Рассудок «вписывает» индивида в ближайший опыт («деды-прадеды так жили»), и пренебрегать этим и невыгодно, и небезопасно.

В традиционных обществах здравый смысл в своей рассудочной ипостаси укореняет индивида в традиции, а в разумной — обеспечивает вариативность такого укоренения. В обществе, основанном на цивилизации, на многослойноеTM и многообразии традиций, на неоднозначной детерминации человеческого поведения с их стороны, рассудок как бы укореняет индивида в нем самом, точнее — в целесообразности как таковой.

Разум же, не отчужденный от человека в сферу спекулятивно-го движения мысли (точнее, уже отчужденный и движущийся среди горных вершин спекулятивного духа, но при этом оставляя свой про-образ в натуре каждого индивида, иначе человеческая повседневная жизнедеятельность попросту вообще не смогла бы осуществляться), — этот непосредственно присущий индивиду «разум» (через чувство) укореняет своего носителя в ноуменальном, сверхчувственном, — в **духе** (Правда, Добро, Красота). Живет такой разум в душе как стремление (пусть только стремление, а не действие) каким-то образом со-образовываться с Правдой, Добром, Красотой как абсолютными «регулятивными идеями» человеческого бытия, само присутствие которых — пусть даже *іе* и в эмпирической вешности, а в трансцендентальном, и пусть и не присутствие, а пред-чувствие, — оживание, надеяние (но именно их) — не позволяет в конечном счете расчеловечить человека.

В условиях расщепления человеческой природы на чувство и разум, сердце и здравый смысл, а здравого смысла — на рассудок и разум, — разум мечется между различными «сферами», ибо их разрыв неразумен, лишен разума, — но что поделать, если неразумно существо... Метания **разума** придают каждой «сфере» ее (а не его) собственную жизненность и силу. То разум под покровом рассудка обретает дискурсивную поступь интеллекта, посягающего на предметность; но оказывается, что без «иррациональной интуиции» (под которой скрывается продуктивное воображение) рассудок не в силах сделать ни одного предметно-осмысленного шага, — без нее он способен лишь к исчислению. В ткань «чистой» чувственности разум проникает под маской воображения — как свободное движение в образе (и образом) по мере самого образа, которая (мера) тут же становится имманентной мерой самочувствия. Чувственность без воображения не является «чистой», —

собственно «чистой» **именно как чувственность** она становится трансцендентально, благодаря разуму в обличье воображения.

Воображение — присутствие разума в чувстве, разумность чувства, и даже не «присутствие», а экзистирование разума в чувственном. **Разум и есть чувство человека**, положенное по мерам абсолютного и вечного. В то же время: **чувственность есть разум человека**, его предельный, в-себе-бесконечный смысл. Разумность чувственности — ее подлинная **непосредственность**, безразличие, непосредственная укорененность в «истине бытия», которая одновременно есть и Правда, и Добро, и Красота. Неразумная чувственность (просьба не путать с безрассудной чувственностью) — укоренение переживания в нем самом, абсолютный мятеж против любой обусловленности и опосредованноеTM, против любой укорененности, против абсолютного. Неразумная чувственность выступает как сама-себе-мерная, своемерная страсть, для которой все остальное — лишь материал, сырье, серость.

Чувственность, так сказать, **разумно неразумна**. И это лучше, нежели когда она выступает неразумно разумной, чрезмерно разумной, ибо в таком случае неразумная разумность есть уже рассудочность, превышение меры разумности.

Рассудок — это очевидность вещей, «твердых тел» и обстоятельств, находящихся вне меня; это — очевидность целесообразности и целесообразности очевидности. Рассудок составляет истинную ощущения и восприятия (Гегель), являясь их объективным содержанием. Рассудок репрезентирует субъекту мир вещей-объектов и сам есть репрезентант субъекта в **таком** мире.

Разум имеет иную очевидность — очевидность сверхэмпирического, т. е. собственно человеческого. Видение очами разума есть эйдетическое созерцание, умное созерцание как созерцание умной сущности вещи (Лосев). Видение умом — чувственное состояние человека. Рассудочный разум познает истины сущего. Эйдетический разум прозревает Истину бытия, непосредственно (т. е. непосредственно никакой дискурсией) причащаясь смыслу. Это — прозрение-просветление переживания, или — переживаемое прозрение той истины, что без человека мир лишается всяческой истины; что без изначальной суверенности иных субъектных миров-центров негарантирована и моя суверенность; что посягание на другого есть зло и метафизическое основание любого мирского зла; что истина не в духе и не в душе самих по себе, а в одушевлении духа и одухотворении души, — и тогда свидетельства сердца не нуждаются в дополнительном освидетельствовании рассудком, но и свидетельства ума — изначально сердечны. Человек не только умом как познаваемым принимает участие в высших истинах бытия, но и всем сердцем расположен к ним. Собственно,

сердечное приятие Правды, Добра и Красоты и есть высший Ум в человеке, т. е. наибольшее, к чему ум способен.

Но как же быть с почтенным рассудком, неужели он вынужден остаться не у дел? Ни в коем случае! Рассудок не только нельзя оставлять без присмотра, но и без дела: безработный рассудок станет жестоко мстить, взвинчивая себя до полной утраты «рассудка». — Рассудок прекрасно работает в информационно-технологической сфере, где наиболее эффективна как раз формальная рационализация. И — «скатертью дорога» ему. Но, отпустив рассудок на «волю» в технологические системы, с другой стороны, следует надежно его запаковать внутри здравого смысла и тут оставить в покое. Пусть в таком виде охраняет мир человеческой непосредственности от вторжения корыстной вещности и в этом плане выполняет свою удивительную и — вне всяких сомнений — полезную работу.

Разум должен пользоваться рассудком, употреблять его, применять его силу и его мощь, воспользоваться его, рассудка, преимуществами для сугубо своих целей. Тот же разум должен позаботиться о том, дабы эти отношения не переворачивались, — что, кстати, на каждом шагу происходит в нашей ни разумно, ни рассудочно не устроенной (неустроенной) повседневности. Когда рассудок использует разум, когда он руководит разумом, орудует им, направляет его и заставляет служить своей целесообразности — это просто беда: незримое смысловое единство непосредственного жизненного процесса разрушается, оно уже ничем не ограждено и не защищено. — Рассудок надо снова посадить на цепь. Пусть он станет верным, умелым псом на цепи, самозабвенно охраняющим своего хозяина (или — хозяев — ум и сердце). А если и брешет иногда, — что ж, такая у него должность, — да и кто серьезно прислушивается к собачьему бреху?

Если нам не дано избавиться от мира обезумевшей овещенной социальности, — не следует отчаиваться. Нам все-таки многое дано, и в первую очередь — устроить мир в собственной душе, замирить ум и сердце (на брудершафт!), удержать трансрациональную, трансцендентальную интонацию в мире повседневности, и тем самым воспрепятствовать превращению в ад крошечный наш тут-теперь бытия.

О черк одиннадцатый

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

*Его пример другим наука, Но,
боже мой, какая скука...*

А. С. Пушкин

ФИЛОСОФСКИЕ проблемы педагогической науки — одна из интереснейших и перспективных сфер развития знания, не говоря уже о непосредственной общественно-практической значимости философского осмысления сложных педагогических проблем. Внутренняя родственность философии и педагогики прослеживается уже при определении предметов этих «наук». Философия связана с осмыслением предельных оснований человеческого бытия, сфера ее интереса — вечные проблемы, способ ее существования — живая духовно-теоретическая рефлексия на бесконечные основания, ее богатство — исторический опыт такой рефлексии. Педагогика имеет дело с теорией и практикой онтогенетического развития человека, она призвана разгадать тайну становления личности и практически поспособствовать такому становлению. Таким образом, у философии и педагогики обнаруживается единый интерес — человек и его бытие в мире, только каждая из них осваивает предмет своими специфическими средствами.

Философская девственность педагогики — залог ее теоретического бесплодия и практической беспомощности, точно так же, как и своего рода педагогическая «глухота» философии угрожает ей утратой своего предмета.

Конечно же, официальная советская педагогика никогда не позволяла себе пренебрежения к господствующей идеологической доктрине; ее низкопоклонство перед последней выразилось в неустанных заверениях в верности «марксистско-ленинской философии», «диалектико-материалистической идеологии». Все — как в жизни: чем громче клянутся в верности женщине, тем чаще ей изменяют. Правда, официальная педагогика и в помыслах своих не могла изменять идеологии власти имущих, но подлинный гуманистически-критический дух диалектической философии был изгнан как из соответствующих учебных пособий, так и из стен учебных заведений.

Педагогика своими собственными средствами со своими проблемами справиться не может,— она даже не в силах адекватно осознать их. Без философского «очищения» основных педагогических понятий тяжело вести серьезно речь о кардинальной переориентации педагогики на человека, про сведение счетов со своим «тоталитаристским» прошлым. Вне опыта философской рефлексии — разумнокритической и самокритичной — нет никаких гарантий, что педагогика не распахнет объятий какой-нибудь новой «идеологии», не будет присягать на верность под новыми знаменами.— Что и наблюдается повсеместно. Вместо деидеологизации педагогического процесса произошла элементарная переидеологизация. А переход от «коммунистического воспитания» к «национальному воспитанию» просто изумляет,— и не идиотизмом своим, а потрясающей легкостью и незамысловатостью. Возникает ощущение, что из одной казармы мы попали в другую, не успев вдохнуть свежего воздуха. Нам так привычнее и спокойнее, а густой дух портянки — наша «духовность», линияющая на ходу, так сказать, «на марше». Свобода нас даже не пьянит, от нее у нас кислородное отравление, тошнота,— отнюдь не сартровского, а сугубо эмпирического качества.

Философское «вторжение» в заповедные (а точнее — изрядно захламленные) педагогические сферы не есть, собственно, интервенция: философия остается на своей собственной территории и не собирается поучать педагогику. Менторство — не философский стиль. Философия лишь может предложить педагогике свои размышления, свое понимание путей решения проблем, ни в коем случае не претендуя на окончательную истину. Философия предлагает педагогике дружбу и сотрудничество, подозревая, что от этого ни одна из сторон не потерпит никакого ущерба.

Почему стоит вопрос о новом педагогическом мышлении?. А потому, что «дальнейшее совершенствование» — это несерьезно, это уже было. А ситуация в сфере образования и воспитания подошла к такой черте, за которой открывается бездна,— не бездна кризиса, а распада. Частичные улучшения и «перестройки», «пристройки», введение новых «принципов» вместо старых, новых форм и методов «воспитательной работы» — просто бег на месте, словесные упражнения, да еще на свежем воздухе...

Действительно, новое мышление, нотшй менталитет в педагогике необходим, иначе — горе нашим детям и внукам.— Если идет речь о «новом педагогическом мышлении», то в первую очередь следует очертить пределы и специфику «старого» педагогического мышления. Мне представляется, что традиционные философские категории «рассудок» и «разум», сама метафизика рассудка и разума в этих вопросах нам могут кое-что приоткрыть.

В традиционной сфере образования и воспитания прочно утвердился чисто рассудочный способ мышления. Отношения приспособления и использования (полезности) пронизали собой чуть ли не всю толщу отношений индивидов в стенах учебно-воспитательных заведений. Учащийся представлен (как теоретически, так и вечно-практически) как объект приложения «педагогических воздействий». Все усилия направлены на то, чтобы максимально непротиворечиво вписать формирующегося индивида в наши овещненные социальные структуры, приспособить к социальной «среде». Практически воспитание и образование осуществляются по адаптивно-передаточному типу, какие бы лозунги при этом ни скандировались. Обучение превратилось в малопривлекательное занятие по потреблению готовых знаний, надежно упакованных в непробиваемую рассудочную форму, причем — при явном перевесе естественнонаучных знаний над гуманитарными. Воспитание в виде специальных «мероприятий» внешним образом присоединяется к обучению и осуществляется преимущественно в вербальных формах. А какова же цель подобного «воспитания?» — заполнить «полезного» члена общества, усвоившего определенный набор «наших» ценностей (не имеет значения, каких именно: или «классово-партийных», или «национальных»). Адаптация — вот содержание, сплошная опека — вот форма того «воспитательного процесса», который происходит практически.

Целостность воспитания чисто рассудочно распалась на всевозможные «направления»: идейно-политическое, трудовое, моральное, эстетическое, атеистическое (пардон, теперь оно называется «религиозным»), национальное (на месте бывшего интернационального), экологическое, правовое, семейное и проч. Затем, помните, прозвучал бодрый призыв с партийного Олимпа к «комплексному подходу», — и все ринулись собирать эти «сферы» (= сектора), множась, как грибы после дождя, дополняя одно другим, другое — третьим. В итоге, как того можно было ожидать, единства не получили. Вся система нашего образования — закомплексована, всерьез и надолго. «Воспитательная работа» идет, а вот с действительным воспитанием дело плохо.

Можно и далее обнажать ту бездну кризиса, в которой оказалась сфера образования и воспитания,— существо дела от этого не изменится. Но ясно, что «старое» педагогическое мышление, которое завело в этот тупик, является сугубо рассудочным мышлением. И дело не в тех словесных заверениях, которыми переполнены учебники и научные труды по педагогике, а в том реальном процессе, который осуществляется, точнее — в адекватном образе такого процесса.

Технократизм, авторитаризм, бюрократизм и формализм — характеристики рассудочного мышления в его, так сказать, со-

циальном применении. Но они же — имманентны «старому» педагогическому мышлению. Разумеется, это мышление существовало не само по себе. Оно было своего рода апогеем административно-бюрократической системы, которая сковала и парализовала все сферы жизнедеятельности нашего общества и утвердила такой тип ментальное™, который в терминах классической философии описывается как рассудочный.

Само по себе рассудочное мышление предельно технократично. Рассчитывая на получение максимальной выгоды в данный момент, оно в то же время утрачивает сам смысл движения (или же — когда все движение является экспликацией одного-единственного смысла и посему обесмысливается как таковое): конечные цели подменяются и замещаются частичными, промежуточными. Технократизм — это абсолютизация средств жизнедеятельности и деятельности производства или добывания этих средств за счет самой жизнедеятельности. Технократизм — как апогей «средства», посредственности. Он является идеологией и апологией (что одно и то же) **вещного закрепощения человека**. С точки зрения технократической идеологии, школа, образование, обучение — лишь подготовка к жизни, но не сама жизнь. Школа призвана вырабатывать, формировать людей, полезных для «общества», а точнее — для **государства**, поскольку тоталитарное государство всегда отождествляет себя с обществом, делая это небескорыстно. Огосударствление школы внутри тоталитарной системы превратило ее в почти режимное учреждение, своего рода «педагогический ГУЛАГ».

В пределах технократически обезображенного мышления человек выступает лишь в качестве **средства** для чего-то иного, а это, как известно, корень безнравственности как таковой, зато — собственно «норов» самой системы. Если такие умонастроения проникают в ткань педагогического процесса (а они не просто «проникают», они в этом процессе «живут и побеждают»), если ребенок, ученик, студент — всего-навсего **объекты** приложения многообразных **усилий** (как педагогического, так и явно непедагогического свойства), — то несмотря ни на (какие благие порывы и прекраснородушные намерения (но — под их прикрытием) педагогический процесс как был, так и будет сферой **расширенного производства** безнравственности; бездушия, бездуховности. Школа становится одной из-форм **варваризации общества**. ■ ■

В русле традиционной педагогической системы безраздельно господствует новоевропейская просвещенчески-рационалистическая парадигма: **ничто не субъектно**, кроме человеческого «Я». Отсюда рукой подать до легкой поправочки: **никто** не субъектен, кроме меня, моего собственного «Я». Иными словами, наша педагогика живет и дышит логикой «субъект-объектной» оппози-

ции, — если, конечно, это можно назвать «жизнью» или «дыханием», — один оплошной «выдох» (от субъекта — к объекту). «Испускание духа» — как способ жизнедеятельности. А теперь — вселенский переполох: как же вдохнуть душу и дух в нашу «воспитательную работу», как же обрести, духовность (набрести на духовность). Увы, — дух неуместен в анатомическом театре, разве что пришить к покойнику ярлычок «духовность» с конкретными «методическими указаниями» по употреблению оной.

Попробуем разобраться в смысле ключевого педагогического понятия — **«воспитание»**. Беру на себя смелость утверждать, что официальная педагогика (как теоретическая, так и прагматическо-практическая) **не знает, что это такое**. Как сказал бы Гегель, — она без понятия о понятии «воспитание».

Почти в каждом учебном пособии по педагогике можно встретить такое «определение» воспитания: воспитание — это система целенаправленных воздействий на человека с целью выработки у него определенных социально полезных качеств. То есть, воспитание есть напор на живого человека, чтобы инкрустировать его в социум, предварительно обстругав, дабы легче, без скрипа, без мыла входил в социальные структуры, как патрон — в патронник. Так бы прямо и говорили: для нас «воспитание» есть возгонка человеческих свойств и признаков до состояния «винтика» в системе, или, — более «гуманно» — до статуса «фактора» социального развития. Вернее, не возгонка, — это для них, апологетов системы, «возгонка», возвышение человека до Государства, — а самая что ни есть редукция человека до служебного функционирования.

Но так прямо, конечно же, писать и говорить не могли: система свои тайны бережет. Посему и камуфлировался такой тоталитаристский подход словесами о «коммунистическом воспитании», «воспитании всесторонне развитой личности», «нового человека» и пр. Если имелась в виду система казарменного, милитаризованного коммунизма, — спору нет, тогда все логично. Но к коммунизму в его аутентичном понимании, к коммунизму как «реальному гуманизму» (Маркс) все это никакого отношения не имеет. Зато подобная тоталитаристская идеология и соответствующая ей практика настолько дискредитировали идею коммунизма, что теперь в порядочном обществе это слово без ругательных эпитетов и произносить как-то неудобно... Когда я обнаружил, что на место свежепредставившейся учебной дисциплины «теория коммунистического воспитания» воцарилась «теория национального воспита-

ния» (и все это читается теми же самыми людьми, спецами «по коммунистическому воспитанию»,— до чего же пластична человеческая природа, как гибок «мыслящий тростник» — как грибок, плесень, как...), я почти не удивился; это было ожидаемо. Спросил студентов своих, а как же в русле «нового» предмета понимается воспитание,— оказалось: буквально так же, как и в былые времена — система целенаправленного воздействия на человека с целью выработки... (далее — по тексту и в зависимости от спроса и предложения). И я понял: все будет по-прежнему («по-Брежневу»). Вот уже и политзанятия в институте возродились,— ну, соскучились мы по ним. Сперва под названием скромным — «информационный час», а затем, сходу, срывая маски,— как «воспитательный час». В свое время в школе мы, не долго думая, подобные «часы» именовали «**сексуальными**», и это была не метафора, а точное именование существа процесса. Возобновится привычное **коматозное** состояние, и неумирающий «Слава» (вчера у него была фамилия «КПСС», ныне — «УкраТш», а вообще-то у него много кликух — для конспирации) может быть спокоен, безработица ему не грозит... Хотя, как мне помнится, в былые (недоброй памяти) времена партсобраний не начинались обязательным партийным приветствием «Слава КПСС».

Итак, если воспитание есть **воздействие на человека**, пусть даже с самой благородной, возвышенной, искренне гуманной целью,— человек будет (выступать у нас в виде и в роли ОБЪЕКТА. Компромиссная формула: «человек не только объект, но и в чьей-то субъект воспитания» — не спасает, как и любые паллиативы. Она изобретена хитрющим рассудком, чтобы и «невинность сохранить и капитал приобрести». Если я на что-то воздействую, то это что-то 'неминуемо низводится в ранг **объекта**, и тогда царствует «логика твердых тел». Гуманизм как таковой несовместим с представлением человека в качестве объекта чего бы то ни было; хотя именно дух возрожденческого и просвещенческого «гуманизма» непосредственно причастен к выработке проекта субъект-объектного рассеяния сущего, к взвинчиванию субъектности «Я» до немислимых пределов за счет похищения субъектности всего иного. Новоевропейский человек сам оказался заложником подобного онтологического разбоя.

Когда я говорю своим студентам, что при слове «воспитание», если воспользоваться словами одного прескверного исторического персонажа, рука тянется к кобуре с пистолетом, а при словосочетании «воспитательная работа» (прелесть-то какая!) хочется сочетать такие слова и в такие конструкции, что при дамах не эксплицируются,— они, мои студенты, сперва недоумевают. На мой вопрос «кто выступает объектом воспитания»,— они бодро отвечают: «известно, кто: ученики». А на следующий вопрос насчет

того, хотели ли бы они сами выступить объектом воспитания (вообще — объектом какого угодно воздействия-посвящения), следует дружное «не-а». Так в чем же дело? Сами не хотите, а других подставляете.— Но ведь нельзя человека не воспитывать, ну как же это... Если детей не воспитывать, то какими же они вырастут?

Воспитательские предрассудки («забобоны») у нас настолько устойчивы, что вытравить их практически невозможно. А, если можно так сказать, «теоретическая» педагогика возводит их в ранг научно удостоверенных и рекомендуемых методически (методично-методически) принципов, схем, правил,— рационализируя, орассудочивая предрассудочное.

Марксово выражение «воспитатель сам должен быть воспитан» в свое время получило широкое распространение — при весьма превратном (и даже — отвратном) понимании Марксовой мысли,— что обычно наблюдается при обязательном распространении вширь каких-либо философских идей,— обширный «здравый смысл» их буквально выворачивает наизнанку и напяливает на себя. Как это привычно у нас, «воспитание воспитателя» ужалось до линейной прямоты и незамысловатости марковского лозунга: «Воспитать воспитателя!»¹ И редко кто замечает скрытую иронию великого диалектика, заключенную в этих словах.

К. Маркс замечает, что позиция просветителей, утверждавших, что человек есть продукт воспитания и обстоятельств,— уязвима, при этом в тени остается тот факт, "что обстоятельства меняются самими людьми, а воспитатель сам должен быть воспитан. Если это упустить, не заметить, проигнорировать, то придется вслед за просветителями делить общество на две части, одна из которых возвышается с гордым видом над другой и проводит «воспитательную работу». Но где же набрать столько «воспитателей», которые каким-то образом должны быть воспитаны, и кем воспитаны, спрашивается? Кто же нам воспитает самих воспитателей — сам Бог или какая-нибудь сверхумная общественная организация, институция, партия? — Кстати, компартия, как известно, и присвоила себе все воспитательные функции,— как же «уму, чести и совести» не быть и «сеятелем».

Что же, Маркс утверждает необходимость «воспитания воспитателей?» Ни в коей мере.— Маркс делает следующий вывод: совпадение изменения обстоятельств и изменения деятельности, или **самоизменения**, может быть рационально понято как революционная практика, как чувственно-практическая критическая дея-

¹ Эта инъектива совершенно не относится к глубокой, умной и остроумной книге проф. В. А. Босенко под таким же названием (См.: *Босенко В. А.* Воспитать воспитателя: над чем не работают и о чем не спорят философы.— К., 1990).

тельность. Люди сами себя меняют и развивают,— а никакие «воспитатели», возвышающиеся над другими людьми. Но человек способен к самоизменению лишь в процессе изменения обстоятельств своей жизнедеятельности. Чувственно-практическая деятельность, «революционная» (в терминах Маркса), т. е. трансформирующая филистерское равнодушие и своекорыстие, распутывающая узлы противоречий человеческого бытия вместо их консервации и воспроизводства; критическая деятельность, т. е. снимающая неадекватные, устаревшие формы бытия, противоречащие разуму (но не рассудку); само-критичная практика, т. е. подвергающая суду разума не только все вокруг, но и самое себя и поэтому готовая изменить себя, отказаться от себя прежней, чтобы свою беспокойную творящую сущность не разрушать, но созидать,— вот, по Марксу, тот действительный процесс, где изменяются, развиваются, воспитываются люди.

Можно, конечно, сделать упор на слове «революционная» и свести дело к революционным социальным потрясениям, да еще и в сугубо волюнтаристской манере,— и тогда рукой подать до «перековки» инакомыслящих (а точнее — просто мыслящих) в концлагерях.

Интересно же в мысли Маркса — другое: сам процесс совпадения двух **изменений**: изменения обстоятельств и изменения деятельности (самоизменение). Ведь это совпадение характерно не только для социальных преобразований и не столько для них; в более чистом виде его можно обнаружить в собственно творческой деятельности, а также — в процессе... воспитания! Нет, не того казенного и отвратного, что имеет место в специально отведенных для «воспитательной работы» учреждениях. Имеется в виду то 'воспитание, которое осуществляется без «воспитания» — развитие ребенка до 3—5 лет.

Для ребенка, растающего в человеческий мир как в свое основание, «обстоятельства» меняются достаточно быстро и решительно: мы вводим его в мир новых и новых форм (форм вещей, форм отношений, форм общения). Так что же, значит, мы его воспитываем, ведь именно мы вводим и меняем «обстоятельства»? Вроде бы так — и не совсем так, а если всмотреться — то совсем не так. Ничего нельзя вложить в младенца, никакой информации, никакого навыка,— ровным счетом — ничего, минуя его **собственную активность**. А его активность круто замешена на непосредственном интересе: что не интересно для ребенка, он не воспринимает. Это потом он научается в нашем подломе взрослом мире «внутренне эмигрировать»: делать якобы полезное и нужное «для нас», но тупое и скучное «для себя» чисто рассудочно, внешне.

Но вернемся к младенцу. Он осваивает нечто лишь в меру своего интереса и своей непосредственной активности, поэтому и

к «обстоятельствам» относится избирательно. Они его не «лепят», но и мы не «лепим» его, и слава Богу. Это он, ребенок, **лепечет**, и его лепет, как говорит В. В. Библихин, ощущается нами как «залог того, что ребенок несет с собой мир не только в смысле вселенной, но и в смысле потенциального признания действительности, «мира» с миром»¹. Нам кажется, что мы управляем ребенком, на самом же деле это он управляет нами, и весьма успешно (сей факт был подмечен Э. В. Ильенковым); и лишь в меру этого ребенок развивается. Собственно, «точки роста» в развитии младенца — это как раз совпадение изменения обстоятельств и деятельности,— не совпадение просто обстоятельств и деятельности, а именно изменения того и другого. В эмпирической педагогике мы не видим этих «точек роста», проходя мимо них, нам застят взор «Окна РОСТА», усвоенные нами педагогические прописи и глубокомысленные «рекомендации». А лепечущий младенец и сам есть «сплошное окно» (образ В. В. Лимонченко) в мир, чисто хайдеггеровская «несокрытость бытия», сквозь которое кто-то мудрый молча глядит на нас, ожидая нашего встречного взгляда. Мы смотрим, но — не видим. Атрофирован у нас орган такого видения, соответственно — и едания.

Итак, когда совпали обстоятельства и деятельность, акт освоения закончен. Трансформация обстоятельств обнаруживает неадекватность прежней деятельности и, соответственно, необходимость ее изменения. Как раз именно в моменте разрешения противоречия и происходит собственно **воспитание**: развиваются деятельные способности по тем мерам и формам, что заложены в формах человеческого общения и в вещах, сделанных человеком и для человека.

Не просто деятельность, а **изменение** деятельности, совпадающее с изменением обстоятельств,— вот это и есть само-изменение, само-развитие, произрастание души в пространстве культуры и из культуры. Все, что младенец действительно осваивает на интересе, сразу же становится им самим. Для него многообразные вещи, которые для нас, взрослых, всего лишь фрагмент цивилизованного быта, выступают как культура,— как то, что **образует** (и образумливает — т. е. питает разумом, оформляет как разум) его как самость. Научаясь пользоваться ложкой и вилкой соответственно их назначению (при нашей помощи),— назначению, закреплённому в традиции,— ребенок не просто научается есть «воспитанно», т. е. при помощи ложки и вилки (это — **цивилизованность**, но как раз именно в такой «воспитанности» мы и видим свою воспитательскую задачу!), но при этом осваивает целесообразность

¹ Библихин В. В. Общение до языка (детский лепет) // Диалектика общения: гносеологические и мировоззренческие проблемы.— М., 1987.— С. 124.

(со-образность) как таковую,— а это уже **культура**, ибо — образует. Не говоря уже про игрушки — это культура в чистом виде. И самое главное: ребенок осваивает наши отношения к нему, и в первую очередь — бескорыстие, радость, любовь. Младенец буквально купается в океане любви к нему. Посему и сам он любит весь мир и открыт ему,— не потому, что мы ему это **внушили**, вложили -в него, научили этому, воспитали в «таком духе». Младенец сам, своей активностью, своей бескорыстной заинтересованностью присваивает формы общения, будучи чуть ли не активнейшим их участником. Любые попытки внушить что-то младенцу, заставить его, принудить,— вызывают остро негативную реакцию и активное сопротивление: его прорастающая душа сразу же, буквально — автоматически^ априорно — отвергает посягательство на свою суверенность. Но ежели мы упорствуем в своем «воспитательском» порыве, мы зароняем в душу ребенка семена зла, которые обязательно прорастут и выбросят пышные цветы при соответствующем «освещении» и не менее соответствующих социальных «удобрениях». Что-что, а удобрить почву для зла, унавожить ее продуктами своего распада вещный социум способен; он даже специальные синтетические вещества изобретет для повышения урожайности «злачных» (от зла исходящих) якобы «культур», превращая и душу, и культуру в сплошные «злачные места».

Вернемся к младенцу нашему, так сказать, трансцендентальному. Как же с «обстоятельствами», кто их изменяет? — Да мы же сами, но вместе с ребенком. Он сам-то, своей возрастающей самостью и есть каждый раз новое «обстоятельство» нашей жизни. Родители не замечают, как меняются они сами с появлением и развитием детей. Маркс это понимал и не раз говорил, что дети воспитывают своих родителей.

Итак, секрет воспитания — в совпадении изменения обстоятельств и изменения деятельности. Опыт «педагогике сотрудничества» (В. Ф. Шаталов, Ш. А. Амонашвили, С. Н. Лысенкова, М. П. Щетинин, Е. Н. Ильин, С. Л. Соловейчик и др.) свидетельствует именно об этом. Ведь с младенцами мы именно **сотрудничаем**, хотя нам кажется, что наоборот — мы воспитываем, учим, обслуживаем. Наш словесный самоотчет о существе дела разительно не совпадает с тем, что мы реально проделываем. Что ж, человеку свойственно заблуждаться. Бытие всегда **иное**, чем человеческий сказ о нем, тем более — когда сказывание исходит не от бытия, а от рефлектирующего субъекта, который наивно верит в научно-педагогические **сказки-байки** о «природе воспитательного процесса», «средствах и методах» его. Не будь у нас чувственно-практически этого имманентного со-трудничества (оно же — со-творчество) с младенцами, заложенного в традиции рода,— сам

человеческий род давно бы прервался. Если бы родители своих детенышей вскармливали-воспитывали в строгом соответствии с последними данными науки педагогики,— Земля давно бы опустела. Слава Богу, скучные педагогические книжки почти никто не читает (их место — на гвоздике в известном учреждении общего пользования), ибо их содержание — методика «общего пользования» человеком,— все будет адекватно, за что купил, за то и продал).

Душа, сознание (субъективный дух) — возникают в эфире общения и при-общения, участия и со-участия, а не в казарменном пространстве опеки и крика, воздействия и принуждения, наказания и поощрения. Душа как индивидуализированный дух про-израстает в бесполезном отношении, в бескорыстной непосредственности и самоцельности каждого участника общения. Нам может казаться, что младенец к нам, взрослым, обслуживающим его, относится чисто потребительски, корыстно, как к собственному орудью, органу собственной жизнедеятельности. Но это — неправда. Мы для него — и условие его жизнедеятельности, и его **мир**, мир, в котором он живет. Мы не **объекты** его активности,—ребенок еще не приобрел драгоценных качеств фаустовской природы, чтобы членить живое на «субъект-объект». Для младенца мы, взрослые,— его собственное **тело**, его «цело», цельность (см. филологические изыски П. А. Флоренского). Мы питаем его собой, своим ежеминутным участием,— но тот, кто видит здесь лишь «игру в одни ворота» и не понимает, **что** в эти же «ежеминутные минуты» дает, дарит нам младенец,— как он «питает» нас незримо и неизреченно, но — онтологически плотно и энергично,— тот ничего вообще не поймет. Объяснить другому, если отсутствует соответствующий опыт, невозможно. Попробуйте рассказать о любви человеку, который никогда это чувство не испытывал...

Повторяю: душа как собственно душа, как «дух-я»,— произрастает в ситуации бескорыстного общения и утверждает самоцельность каждого участника этого общения. В случае с младенцем — это не благое пожелание, идущее от «гуманной души»,— а констатация эмпирического **факта**. Правда, природа этого «факта» не эмпирична, а трансцендентальна, возможно — и трансцендентна, ибо понять сие до конца невозможно, но причаститься «умудренным неведением» — желательно.

«Педагогика сотрудничества» тем и значима, что вот это имманентное, глубоко родственное, при-родное человеческой душе сотрудничество она переносит, развертывает во все сферы педагогического общения. В этом — секрет успеха педагогов-новаторов: в изменении традиционного характера общения учителей и учеников, в вовлечении учащихся в общее дело, захватывающее каждого. Когда же пытаются просто перенять их особенную эк-

зотичную «методику», сохраняя прежнее основание всего процесса,— ничего не получается.

Таким образом, в контексте нового педагогического мышления воспитание понимается **не как воздействие человека на человека**. Но как же «без воздействий»,— человек же не может жить и не воздействовать на что-нибудь, особенно — если это «наш» человек.— Верно. Поле для возделывания-воздействия — необозримо: обстоятельства, условия, формы, вещи — все что угодно, но — только не живая личность ребенка. Объектом воздействия, педагогически-хирургического вмешательства необходимо являются вещно-предметные условия образования и воспитания, в том числе — и сами **формы общения**. Мир субъектов — **запретная зона** для воздействия, для «воспитательной работы». Лучше уж заниматься «воспитанием растений», как Т. Д. Лысенко. Нашей же педагогике стоило бы серьезно лечиться от «об-лысения»,— Личность как некий деятельный центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия (М. Шелер), требует иного характера взаимоотношения: соучастия, со-переживания, со-чувствия,— т. е. чисто экзистенциального ряда категорий, но отнюдь — не вещно-рационалистического.

В повседневной жизни, по-видимому, невозможно полностью избежать воздействия на другого: на нас «воздействуют», и мы прямо или косвенно задеваем (произвольно или непроизвольно) других. Сие — неизбежно, такова жизнь. Но что в наших слабых силах, то это — считать подобное «воздействие» безусловным злом и ни при каких обстоятельствах не возводить его в ранг добродетели (даже если «воздействовать» на другого при определенных обстоятельствах — необходимо), а тем более — не называть это «воспитанием». Хотя именно так и понимается воспитание, как спецами от педагогики, так и простым «здравым смыслом».

Мы настолько привыкли соединять слова «воспитание» и «дух» по принципу — «воспитание в духе чего-то», что от привычных и набивших оскомину воспитания «в духе марксизма-ленинизма», «в духе преданности родной партии», легко, изящно, не мудрствуя лукаво, перешли к воспитанию «в духе национальной идеи», «в духе демократии» и проч. Сменив идеологические вывески, навивно полагать (а вот черта у нашей ментальности такая — **наивность**, но не та, безгрешно-детская и великая, а умудренно-лукавая), будто тем самым избавились от духа тоталитаризма. Это — особый «дух», его лозунгами, митинговыми криками и повизгиваниями, разрушенными монументами и порушенным укладом жизни т— не запугать,— **он живет и питается именно этим**. Все остается по-старому, только под иным! И знаменами: живой человек должен быть принесен в жертву чему-то, стоящему над ним. Его снова заставляют молиться на идеологические абстракции,

которые, как явствует многострадальный исторический опыт, очень скоро оборачиваются весьма жесткими и вполне телесными структурами, враждебными человеку.

У нас все воспитывают друг друга — дома, на работе," в очереди, в трамвае. Где ни ступит нота советского человека, там начинается «воспитательная работа». Пусть себя не утешают нынешние «пост-советские»: они такие же, они еще более «совки», ибо радостно подбирают чужой мусор.

Правит бал «дух воспитания», **дух воспитательства**,— воистину злой дух. Он закрепляет и **освящает** право одних на руководство волей других. Он основан на посягательстве на личность другого. Кто-то за меня самого решает, каким мне быть, зачем мне быть и как мне быть, заранее расписывая и детерминируя пути и средства достижения мною некоего искомого «социально-полезного», партийно-полезного, или же — «национально-полезного» состояния;

Дух воспитательства, своего рода неприличный «воспитательский зуд», укоренен в нашем типе социальности и является одним из **краеугольных камней** в основании административно-бюрократической системы, для которой живые индивиды — лишь пластичный материал для всяческих «полезных» воздействий. В очередной раз разрушая (просто — заваливая себе на голову) до «основанья», мы сей «камень» оставили на месте, и даже — освятили его. Заранее можно предугадать, какая постройка будет возведена.

Унять «воспитательский зуд» — трудно, но необходимо, равно как и "радикально переосмыслить существо воспитания как такового.

И тогда мы сразу же наталкиваемся на противоречие. Человека **нельзя не воспитывать**, поскольку индивид не несет в себе изначально, от природы, свои собственные человеческие качества, а присваивает их прижизненно в процессе онтогенетического развития. И в то же время, не покидая позиции признания безоговорочной субъектности человека как «Другого», приходится признать, что человека **нельзя воспитывать**, поскольку это связано с посяганием на другого, с низведением субъектного бытия до уровня вещного.

Душа нуждается в воспитании, ибо ее способ «питания» внеположен физиологическим процессам, протекающим внутри тела особи. И в то же время душа органически «не переваривает», не терпит воспитания,— «ет ничего более чуждого и враждебного душе человеческой, чем «воспитательная работа».

Все дело, по-видимому, в том, что просто-напросто нельзя ставить перед собой воспитательные цели и задачи. Если кто-либо

признает, что имеет право на воспитание другого, то тем самым он имплицитно утверждает, что он **воспитаннее** другого. Однако может ли по-настоящему воспитанный человек считать себя воспитаннее других? Может ли по-настоящему культурный человек считать себя культурнее других? Может ли действительно умный человек полагать себя умнее прочих? Известно ведь, кто считает себя умнее <всех. Очевидно, эти вопросы — из разряда риторических.

Дух воспитательства — это дух навязывания, воздействия, самомнения, своемерия, формирования-формовки, дух идеологического и педагогического фарисейства. Дух воспитания — **педагогический** блуд.

Итак, человека нельзя воспитывать — и нельзя не воспитывать. Как же приблизиться к разрешению этого противоречия? Выход, скорее всего, в следующем: аутентичное воспитание (т. е. адекватное своему «понятию», своей всеобщей природе) не есть особая, обособленная и специализированная форма деятельности, не есть отдельный процесс со своими целями, задачами и предзаданной структурой. В таком случае воспитание по своей незамутненной, неискаженной, разумной природе есть **трансцендентальное измерение** (лучше — интонация) реального жизненного процесса, т. е. то в толще человеческого бытия, что непосредственно связано с произрастанием человеческого в человеке, с образованием душевно-духовной самости.

Реальный жизненный процесс ведь не сводится без остатка к миру вещно-эмпирической каузальной необходимости. Он таит в себе бесконечное духовное (собственно культурное) основание. Онтологически воспитание пребывает как раз в этой сфере трансцендентального бытия, которая не просто «сфера», «сектор», «участок», а **средоточие бытия**. Воспитание осуществляется по ту сторону эмпирической ветцной наличности, собственно — **в духе как таковом**. Конституирование же «трансцендентального» в особую сферу эмпирической жизнедеятельности, придание «воспитательному» процессу статуса наличного бытия как раз и означает торжество зла, «духа воспитательства». Воспитывающий субъект узурпирует права духа как такового, выступает от имени («и по поручению») самой субстанции, и готов во имя тех или иных целей и идеалов вторгаться в жизнь и души живых людей и лепить их по своему **убогому** образу и подобию. «Дух воспитательства» — непомерная гордыня субъекта-воспитателя, присваивающего себе функции абсолютного творчества и тем низводящего «воспитуемого» до уровня тварюоты бытия, твари. Человеческое, как известно, в итоге ведет к самому крутому нигилизму. Одномерная узурпация субъектом высшего, самовознесение человеческого до сверхчеловеческого заканчивается «лагерной пылью».

Таким образом, человека нельзя воспитывать, по крайней мере — эмпирически. **Человек не может быть объектом воспитания**. Новое педагогическое мышление оттесняет на периферию субъект-объектное противостояние и утверждает верховенство **субъект-субъектных** отношений. Объектом же педагогического процесса, как уже отмечалось, могут выступать вещно-организационные факторы, условия, формы, но никак не живые личности.

Но кто же является **субъектом** педагогической деятельности? С точки зрения здравого рассудка здесь нет и быть не может никакой проблемы: кто он, «субъект», — известно. Вот есть проблема «с субъектом» этой деятельности: откуда его заполучить, как подготовить, сформировать, развить, дабы он соответствовал своему «высокому призванию» и смог выступить в своей ответственной роли. Заведомо ясно: субъектом педагогического процесса, в том числе и творческого, выступает тот, кто учит, воспитывает, направляет неразумных чад на путь истинный. — Однако очевидности здравого смысла в сложных вопросах, как известно, не лучшее средство для осмысления последних.

Заранее оговорим: имеется в виду педагогика, искренне желающая обеспечить развитие человека или, по крайней мере, стремящаяся не калечить юные души, — педагогика, осознавшая антигуманность и бесперспективность привычной субъект-объектной модели. Так кто же в условиях **субъект-субъектных** отношений осуществляет педагогический процесс, кто является субъектом педагогического творчества? — Ну, разумеется, тот, кто учит, воспитывает, изобретает новые формы педагогического общения. Но уже к ученикам он относится не как к «объектам», а как к **полноправным субъектам**. — Но ведь это же **фраза!** Ничего, собственно, не происходит: бывшего «объекта» приложения педагогических усилий успешно (и поспешно) переименовали в «субъект» (наибольших успехов, как показывает советский и постсоветский опыт, мы достигли как раз в области переименований), а процесс идет по старой, привычной колее.

В контексте развертывания **субъект-субъектных педагогических отношений** нет и быть не может **монопольного** субъекта деятельности и творчества. Иными словами, каждый участник педагогического общения так или иначе причастен творчеству. Итак, субъект педагогического творчества, грубо говоря, «многоместен». Но если все участники на равных являются субъектами творчества, то как же избежать неминуемого хаоса? Признание учащихя полноправными субъектами — еще не все. — Но предполо-

жим следующее: общаются в педагогическом процессе участники-субъекты, а объектом их деятельности (познавательной, этической, эстетической и проч.) выступает **материал**, предмет, по поводу которого они общаются, куда направляют свою активность. Субъект есть то, откуда исходит активность, объект — то, на что она направлена. То есть, внутри субъект-субъектных связей учителя и учеников отношение «субъект-объект» сохраняется как подчиненное. Все вместе сгрудилось вокруг предмета изучения, направляя не друг на друга уже, а на него как на **объект**, свои усилия, влияния, воздействия.

Получается как будто логично. Но всмотримся глубже.— Можно, конечно, представить дирижера симфонического оркестра неким «субъектом», а музыкантов — «объектом» его руководящего (в точном смысле слова) воздействия. Но это так же убийственно поверхностно, а посему и глупо, как рассматривать публику, сидящую в зале, «объектом» эстетического воздействия со стороны музыкального коллектива. В качестве «объектов» мы функционируем в метро, в очередях, зачастую — на работе и нередко — в семье. Но вот в зрительном зале филармонии, когда мы окунаемся всем своим существом в беспокойное становление, бытие-ничто музыкального бытия, когда музыка уже захватила, поглотила нас, вызвав из небытия, разве не ощущаем мы своей вновь возрожденной **субъектности** как таковой? Музыка дарует нам нашу собственную субъектность — вместе с бесконечной субъектностью самого бытия, открывая его «просвет». Так кто (или — что) же является подлинным **субъектом** этого музыкального священнодействия? — Всех участников симфонического концерта удерживает, со-держит в качестве живого, многообразно расчлененного внутри себя конкретного целого не пространство зала филармонии и не творческая воля дирижера,— а исполняемая, переживаемая **музыка**. Она-то и есть субстанция-субъект всего происходящего.

Аналогия, скажут, не аргумент. Но тут не аналогия и не аллегория,— **символ**. Подлинным субъектом (подлежащим) истинного педагогического процесса является само содержание общения, сама атмосфера общительности, сотрудничества, контекст живых субъект-субъектных отношений, исполненных смысла, укорененных в культуре и значимых лично. Такой контекст — не просто «фон», не просто «среда», а живая ткань, способная к саморазвитию, втягивающая в себя предметный **материал** уже не в качестве объекта изучения, насыщения, потребления, а как **культурное** содержание.

Предвижу возражение: вот опять, на гегелевский манер, лишают живых людей субъектности, отрывают от них их же сущностные силы и ставят над индивидами... Во-первых, нет особой

беда в признании самоценности некой реальности, превышающей индивида. А во-вторых, разве утверждение музыки подлинным субъектом концерта хоть в какой-то мере посягает на субъектность и слушателей, и исполнителей, и дирижера, и композитора? — Не только не посягает, но именно актуализирует, выявляет, возвращает и оберегает субъектность каждого.

Лишь весьма **неискушенные** смогут точно утверждать, кто «субъект», а кто «объект» в эротических отношениях мужчины и женщины. Посвященные ведают, что здесь чисто субъект-субъектное отношение. А если взять глубже,— то ведь подлинным **субъектом** эротической связи мужчины и женщины является **Эрос** как сын Пороса и Пеннии, богатства и бедности, Эрос — как мост между небом, землей и адом, сила, единая богов и людей, энергичный синтез ноуменального и феноменального, причудливое переплетение дионисийского и аполлоновского начал. Именно Эрос и **образует**, возводит к образу субъектность мужчины как мужчины и субъектность женщины как женщины. Эрос как субъект — сплошная мистерия или магия, космологичная по своей извечно непостижимой сути. Если же Эрос — не символ и не миф,— остается просто половой акт по привычному субъект-субъектному сценарию. Можно, конечно, и так, кому как нравится, ибо дело-то сугубо личное... Но тогда нам остается по рассудочному типу расщепить любовь на так называемую «платоническую» (бедный Платон! Ему в кошмарном сне присниться не могли наши «возвышенные» обывательские извращений, опощающие бессмертную идею) и «чувственную» (первая, значит, бесчувственна), так сказать, «физическую», и мы обречены на бесполовую беготню между худосочным спиритуализмом и вульгарнейшим «материализмом», не ведая об их кровном родстве.

Мы немного отвлеклись, но лишь для более энергичного вовлечения в существо проблемы, а не для того, чтобы привести очередной «наглядный пример», иллюстрирующий абстрактную схему.

Таким образом, субъект педагогической деятельности и «многостепен», и «междусубъектен». В том-то и заключена дьявольская сложность нормального педагогического процесса, что его подлинный **субъект** есть нечто незримое, одновременно лишенное как предметности, так и непосредственной «яйности». Сей субъект «своеобразно апофатичен, равно как и апофатичны определения музыкального бытия. В то же время субъект педагогической деятельности может иметь множество имен: «сотрудничество», «дух», «свобода», «культура». Люди развиваются лишь в ситуации искреннего сотрудничества. Атмосфера изначально данной свободы выступает непременным условием становления по-настоящему свободных людей. **Дух как таковой**, но — освобожденный,

«безопорный», является носителем всех определений «воспитания»; он — истинный «воспитатель», а не учитель, наставник, доцент с профессором.

Каждое из этих имен нашего «педагогического субъекта» схватывает что-то весьма существенное, но его глубинное существо так и остается **неназываемым**. Пусть так и будет,— неименованность весьма полезна в педагогике, изолгавшейся в конфуцианских потугах «исправления имен». Снять с образовательного процесса многовековую накипь собственно «педагогического»,— и тогда останется просто общение, просто жизнь, которая, по словам Н. А. Бердяева, и есть тот первичный, живой опыт, безмерный и бесконечный в-себе-и-для-себя,— до рационализированного распада на субъект и объект.

В привычной, традиционной, «по науке сделанной» педагогике, учащийся — всего лишь объект-«подкидыш». Наша многозначительная педагогическая суета вокруг него, наши воспитательские прыжки и ужимки — всего лишь игра в «подкидного», да еще краплеными картами из замусоленной колоды «сиротской» педагогики. Кто в итоге остается «в дураках» — известно. Вы полагаете, что «субъект воспитания»? — Заблуждаетесь...

Мы уже видели, что перелицовывание бывшего «объекта» в «субъект» ничего по существу не дает. Это — словесная мимикрия, или же — предоставление учащемуся некоей **свободы выбора**: в какой форме ему предпочтительней отдаться нашим воспитательским порывам, каким способом ему приятнее чувствовать себя объектом «воспитательной работы». Провозгласив «подкидыша» **субъектом**, мы уже готовы бодро рапортовать о коренном переломе «а» педагогическом фронте», и в частности, на левом фланге «гуманизации». Что-то, а ломать мы горазды. Наша славная ортопедическая педагогика, поднаторевшая на «вправлении мозгов», выдает под расписку казенные костыли, дабы свеженареченный «субъект» (бывш. «подкидыш», *innocenti*) отпрыгал назначенный ему срок в стенах учебно-воспитательных учреждений полурегимного типа.

Построение педагогического процесса как **субъект-субъектного** отношения, как мы видим, невозможно без признания **подлинным субъектом** (подлежащим) того **содержания**, по поводу которого, собственно, и осуществляется общение. Если оставить его в роли объекта изучения, подкинутого учебными программами, то рано или поздно объектная логика возьмет свое: ведь «материал» надо изучить, «пройти», освоить, да еще при этом удержать «воспитательные цели». — Актуализация междусубъектной субъектности принципиально меняет существо дела.

Тогда уже не я, педагог, «воспитываю», «научаю», «веду». Нас всех **ведет** (ибо — ведает поистине) то, что вовлечено в кон-

текст субъект-субъектных связей. Я с легкостью сбрасываю с себя всяческие ненужные и неуместные (для них не остается просто ни места, ни времени) «педагогические» функции и преда- • ставляю «предмету» питать нас своим духом. Но тогда он уже не просто «предмет», не «подкидыш» (и не выкидыш новоиспеченных программ и методик), но — к у л ь т у р а . Кто я, собственно, такой, чтобы «воспитывать» других? Ведь Гете, Шекспир, Толстой, Достоевский, Шевченко, Рильке, Хименес делают это во сто крат лучше, изящнее меня, ибо — они, гении, воистину образы (образа) культуры, они — Дух в имманентном непокое, всегда открытый для общения, всегда истинный, ибо — 'несокрытый. Я со своими «воспитательными» ролями и целями — пигмей. Единственное, что в моих, так сказать, «педагогических» силах,— так осуществлять **общение** с теми, кто пришел **учить-ся**, чтобы совместными усилиями с ними **«выпустить джинна из бутылки»**, совлечь с «материала» его материальность-полезность, и сделать его, «джинна духа», полноправным **субъектом**, ведущим весь процесс. Он-то как раз и имеет право ««вести», ибо — ведает несоизмеримо больше и глубже, чем я. Да, отречься от собственной субъектности во имя субъектности «предмета». Но разве в таком случае моя собственная субъектность как-то страдает? Конечно, ее сугубо «яйные» интонации приглушаются, педагогические власто-, често- и прочее «любие» уходят в сторону. Конечно, это даже не педагогическая техника, но—своего рода «искусство»: расколдовать «предмет» (не имеет значения, то ли это литература, то ли язык, то ли математика, физика, философия, география и проч., освободить его из-под мертвящего дыхания вещности-полезности; расколдовать — не в смысле «разволшебствления» Макса Вебера, а как раз наоборот: чтобы он раскрылся для моих со-трудников (сообщников в увлекательном деле общения в культуре) именно как чудо, как то, без чего невозможно далее жить, дышать, быть. И тогда — он есть под-лежащее в своей ноуменальной «яйности», а мы — его «сказуемые». Нет, не предикаты-при-знэки, пристегиваемые к собственной самости, но именно **сказуемые**. Это «он» (Шекспир, Гёте, Кант, Платан, Мандельштам, Тютчев, Стус, Бальмонт, Верлен...— даже самое маленькое стихотворение в первом классе, в букварике) нас «сказывает», и посему — мы ощущаем себя «его» сказанием. «Он» дарует нам жизнь, но в то же время и «его» нет без нас, без нашего лепета-глаголе-ния, «он» жив нами и в нас, через нас тут-теперь, в вот-бытии,— «он» п р и с у т с т в у е т , исполняя нас своею бесконечной сутью... Возразят: но ведь надо-то детей научить-воспитать, что хорошо, а что плохо. Верно, надо. Но плохо, если это буду делать я: вдруг я сам не так понимаю, как расположены эти «плохо» и «хорошо», и свое убогое понимание (не-до...) заложу в основание

«моральных ориентации» подрастающего поколения... (Господи, слова-то какие! Все — из лексикона педагогической «фени»). Кстати, что бы мы ни говорили своим детям-ученикам, какие бы моральные правила, прописи ни проповедовали бы,— они так просто, как кирпич в фундамент, в душу не закладываются,— и слава Богу! В этом — **спасение** и наших детей и надежда на то, что они окажутся мудрее любой нашей хитроумной «педагогике». Правда, идя по традиционному пути, мы действительно — если и не «закладываем» в душу зерна «добра» и проч., то — непременно «закладываем» самое их (кстати, и свою собственную, душу). Отдаем на заклатие «методике общего пользования», стремясь выполоскать душевную ткань до состояния собрания «общих мест», общих собраний Академии педагогических наук...

Итак, получается, что не человека кто-то «воспитывает» (воздействует, внушает, навязывает). Воспитывает сам объективный **дух-субъект** (а если дух не субъект, он и не есть дух, ибо дух есть сама себя конструирующая субъектность,— основание, вращающее в самое себя и, сквозь себя, свободное в инаковении), если объективный дух взять в качестве культурно-исторического опыта «трансцендентального субъекта». Еще более это касается духа абсолютного (Истина, Добро, Красота). Дух воспитывает, но лишь **в меру своего освобождения** совместными усилиями участников педагогического общения, лишь в меру становления духом субъективным. Тайна воспитания — в воспитании духа.

Однако «воспитание духа» ни в коем случае не должно становиться педагогической **задачей, целью**. В противном случае придется разрабатывать «комплекс мероприятий по воспитанию духа», «по привитию духа» (действительно,— противно...), и тогда нас ожидает привычный дух казармы. **Воспитание духа** (в двойном смысле: как воспитание духом-субъектом, и воспитание субъекта как духа) — не цель, не задача, а скорее — путь развития человека. Но путешествие сие лежит не в эмпирической вещиности, а пролагается в трансцендентальном и не может быть явлено и описано в категориях овещенного бытия и вещно-рассудочного познания. Попытки же насильственного приведения эмпирического к «трансцендентальному» (равно как и стремление выполнить трансцендентальное в эмпирических формах) посредством социально-специально организованного процесса, как свидетельствует опыт, приводят к обратному: к редукции высшего к низшему, к противоестественному насилию над духом и душой, к превращению абсолютного в функционально-служебное и посредственное, а тем самым, в конечном счете, к утверждению бездушия и бездуховности.

Что же делать? — Специально — ничего. Не озадачивать себя и не обременять других воспитательством, идейным или духовным

«водителем». Но многое — в наших силах. **Мы можем влиять на условия, но не имеем нравственного права влиять на человека.**

Обстоятельства и условия могут либо способствовать наиболее адекватному, свободному (т. е. по имманентной мере Истины, Добра и Красоты) произрастанию духа в индивидуальной душе, либо же — замутнить этот чистый источник, деформировать целостность процесса и, далеко не в последнюю очередь,— из-за нашей неискоренимой страсти к «воспитательной работе», из-за нашей непомерной гордыни, самоуверенного всезнайства, будто только мы знаем, каким путем следует «обрабатывать» человека, для чего и во имя чего.— Разумеется, наиболее адекватным условием для «воспитания духа» является особая духо>вная атмосфера искреннего товарищества, сотрудничества, исключаящая любое посягание на суверенность личности. Иными словами, для истинного воспитания необходимо... **отсутствие воспитания** как специально организованного и нашей любимой самостью инспирированного процесса, и — присутствие Духа в общении, что само собой трансцендирует вещьность, партикулярность, посредственность обыденности.

Воспитание «в духе чего бы то ни было» — всевластье идеологии и лицемерия. Все воспитание как таковое (в его гуманистическом устремлении) — всецело в духе как таковом; но тогда оно и не воспитание вовсе, а имманентная укорененность в бесконечном основании (эйдосом которого выступает безосновность), проступающая энергично во всех жизненных состояниях человека.

Выделение воспитания в особую сферу общественно-практической деятельности есть результат и способ закрепления отчуждения. Безусловно, закрывать школы и другие педагогические учреждения — не нужно. А вот что, на мой взгляд, необходимо, так это — осуществление педагогического процесса не как собственно «педагогического», а как **жизненного процесса**. Школьные, студенческие, а тем более — детские годы — не «подготовка к жизни», как это проповедует из века в век наш увечный раскудок,— а **сама жизнь**, и возможно, **лучшая** ее часть. Поэтому присутствие в ней всего спектра жизненных отношений, всех радостей и горестей жизни, всех очарований и разочарований, побед и падений — непременное условие преодоления самой школьности, школярства, нудительной «педагогичности». Главное — чтобы неслышимое и незримое звучание и проступание чистых тонов «трансцендентального» (чрез которое прорывается в наш опыт трансцендентное) не прерывалось и не замутнялось.

Дух воспитательства, дух подчинения человека внешним целям и вещно-социальным структурам имманентен рассудочному способу мышления. Здесь мы имеем дело со специфически рассудоч-

ным «духом»: это именно он требует ныне «непременной духовности», чтобы как-то скрасить свое убожество и занудство, и в то же время укрепиться за счет орассудочения иных измерений человеческого существования.

Мы уже касались вопроса о так называемых «направлениях» в воспитании. Рассудочное отношение к воспитанию разрывает его целостность. Практически «комплексный» подход понимают так, что идейно-политическое воспитание надо дополнить нравственным, нравственное — эстетическим, эстетическое — экологическим, каждое из них — трудовым, всех их, вместе взятых, религиозным и т. д. Реальное планирование «воспитательной работы» идет именно по этим рубрикам, рубцам, по которым педагоги и отчитываются перед различными инстанциями. Если подойти к этому вопросу непредвзято, то сразу же обнаруживается абсурдность как разделения воспитания на «направления», так и «комплексности подхода». Если допустимо специальное «моральное воспитание», то получается, что остальные направления лишены нравственного содержания и должны получить его извне, из особой институализированной сферы. Если возможно особенное «эстетическое» воспитание, то это означает, что все остальные рубрики утратили свое чувственное основание. Если подразумевается особенное «трудовое воспитание», значит, во всех других случаях воспитывают откровенных лодырей. Если же утверждается специальное «религиозное воспитание», то тем самым признается безбожность всей «воспитательной работы». — Кстати, на практике так оно у нас и получается.

Возможно, есть смысл говорить не о «нравственном воспитании», а о **нравственности воспитания**, не об «эстетическом воспитании», а об **эстетичности воспитания**, не о «трудовом воспитании», а о деятельностном характере всего воспитания, не о «религиозном воспитании», а о **религиозности** воспитания как такового ■ т. д. И в таком случае ситуация меняется **радикально**.

Понятно, что эта постановка вопроса ни в коей мере не отрицает правомерности и необходимости существования относительно самостоятельных направлений просветительской деятельности, — идейно-политического, этического, художественного, правового, экологического, экономического, религиозного, сексуального и любого прочего **просвещения**, знакомства с современным производством, освоение компьютерной грамоты и т. д. Однако следует помнить, что здесь мы имеем дело именно с **просвещением**, которое ни в коем случае не стоит путать с **воспитанием**. На практике 298

же мы повсеместно подставляем одно вместо другого (кстати, чисто рассудочная операция, на уровне рассудка мы часто и не замечаем подмены): культпоход в театр расписываем по ведомству «эстетического воспитания», беседу о правилах поведения называем «нравственным воспитанием», принудительное посещение казенных политзанятий, митингов, встреч с нардепами аккуратно заносим в графу «идейно-политического воспитания», заучивание молитв детьми в классе вслух под руководством духовного лица (или уполномоченного оным) теперь гордо именуем «религиозным воспитанием» (причем, элементарно нарушая принципы свободы совести, игнорируя возможную иную конфессиональную принадлежность учащихся).

Просвещение создает необходимые, важнейшие **предпосылки** воспитания, но не более того. Само же воспитание, как мы уже имели возможность убедиться, есть нечто **иное**: это не «влияние» человека на человека, но такое влияние на обстоятельства, условия и формы педагогического процесса, которое может обеспечить максимальный простор произрастанию и укреплению духовно-душевного мира личности. Поэтому, когда речь идет именно о **воспитании**, то все многообразные «направления» не имеют никакого — даже относительно — самостоятельного значения. Они не находятся в пресловутом «неразрывном единстве» (благодаря деятельности педагогического рассудка это единство всегда «разрывно»), они органически вплавлены в одно и «срабатывают» либо все сразу, либо не работают вообще. Как атрибуты воспитательного процесса, его существенные измерения, они не «дополняют» друг друга. Их распадение в пространстве и времени свидетельствует о рассудочной поврежденности педагогического мышления.

Если всерьез вести речь о гуманизации педагогики, то в ее контексте **всёвоспитание** строится как нравственный процесс, процесс осуществления субъект-субъектных отношений, внутри которого каждая личность не может получить статус простого объекта, средства, «винтика». Здесь субъекты существенно причастны друг другу и роду (опыту культуры). Оберегается, производится и утверждается суверенность Личностного бытия. Если **нравственная связь** учителя и учеников распадается, если их отношения становятся функционально-служебными, подчиненными внешней целесообразности, то прерывается и само воспитание (как питание духом). Рассудочно осуществляемый педагогический процесс аморален, и никакие курсы «по этике», душевительные беседы, призывы и увещания не помогут. Ведь на уровне рассудка достичь существенной причастности невозможно: ■ рассудочно отредактированное бытие лишено культурно-личностной выразительности, оно плоско и уныло.

Обычный педагогический процесс, идущий по логике «я субъект, ты объект», изначально — по ту сторону нравственности. Поэтому он (нуждается в торжественном выполнении в виде особых мероприятий «по нравственному воспитанию», которые, само собой, еще более аморальны. Отсюда — прокисший дух морализаторства и менторства («вы должны»; «вы призваны» и т. д.). Морализаторское менторство посягает на живую личность, а это ведет к катастрофической атрофии способности индивида к нравственному самоопределению. Правда, обычный, безнравственный, рассудочный «воспитательный процесс» тоже по-своему «воспитывает», он не может не влиять на развитие человека. У одних он вызывает стойкое чувство безразличия по отношению к посягательствам на свою и всяческую иную самость. Других же, наоборот, приучает относиться ко всему как к объекту-средству, предельно занижая порог различения добра и зла. Воинствующий аморализм является прямым результатом педагогического фарисейства, выступая печальным итогом «нравственного воспитания».

Когда мы озабочены «нравственным воспитанием», — моральные качества человека представляются в качестве **цели** педагогического процесса. Но каковы же средства ее достижения? — А они привычны: «влияние», действие-воздействие (которое — злодействие), принуждение, морализирование. Получается, что цель у нас — «моральная» (мораль как таковая), а средства — аморальны. Следственно, и результат можно предвидеть. Хочешь достичь цели, ищи соответствующие средства. Если же в наличии отсутствуют адекватные средства, нравственный человек отказывается от своей цели. Симон Львович Соловейчик точно формулирует основной нравственный императив педагогики (и, не только педагогики): достигай своей цели только и исключительно **за свой собственный счет**, а не за счет детей¹.

Вот почему — не «нравственное воспитание», но — **нравственность воспитания** (которая неминуемо ведет к сбрасыванию «воспитательности» как таковой). Путь к нравственности сам должен быть нравственным. Тем более, что, как мы уже выяснили, нельзя ставить перед собой и другими воспитательных целей, — это и противоестественно, и нескромно, и в итоге — безрезультатно. Воспитывает не маща цель и не наши действия по «доработке» человека до такой цели². **Воспитывает сам процесс движения и развертывания общения.** Побеспокоиться о действительно нравствен-

¹ См.: Соловейчик С. Л. Педагогика для всех. — М., 1983. — С. 92.

² При таком подходе, как говорит Хайдеггер, человек рассматривается как материал, к которому нехватка идеального человеческого образа, — всегдашний «меон» по отношению к «идее» (Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М., 1991. — С. 223).

ном насыщении общения и, в первую очередь, — о нравственности своих **собственных** действий, — вот предмет истинных забот педагога.

Итак, нравственное состояние учащегося не может быть педагогической целью. Целью мораль является лишь для морализирования. В действительности же, нравственность есть сверх-цель, вечное «мета-» всех целей собственно духовного порыва-стремления, а не утилитарного целеполагания.

Что же тогда может быть собственно целью педагогического процесса: ведь он же не может быть совершенно бесцельным? — Мне представляется, что действительной целью педагогического процесса может быть лишь одно: достижение **само-цельности** педагогического общения (что, в свою очередь, невозможно без преодоления «педагогичности» как таковой). А это — уже **эстетическая** сторона дела.

Выражение «эстетичность воспитания» может вызвать недоразумения, поскольку под «эстетическим» в педагогике сплошь и рядом понимают утонченность внешних форм, контроль за внешним видом учащихся, оформление учебных помещений, — в лучшем случае, как приобщение учеников к художественному творчеству. — В действительности же, эстетическое (по А. С. Канарскому) является чувственным отношением человека, мерой его безразличия, мерой непосредственности и самоцельности чувственных состояний. Таким образом, «речь идет о самоцельности, которую ни при каких обстоятельствах нельзя превратить в конечную цель получения удовольствия от одного проявления жизни без того, чтобы все остальные проявления такой жизни не оставались неосуществленными. Другими словами, речь идет о самоцельности такой деятельности человека, в которой выявляется самодвижение общественного идеала жизни, реализующегося совокупностью всех отношений (удовольствий) человека, цельностью их человеческого выражения. Только в движении такой самоцельности — как **меры** выражения удовольствия от всевозможных проявлений общественной жизни — положен искомый смысл непосредственности состояния человека»¹.

Эстетическое отношение выступает не от имени той или иной потребности человека, того или иного частного интереса, а от имени всего человеческого существа, выявляя предельный, неисчерпаемый интерес к жизни. Поэтому предметом эстетического отношения выступает не какое-то «эстетическое свойство» предметов, не какая-то «эстетическая сторона» жизни, — но сама человеческая жизнь в цельности всех ее переживаемых моментов, —

¹ Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса: Диалектика эстетического как теория чувственного познания, — К., 1979. — С. 152—153.

жизнь в ее смысловой обращенности и завершенности в чувственных состояниях человека.

В свете этого, возможно, было бы логичным сформулировать цель «эстетического воспитания» как формирование у человека действительно человеческой восприимчивости к миру, восприимчивости к истинно человеческим формам бытия и общения. Однако мы уже знаем: **нельзя ставить педагогические цели.** Но, допустим, что в данном случае цель является настоящей и несомненной. Каковы же пути ее достижения? Как же это все «сформировать» у человека и кто, собственно, будет заниматься таким «формированием»?

Ясно, что едино действенным путем подобного «формирования» может быть сам **эстетический процесс**, — т. е. педагогическое общение, которое осуществляется как эстетический процесс. А посему — не «эстетическое воспитание» (со своими специфическими целями и задачами, кабинетами «по эстетическому воспитанию»), а **эстетичность** самого воспитания. В этом смысле, если имеется в виду небездушная педагогика, **все воспитание** должно строиться как эстетический процесс, как такая **чувственная** деятельность, которой присуща подлинная **непосредственность**: она не может быть средством реализации интереса, лежащего по ту сторону деятельностного общения. Такая деятельность, такое общение — в высшей мере безразличны для их участников. Они находят свое завершение в живом само-чувствии человека. Разрыв «поля» непосредственности, понижение «тонуса жизни» — вновь-таки разрушает воспитание как воспитание. И тогда серость, казенщина, скука и принуждение заполняют пространство оскудевшего общения. Кстати, именно здесь и могут аккумулироваться антиобщественные заряды той энергии, которая не находит культурно-творческого «выхода».

В бездушной, чувственно невыразительной атмосфере властвует дух поучательства. Поучение — «учение от рассудка». Характерны слова Гёте: «Мне, во всяком случае, ненавистно все, что только поучает меня, не расширяя и непосредственно не оживляя моей деятельности»¹. Бесчувственная педагогика — безобразна, и потому — безобразна.

Эстетическое в воспитании — не просто «сторона», «направление», «составная часть», как это утверждает педагогический рас­судок. Эстетическое в воспитании — реальная форма, образ, **способ воспитания** как такового. Более того: это **истина** воспитания, **истинная** форма воспитания. Любое содержание, проникающее в педагогический процесс и которое должно быть освоено субъек-

¹ Цит. по: *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Соч. В 2-х т.—М., 1990.—Т. 1.—С. 159.

тами общения, остается **вне их**, если не доведено до **становления в живой непосредственности чувственных состояний** человека и вы­раженности в этих состояниях.

По-видимому, воспитание как воспитание имеет место там и тогда, где и когда самоутверждение человека полностью совпадает с образом его жизнедеятельности, т. е. где выявляется непосредственность и самоцельность, где и когда человека никто **специально** не «воспитывает». Не в этом ли секрет удивительной «воспитательной» эффективности различных неформальных коллективов, групп, компаний — независимо от содержания и направленности их деятельности? И не здесь ли таится разгадка удручающей неэффективности обычной школьной и семейной «воспитательной работы», где отношения участников процесса **обезразличены**, посредственны и подчинены внешней целесообразности, где «воспитуемым» ненавистно все, что исходит от «воспитателей»?

Что же может стать предметом непосредственных забот педагога, желающего прорваться сквозь мертвящую рутину схем и методик,— так это обеспечение, способствование самоценности общения, способствование преодолению обезличивания субъектов к своей деятельности и к формам общения. Непосредственность и безразличие общения — вот предмет «контроля» со стороны педагога, но без верховенства и пренебрежительности,— обязательно — на равных, «без дураков».

Наибольшее возражение у противников педагогики сотрудничества вызывает краеугольный принцип учителей-новаторов: **учение без принуждения**.— Как же возможно учение без принуждения, без требований,— ведь дети тогда ничего не будут делать, а ежели и возьмутся за что-то, то совсем не за то, что нужно! — Но дело в том, что **принуждение** разрушает непосредственность и самоцельность, подчиняет жизненный процесс внешней целесообразности. Принужденное состояние является чувственно притупленным, обезличенным. Принужденные действия — выступают лишь средством достижения цели, лежащей по ту сторону собственно деятельности.

Эстетическое состояние и эстетический процесс в контексте педагогического общения представляют собой истинную непри­нужденность человека, его нахождение не-при-нужде, его погруженность в такое общение, которое не есть средство реализации какой-то «нужды», а само является реализованной «нуждой» человеческой, потребностью в общении и внепотребностной потребностью в другом субъекте как основании и условии собственной свободы. В таком случае «потребность» как таковая «снимается», и осуществляется прорыв по ту сторону любых «нужд», «потребностей» как чисто субъективных «мер».

Но как же быть с требовательностью? Как таковая, она остается, но не как нечто извне положенное, не как внешне-казенная целесообразность,— а как требование **самой сути дела**. Одно дело, когда я как педагог требую от учеников что-то делать так и не иначе, и делать именно это, а не то,— и совсем иное, когда сам процесс, в который учащиеся втянуты как полноправные и заинтересованные участники, само **общее дело** своей имманентной логикой требует от участников определенных действий, последовательности операций, собранности, сосредоточенности, внимания, сообразительности, честности. Это — как в игре, имеющей определенные правила, без признания и исполнения которых игра просто невозможна. Однако в игре эти правила принимаются сугубо **Добровольно** и не ощущаются как извне положенная граница.

Аналогия игры и педагогического сотрудничества, осуществляющегося как педагогический процесс,— не просто внешнее сравнение. Игра выступает фундаментальным феноменом человеческого существования, где реализуется непосредственность и самоцельность. Итак, педагогика сотрудничества не отбрасывает требовательность. Она ее переосмысливает и переносит вовнутрь самого процесса, лишая характера принуждения. И еще одно: дело не в доверии ученикам со стороны учителя, а в первую очередь,— в доверии учителю со стороны учеников. Принуждение, считает вполне справедливо Симон Львович Соловейчик,— это требовательность педагога без доверия к нему со стороны детей. Но ежели такое доверие есть, то требовательность действительно эффективна, поскольку ее исполнение непринужденно и связано с **внутренней необходимостью** развертывания общения.

Еще раз вспомним Гегеля: «Истинное... есть вакхический восторг, все участники которого упоены»¹. Процесс раскрытия, осознания истины, причащения к истине и к истинному не может не сопровождаться состоянием восторга и упоения,— то есть, собственно эстетическими состояниями. Настоящие мастера педагогики умеют превращать учение в такой захватывающий процесс. У них «эстетическое» — не какой-то привесок, не какая-то особо изощренная форма, не архитектурное излишество, но — необходимый образ-способ построения не только каждого урока, а именно **всех отношений** с детьми. **Истинный** процесс общения — это вовлеченность и увлеченность, высшее состояние человеческого небезразличия, у которого непременно есть «участники» (сотрудничество, сотворчество, со-переживание). Не потому ли наши подростки готовы искать упоения в опасных, идиотских, уродливых формах,

что они лишены этого по-человечески прекрасного упоения в школе, в нормальных, естественных, культурных формах деятельности и общения?..

Таким образом, воспроизведение целостности воспитания в русле «закомплексованной» рассудком педагогики невозможно. Необходима смена Основания, перемещение нравственного, эстетического, интеллектуального и проч. «измерений» педагогического процесса из сферы внешнеположенных «целей» в реальные **образы** осуществления его; необходимо снятие «частичности» этих «измерений», которые —не «составные части», а способы саморазвертывания целостности. Цель педагогического процесса — специфична, она направлена не на человека, а на обеспечение **самоцельности** и, соответственно, **культурной содержательности** деятельностного сотрудничества.

В контексте нового педагогического мышления невозможно уже ставить задачи «формирования» — то ли моральной, то ли эстетической, то ли интеллектуальной культуры человека. Здесь задача педагога сугубо **предметна, практична** и не растворяется в тумане воображаемого и безжизненного будущего,— а именно: вместе с учениками, детьми и подростками создавать, **формировать условия** для осуществления нравственного, чувственно выразительного и захватывающего, разумного **общего дела**. В эфире развертывания такого деятельностного сотрудничества **возможно** развитие нравственной, эстетической, интеллектуальной и прочей **культуры** участников,— не как извне заданное, определенное,— а как **свободное** развитие каждого. Конечно, при этом никто не даст гарантий, что все будет безошибочно, непротиворечиво, легко: возможны всяческие неожиданности. Человек всегда превышает любые свои определенности, он непредсказуем. Признание права каждого на чиста-человеческую не-пред-сказуемость может быть одним из основоположений нового педагогического мышления. Но именно здесь содержится возможность для со-творчества.

Внутри нормально построенного процесса сотрудничества **развитие культуры** каждого участника **возможно**, и этого достаточно. Существующие формы принуждения, опеки, казарменной целесообразности и лицемерного послушания такие возможности резко ограничивают, ибо культура **как культура** не живет, не дышит, не произрастает в формах рассудка. И лишь в **разломах** этих форм — даже при господстве традиционной педагогической объектности — осуществляется вопреки педагогическому рассудку спонтанное саморазвитие личностных миров. Правда, казенная педагогика последний факт ставит себе в заслугу, заносит в свой «актив»: не так уж все плохо, а вы, критикующие старую «стед-систему», откуда взялись? — А мы, собственно,— выросли из

¹ Гегель Г.-В. Ф. Феноменология духа.— С. 25.

этих «разломе», просветов-упущений, убегая из-под гласного и негласного «педнадзора», и — не без помощи умных учителей-, которым тоже ненавистны были «только поучения».

Теперь сосредоточимся на собственно интеллектуальной стороне вопроса. Обесчувствление учебно-воспитательного процесса является следствием чрезмерной **рационализации**. Скажем словами О. Шпенглера: «Воцаряется мозг, так как душа вышла в отставку»¹. Можно было бы ожидать, что «О!мозговевшая» педагогика все усилия направляет на развитие мышления учащихся. Увы,— в педагогической сфере мышление настолько срослось с рассудочными формами, что сия омертвевшая маска бесхитростно принимается за самое лицо интеллекта. Факт рассудочной ориентации нашей педагогики, рассудочной природы всего обучения был четко осознан и зафиксирован В. В. Давыдовым: «до сих пор фактическая «технология» преподавания, развертывание учебного материала и понятий и школьников строится, как правило, на основе рассудочно-эмпирического мышления». Поэтому «проблема состоит в том, чтобы найти такие пути обучения, при которых рассудок становился бы именно «моментом» разума, а не приобретал бы главенствующей и самостоятельной роли, тенденция к чему заключена в представлениях о рассудке как о «мышлении вообще»².

Широко распространены представления о том, что сперва учащемуся необходимо дать готовые знания, а на этой основе затем развивать способность к самостоятельному, творческому мышлению. Однако это не более, чем иллюзия, имеющая, как и всяческое заблуждение, вполне «земные» корни. Основой для подобных взглядов выступает тот факт, что общество, закованное в цепи административно-бюрократической системы, требует от индивидов именно рассудочного мышления (сно самодостаточно в овещненных «ячейках» социального агрегата), и через систему образования воспроизводит его. С другой стороны, вся традиционная система обучения, основанная на потреблении готовых знаний, порождает такие иллюзии относительно человеческого мышления и, в свою очередь, зиждется на них.

Однако все дело в том, что рассудок по самой своей природе не может быть основой разума. Как **способ мышления**, претендующий на самостоятельную сущность, рассудок есть превращен-

ная форма, в которую ссыхается и в которой нуждается неразумный разум,— что в социально-историческом плане связано с расцеплением человеческой целостности и распространением отношений использования, а также — с утверждением специфически западноевропейской, «фаустовской» формы рациональности. Рассудок же как **уровень мышления**, основан на разуме и обосновывается им.

Так почему же мы должны идти по «логике»: сперва рассудок, а затем разум, если такой путь подсказан, нашептан, предначертан именно рассудком? — Человеческое мышление как таковое не начинается с рассудка, хотя в то же время развитое мышление содержит в себе рассудочную форму как необходимый момент. Последнее обусловлено необходимостью опредмечивания мышления в языке, где рассудочная форма является формальным условием мышления. Далее, необходимость рассудка, удерживающего свою форму, связана с выполнением будничной, рутинной работы внутри самого мышления,— там, где не требуется глубины проникновения в сущность, где вполне можно обойтись без интеллектуального созерцания, где, в конечном счете, к вещи можно и надо относиться именно как к вещи, и не более.

Однако если в основу процесса образования положить усвоение учащимися готовых знаний, крепко-накрепко связанных гипсом рассудочных форм, то такой «базис» не может стать основанием для развития мышления творческого, собственно — разума. В готовом знании, в знании-продукте угасло становление, нет жизни, души и сердца, как и в готовой, себе равной вещи. «Готовая вещь,— пишет О. Манделштам,— есть не что иное, как каллиграфический продукт, неизбежно остающийся в результате исполнительского порыва. Если перо обмакивается в чернильницу, то ставшая, остановленная вещь есть не что иное, как буквенница, вполне соизмеримая с чернильницей»¹. — Вот она, как на ладони, чернильно-буквенничная «душа» дидактики от рассудка.

Рассудок сам по себе не может развернуться в разум. Сам способ преподнесения готовых («адаптированных») результатов чужой деятельности исключает возможность и целесообразность проникновения в содержание по его имманентной логике. Рассудочно-эмпирическое мышление, воспитанное на не критическом восприятии извне заданного содержания,— подавляет творческую природу мышления, круто замешенную на силе продуктивного воображения. Это подавление рассудком еще не успешного развернуться как следует разума возможно потому, что рассудок и

¹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории.— Т. 1. Гештальт и действительность.— С. 540.

² Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении.— М., 1972.— С. 180, 182.

¹ Манделштам О. Э. Разговор о Данте // Собр. соч.: В 4-х т.— М., 1991.— Т. 2,— С. 413.

разум как способы мышления находятся во внешнем противоречии.

На этом остановимся подробнее. Рассудочный способ освоения действительности в качестве ориентации на объектно-вещную сторону предметности выступает моментом целостного, единого в своей сути творческого отношения человека. В этом смысле рассудок и разум пребывают во внутреннем противоречии, в единстве, где ведущей стороной выступает разум, а рассудок — ведомым как формальное условие осуществления разума.

Мышление представления и есть рассудок, и его задача — не образывание понятий, а предварительная, вспомогательная работа для этого. Прежде чем мыслить нечто, его необходимо себе представить. Поэтому «способность представления есть формальное условие всякого мышления в широком смысле слова. Эта способность есть способность ставить предмет перед собой в идеальном плане, в «голове», фиксировать его в фокусе своего внимания, формулой этой способности является поэтому $A = A$ »¹. Когда рассудочное мышление выполняет эту функцию, т. е. обеспечивает использование категориальной сети на эмпирическом уровне, тогда оно на своем месте. Однако образование-освоение категориальных определений есть не заслуга рассудка, а результат содержательного вхождения индивида в ткань общественно-культурной реальности, которая требует движения субъекта по логике всеобщих норм, параметров, определений культурно-человеческого мира, воспроизводя при этом универсальные меры самой субстанции.— Здесь отчетливо видно, что мышление как таковое не начинается с рассудка. Понятийно-теоретическое же мышление, проникающее в сущность и совершающееся как развертывание самого существа дела, реализуется в процессе преодоления абстрактных, конечных определений, «в восхождении от абстрактного к конкретному». Но чтобы это восхождение могло осуществляться, необходимо наличие способности к образованию конкретно-всеобщих понятий, т. е. способность к собственно теоретическому мышлению.

Упор же на освоение формы готового знания сквозь рассудочные формы щупальцами хлопотливого рассудка **закрывает** пути к формированию собственно мышления как теоретической способности, препятствует становлению разума. В таком случае рассудок как способ мышления вступает во **внешнюю противоречивость** с разумом, во внешнее столкновение, вплоть до **антагонизма**, когда какая-либо из столкнувшихся сторон ломается, подавляется,

взрывается, отбрасывается¹: либо взламывается форма упорствующего рассудка, сквозь трещины, терцины которого мышление начинает **видеть и ведать**; либо едва наметившаяся способность к самостоятельному мышлению, к мышлению имажинативному, свободному, незаштампованному дидактическими вербализмами,— **подавляется** во имя торжества «правильного», апробированного, научно санкционированного «взгляда на мир» сквозь призму параграфов учебника.

К сожалению, во всей нашей системе образования, и, в первую очередь,— в начальной школе,— культивируется именно рассудочно-эмпирический способ мышления. Дидактика рассудка из момента мышления возводит и развертывает **способ мышления**. Ориентация образовательного процесса на усвоение знаний в форме объекта, в форме, пригодной для ограниченного использования, утилизации — вот что производит и расширенно воспроизводит рассудочное мышление в процессе обучения. Причем, не тот рассудок, без которого никак не обойтись, а тот, который буквально преграждает путь развития ума. Подобная интенция образования исторически определилась давно, в эпоху Просвещения. Ее задача ограничивается подготовкой людей к включению в существующие социальные и производственные структуры как частичных индивидов. Для таких целей вполне достаточно рассудочного мышления.

Та тенденция в нынешнем обществе, которая идет от примитивных форм организации производства, от непреодоленного огосударствления всех сфер жизни, требует именно рассудочного мышления, равно как и тот примитив рыночно-базарной вакханалии, который нам почему-то представляется историческим шагом вперед. Однако, если мы действительно намерены не консервировать свою отсталость и в перспективе выходить на постиндустриальный уровень развития, если мы не желаем предельной антагонизации общественных коллизий и собираемся на деле обеспечить приоритет прав и свобод личности по отношению ко всяким прочим «строительным задачам» (последнее, правда, весьма сомнительно),— то следует осознать простой факт: привычное рассудочное мышление с подобными задачами не справляется. Без самостоятельного, творческого, свободного мышления — не обойтись. **Диалектическое** (разумное) мышление умеет разрешать противоречия, а ежели и не разрешать, то по крайней мере оно «настроено» на них, оно видит противоречивость сущего и способно вслушиваться в интонации самого бытия. Рассудок же в

¹ *Мареев С. Н.* Диалектика формального и содержательного в познании // Проблемы материалистической диалектики как теории познания.— М., 1979.— С. 176.

¹ Здесь я придерживаюсь разработанной профессором В. А. Босенко концепции природы антагонизма (см.: *Босенко В. О.* До питания про диалектику взаимоотношения «взбуху» і «стрибка» в процесі руху.— К-, 1961).

своей нахрапистой бесчувственности в сложных вопросах ведет себя как слон в посудной лавке; он — приверженец **своего** движения, своего видения (и потому не зидит ничего иного). Разве тот факт, что вместо цивилизованного, по-своему рассудительного демонтажа старой системы мы ее просто взвалили на голову себе и собственным детям, и теперь не можем выбраться из-под ее разлагающихся обломков, не рана других и самих себя до крови,— это ли не диагноз качеству «нашей ментальности» и ее убогорассудочного «замеса»? И разве не ясно, что сложнейшие общественно-исторические узлы противоречий, конфликтов, недоразумений, обид — надо осторожно распутывать узелок за узелком, а не рубить лихим кавалерийским напором...

Итак, имеем противоречивость целей воспитания и обучения: готовить человека, способного включиться в наличные социальные и производственные структуры в качестве сугубо частичного индивида, и в то же время формировать такого субъекта, который способен содержательно преодолевать свою частичность и жить достойно и свободно. На первый взгляд, выходит, что, с одной стороны, надо воспитывать рассудок, а с другой, не забывать и про разум. Но такой вариант — не выход из ситуации. Если мы не желаем в систему образования навсегда заложить «компьютерный вирус» непрошибаемой **отсталости** и узаконенного идиотизма,— то паллиатив: «с одной стороны» — рассудок, а «с другой» — разум,— не спасет. Решение проблемы должно быть конкретным.— **С самого начала** следует **развивать** человека, культивировать творческое, разумно-диалектическое мышление. Человек с творческими способностями — потребность не завтрашнего, а сегодняшнего дня. Посему, на мой взгляд, нет никакого смысла ориентировать учебно-воспитательный процесс на расширенное воспроизводство **рассудка**,— ведь мы тем самым увековечиваем собственную увечность, консервируем в современности то, что так энергично собираемся преодолевать. Сперва — калечим, а затем беремся лечить.

У В. Г. Белинского есть замечательная мысль: понимание различия рассудка и разума «должно быть краеугольным камнем в плане воспитания, и первая забота воспитателя должна состоять в том, чтобы не развивать в детях рассудка за счет разума и даже обращать все свое внимание на развитие последнего, тем более, что первый и без особенных усилий возьмет свое»¹. Увы! Со времен Белинского и до наших дней различие рассудка и разума в процессе воспитания (даже просто различие, а что говорить тогда о «понимании» такого различия!) не только не стало **«краеугольным камнем»**, но и вообще не фиксируется,—

хотя нечувствительность педагогики к этому различию есть самый настоящий **«камень преткновения»** для нее.

Необходима смена основания: не сперва рассудок, а затем уж (если хватит времени и сил) разум, не сперва давать знания в форме объекта (информации), а потом, при помощи особых эвристических методик, от которых за версту веет нафталином рассудка, особых «проблемных» приемов-ухищрений вырабатывать творчески-поисковое мышление. Все, как мне представляется, должно быть наоборот: разумно-диалектическое мышление может и должно развиваться с самого начала. Это рассудок подставляет нам, доверчивым, картинку, будто все начинается с него и на нем основано, и вроде бы логично начинать с рассудочных форм: сперва освоить то, что уже есть, что выработано предшественниками, а уж затем (если появится желание), можно и в творчестве поупражняться. А ведь по такому типу мы и представляем себе процесс образования, не подозревая, что сей образчик нам подброшен исторически, эпохой Просвещения, когда окрепший рассудок, нарастивший мускулатуру в схоластической традиции рационального культуризма; легко оборвал цепь и под именем «разума» поставил себя 'в центр сущего. Продукт такого просвещенческого образования — «образованец» (термин-находка О. Шпенглера в переводе К. А. Свасьяна), который «механически усваивает себе то, что его предки, творцы его культуры, переживали органически»¹.

Итак,—с самого начала — диалектическое, разумное мышление. Но для этого необходимо включать учащихся в такие отношения, в такое общение, внутри которого они не могли бы действовать и мыслить нетворчески, несамостоятельно. Если каждая особая деятельность (отношение) в пределах образовательно-го процесса строится по типу **всеобщего труда**, тогда прошлый труд в виде овещенного (готового) знания не господствует над живым трудом, живой деятельностью учащихся, и неминуемым становится распределение прошлого труда. А «логосом» такого процесса выступает не «рацио» пользования твердыми телами, не «логика» овещенных связей, но — диалектика.

Как показали исследования, проведенные В. В. Давыдовым и его последователями, вполне возможно формировать у **младших школьников** не способность к рассудочным «понятиям», основанных на формальном обобщении сходных признаков, а зачатки **теоретически-диалектических** понятий. Последние возникают посредством субстанциального (конкретно-всеобщего) типа обобщения, и такие понятия нельзя получить в готовом виде, в подаяние,— они вырабатываются собственной умственной деятельно-

¹ *Белинский В. Г.* Избранные педагогические сочинения.— М., 1982.— С. 55.

Шпенглер О. Закат Европы.— С. 605.

стью. Теоретические понятия осваиваются учащимися в процессе рассмотрения таких условий их происхождения; благодаря которым они становятся необходимыми¹. Подобный способ освоения понятий той или иной науки адекватен способу происхождения этих понятий в истории познания (учащиеся прежде всего обнаруживают исходную, всеобщую связь, определяющую содержание и структуру всего объема данных понятий) и в то же время соответствует самой природе понятия как такового, понятия как формы теоретического, разумного мышления. Разумный способ освоения понятийного строя различных наук тем самым выполняет свою роль в выработке **диалектического мышления** как самой способности понимания, выражения в логике понятий любого содержания.

Если процесс развития мышления строится по **разумному типу**, по типу освоения самой способности перерабатывать содержание представления в понятие, то определенным образом и снимается проблема «перехода» от теории к практике. Здесь исчезает проблема соединения знаний и их применения. В. В. Давыдов отмечает: «Знания, приобретаемые в процессе деятельности в форме подлинных теоретических понятий, по сути дела, отражают внутренние качества предметов и обеспечивают необходимую ориентировку на них при решении практических задач»². А ведь проблема соединения полученных знаний с реальной жизнью всегда предельно остра для рассудочной педагогики. Беда в том, что она неверно ставится.

Если знания приобретаются по рассудочному типу — как информация об объектах и способах внешнего оперирования ими, то сама способность реализовывать знания в повседневной практике для решения конкретных, всякий раз иных задач — при этом не развивается. Нет и не может быть универсального правила для адекватного применения тех или иных правил, — говорил Кант. Для этого необходимо не правило, а **«способность суждения»**. Когда же знания сразу же осваиваются в понятийной форме как способ деятельности субъекта по воспроизведению внутреннего содержания предмета, которое, в свою очередь, есть способ развертывания себя в пространстве-времени общественных отношений, — т. е. когда знание усвоено конкретно, когда идеальное реконструирование сущностных связей предмета соответствует логике воссоздания этого предмета в практике (прошлой или будущей), то проблема так называемого «применения» знаний

¹ См.: Давыдов В. В. Проблемы развивающего обучения. — М., 1986. — С. 129—197; Дусаицкий А. Дважды два = икс? — М., 1985.

² Давыдов В. В. Принципы обучения в школе будущего // Хрестоматия по возрастной и педагогической психологии. — М., 1981. — С. 301.

снимается в принципе. Умея идеально воссоздать предмет в формах своей деятельности, субъект тем самым оказывается способным осуществить и реальное созидание — такого предмета.

Получается, таким образом, что чисто рассудочное усвоение знаний предельно **непрактично**, даже в рассудочно-утилитарном смысле слова. Владея **сущностью** процесса, достаточно легко от этого перейти к разным образам внешне-утилитариного оперирования им. Но если субъект усвоил лишь набор «логических шагов» по запоминанию о рассудочной структуры предмета для опознания его при ответе учителю (и только), то в реальном манипулировании (даже — просто утилитарном манипулировании) он и шагу не сможет сделать самостоятельно, ибо природа самого предмета ему не введома. От рассудка нет пути к разуму, — вот в чем все дело.

Научаясь перерабатывать представления в понятия, развивая способность продуктивного воображения, а не застревая в скучном пространстве «хранилища всего, созданного силой воображения» (как охарактеризовал место рассудка Фихте), научаясь проникать в диалектику сущности, субъект тем самым вырабатывает в себе способность видеть и слышать **диалектику противоречивости**. Учить мышлению — учить **диалектике**, а последнее и означает учить умению выдерживать напряжение противоречия и искать ему конкретное разрешение; — эта философско-педагогическая идея Э. В. Ильенкова имеет великое значение. Без такого диалектического по своей сути умения, особенно в нынешней повседневной-политической, экономической; крикливо-идеологической и прочей ситуации, пресыщенной взбесившимися коллизиями, — глубокий обморок разума и непрерывная **истерия рассудка**. Перегорают доморощенные «жучки»-предохранители, и съехавший с рассудочных катушек обыватель отдает свой голос первому встречному прохиндею-фашисту, обещающему **простое** решение всех проблем (не без помощи товарища «Калашникова»).

Существует мнение, будто именно рассудок обеспечивает переход от теории к практике, что разум нуждается в рассудке как раз для такого «перехода». Это верно, но лишь для ограниченной сферы деятельности. Например, результаты научного познания поступают в практику в редуцированной, о рассудочной, т. е. пригодной для утилизации форме. Кстати, эти же результаты в практическом образовании поступают еще в более изуродованном виде, так сказать, дважды редуцированном. Второе «обстругивание» совершает наша славная дидактика — для удобства **пользования** знаниями, для учета и контроля «успеваемости» и проч. Дидактика умудряется перерассудочить сам рассудок. Не верите? Откройте любой школьный учебник своего ребенка и убедитесь, что я прав.

Итак, рассудочная дидактика универсализирует (и возводит в степень) исторически ограниченный характер связи теории и практики. Известно, рассудочное освоение основ науки никогда не выработает у человека способность быть творцом в той или иной области научного познания. На это можно было бы возразить, что ведь не каждому же заниматься научным творчеством.— Да, не каждому. Но дело в том, что рассудочный способ приобщения к опыту познания **деформирует само человеческое мышление**, отвращает учеников вообще от познания и мышления,— всерьез и надолго. Рассудочная форма достаточно устойчива, и чтобы **сломать ее**, требуются недюжинные усилия (и в первую очередь — самого субъекта как носителя этой ороговевшей формы), да и не всегда такая ломка сама по себе приводит к успеху. Наверно, лучше с самого начала не деформировать формирующееся мышление, не заковывать его в латы рассудочности, не превращать формальную культуру мышления в единственный и достаточный критерий наличия мышления как такового.— Ведь наша педагогическая, обычно-привычная процедура достаточно проста: мы надламываем свободное развертывание мысли-образа, мысли-фантазии ребенка буквально на взлете, накладываем затем сплошной гипс рассудочных форм, обеспечивая «правильное», школьное развитие ума. За годы учебы гипсовая рассудочность прирастает намертво и становится собственной кожей, точнее — толстокожестью. И все это считается **нормой**. Отпущенный из школы на вольные хлеба «рогоносец» счастлив тем, что не видит своих собственных рогов... С чем-чем, а с кальцием в организме нашей славной педагогики, кажется,—все в порядке.

Принципиальным направлением реформы образования считается **гуманитаризация**: увеличение удельного веса дисциплин гуманитарного цикла, поскольку именно они причастны к личностному самоопределению человека, способствуют укоренению в культуре и преодолевают устойчивые стереотипы технократистского отношения к природе и к человеческому миру. Гуманитаризация, по замыслу, должна противостоять сциентизации образования. Однако если дело ограничится всего лишь перераспределением учебных часов на те или иные предметы,— ничего не изменится. Если и впредь будет властвовать рассудок — как в способе построения всего педагогического процесса, так и в логике упаковки учебного материала,— дух технократизма обретает новую питательную среду и иные, «гуманитарные», одеяния. Велика опасность в рассудочном усвоении гуманитарных знаний, когда их пытаются «привить» в рассудочной форме и именно на рассудок возложить обязанность по воплощению этих знаний в непосредственную практическую жизнедеятельность. Знания, присвоенные в отчужденной от собственных смыслов субъекта форме,

выраженные и заученные по формальной схеме (как набор определений, принципов, черт, признаков, подкрепленных «примерами из жизни»), на практике не реализуются. В таком виде они не могут становиться активными **образами мировосприятия**; хотя именно рассудочная форма присвоения гуманитарных знаний вполне может быть способом социально мировоззренческой микрии, корыстного приспособления индивида к любой социальной «среде».

На уровне рассудка содержание гуманитарных знаний схватывается либо как форма внешних субъекту вещей-обстоятельств, либо — как застывшая схема деятельности, извне противостоящая действительности. Сама же тождественность (причастность) схемы деятельности с формами-мерами сущего на уровне рассудка не осознается,— это не его ума дело. На уровне рассудка и только рассудка субъекту совершенно неведомо (да и дело вовсе не в знании-ведании самом по себе, а в **переживании**), что форма его активности есть образ реально сущего, но вне его,— представленная как способность субъекта. Идеальность как свечение одного в другом — непроницаема для рассудочно ориентированного сознания.

Попытки преподнести гуманитарные знания в рассудочной форме обречены на неудачу,— гуманитаризация образования останется еще одним благим пожеланием. В формах рассудочной активности человек не способен переживать свою деятельность в ее культурно-человеческой содержательности. Знание суживается до простой информации о событиях, к сумме алгоритмов и схем деятельности, извне прикладываемых к действительности и потому относящихся к ней формально. Рассудочность в освоении знаний гуманитарного цикла является следствием безмерного формализма в обучении и воспитании, отрыва слова от мысли, мысли от смысла, смысла от образа, слова от дела, а дела — от личностно значимого эйдоса. Вследствие этого и возникает пресловутая проблема «перехода» от мышления к бытию, от просто знаний к смысложизненным ориентациям и убеждениям.

Освоение гуманитарно-мировоззренческих знаний в рассудочной форме, помимо всего прочего, сопровождается **вербализмом** в воспитании и обучении, когда исходят от слова,— особого, педагогически препарированного слова-термина в назидательно-поучительной «ауре». Как тут не вспомнить реплику К. Маркса, адресованную М. Штирнеру и подобным ему идеологам, уличенным в неразумных увлечениях терминологическими формами выражения мышления: «вся задача перехода от мышления к действительности и, значит, от языка к жизни существует только в философской иллюзии, т. е. правомерна лишь с точки зрения философского со-

знания, которому неизбежно остаются неясными характер и происхождение его мнимого отрешения от жизни»¹.

Гуманитарные знания, осваиваемые в **разумной** форме, сразу же раскрываются не как субъект усвоения и не как информация о чем-то,— а как смысловое содержание мира, в котором живут, мыслят, чувствуют и страдают живые люди,— как то, что имеет непосредственное отношение ко мне лично, но — не поучая, а тут же оживляя и наполняя мою деятельность, мое общение, мое восприятие бытия. Разумно-диалектическая форма освоения гуманитарных знаний дает возможность осознать общественно-человеческий, смысловой характер моей деятельности, осознать меру и глубину интеграции моей самости с другими субъектными центрами мирами. В таком случае знания приобретают **тонус** собственного духовно-практического опыта субъекта и в то же время — актуализируют, «тонизируют» сам этот опыт. Способ моей активности уже не выступает схемой произвольно-аутребностного расчленения объекта, а предстает своей смысловой сопряженностью со смыслами самой реальности.

И дело в том, что сам **характер** знаний гуманитарного цикла позволяет развернуть их как собственно **культуру**. История, литература, искусство, цикл филологических предметов — по своей природе раскрыты навстречу субъекту: они как бы замерли в ожидании встречи с живой субъективностью.— Рассудочная дидактика делает все, чтобы встреча не состоялась. Дух полезности превращает культурное содержание в жвачку, и дети привыкают давать анализ литературным образам так же легко, как «сдавать анализы» в районной поликлинике,— обе операции-процедуры не требуют никакой затраты собственно человеческой «субстанции».

Идет перегруз «мозговых функций»,— «мыслерубка» рассудка (термин В. С. Библера) работает на полных оборотах: ей совершенно безразлично, что перемалывать — то ли знания естественнонаучного цикла, то ли гуманитарного (я уверен, что по такому же типу детям станут преподносить духовно-религиозные знания,— лучший способ массового производства безбожников). Способность же созерцания — атрофируется за невостребованностью; ее место бодро занимает «наглядность» в обучении как необходимейший коррелат абстрактного рассудка.—Послушаем О. Шпенглера: «Гештальт и закон, подобие и понятие, символ и формула воспринимаются совершенно различными органами. В этой противоположности проявляется соотношение **жизни** и **смерти**, зачатия и разрушения. Рассудок, система, понятие убивают, «познавая». Они превращают познанное в застывший предмет, позволяя измерять себя и расчленять. Созерцание одушевляет.

Маркс К- Энгельс Ф. Соч —Т. 3.—С. 451.

Оно включает единичное в живое, внутренне прочувствованное единство»¹.— Умное созерцание — вот орган освоения содержания гуманитарного знания; рассудок же может быть, так сказать, «на подхвате» — куда пошлют (а если 'будет надоедать, его вообще «пошлют»...). Но с **созерцанием** (которое, как мы уже знаем, всегда так или иначе интеллектуально, умно, иначе оно просто смотрение-рассматривание) у нас в педагогике плохо: в ней «глаза духа» (Гёте) не то что закрыты, но даже еще и не прорезались. Наивно-детский, чистый и ясный взгляд на мир с первых же школьных уроков угасает; инфицированное бельмо препарированного знания убивает способность **видеть**, но позволяет — смотреть в книгу, а видеть... (далее — по тексту), т. е.— не видеть ничего, кроме параграфа учебника. А как мы музыке обучаем наших детей? Разве начинаем не с рассудка, техники,— «как руки держишь!» «А ну, давай: раз-и, два-и, три-и...» Если педагоги и озабочены «музыкальным слухом» детей, то лишь в плане точности интонирования. Но где учат **слушать** и **слышать** музыку как музыку? Где учат **видеть** мир и предметы в нем не в «горизонте» сведений из учебников и программ, а в бытийственном «горизонте» допредикативных интонаций?..

Конечно, педагогическая нечувствительность к умному созерцанию (и, соответственно, любовь к «наглядности» как к «пособию») не есть- изобретение самого образовательного мудрствования. Тут теоретическая и практическая педагогика расплывается за особый характер новоевропейского духа вообще. Если взять историю мысли в прогоне от античности до Нового времени, то, по словам К. А. Свасьяна, мы наблюдаем **инволюцию**: способность к опыту сверхчувственному была заменена системой рефлектирующих суждений,— уже ничего нельзя было «видеть», но решительно все можно «доказывать». Происходила «порча самого организма мысли»². Мысль отрывалась от мира и втискива-

¹ Шпенглер О. Закат Европы.—С. 259. Заметим, что Шпенглер имеет в виду чисто рассудочные «понятия» (содержание, объем, существенные признаки и проч., премудрость школьной логики).

² «Отмирили не просто истины или мировоззрительные навыки, а **органы восприятия**, стало быть, некая **онтология**, которая волею формулы *esse est percipi* не могла уже восприниматься и, значит, существовать. Надо будет представить себе смутную и щемящую семантику «**бабушкиных правд**», утрачиваемых и каждый раз уносящих с собой5 кусочки невозполнимого, возвести эту семантику до всеевропейского ранга и безотчетно вслушаться в нее каким-то чудом уцелевшими генетическими остатками, чтобы по крайней мере уловить тональность услышанного. Исчезло **качество** мира, а вместе с ним и непосредственность самих вещей; взгляд, настигавший некогда вещь **как таковую**, уподобился апоретической стреле элзатов и как бы замер на полпути, перехвачиваемый могучим локатором **слова**; он и погрязал з слове, забывая постепенно и себя, и саму вещь; совсем как в басне доктора Буридана, томился он, ассими-

Лась Ё мозг: лоб стал воистину «лобным местом» мысли (К- А. Свасьян), вплоть до ее «размозжения» (термин Макса Шелера). Мысль теперь не отталкивается от опыта, она сама: перестает быть опытом сверхчувственного, видением невидимого,¹ и в своем рационалистическом самоупоении подчиняет сам опыт «правилам рассудочного синтаксиса». Одушевляющее созерцание, изгнанное из сферы мысли, находит свое прибежище в поэзии-и музыке, которые становятся особыми **органами** видения мира.ч

То, что из науки попадает в учебники,— сплошные «рациональные зерна», которые необходимо **склевать** невидящим рассудком и тем самым обрести так называемое «научное мировоззрение». «Остывший гипс учебников» (К. А. Свасьян) — посмертная маска культуры, музей восковых фигур, а педагогический **дискурс** — **экскурс**(ия)-культпоход в анатомический театр. А затем мы наивно удивляемся, отчего же нашим детям не то что скучно,— **тошно** учиться.

Озабоченные формированием «правильного» (т. е. научного) мировоззрения учащихся в процессе изучения «основ» различных наук, мы систематически отучаем детей видеть и понимать то, что видишь. «Научное мировоззрение сегодня,— пишет К. А. Свасьян,— уже обязательная литейная форма, априори определяющая ценз культурности и **«интеллигентности»**; душа проходит через нее с такой же автоматической непреложностью, с какой младенцы проходят вакцинацию»². Вообще «вакцинация» есть символ нашей рассудочной педагогики: учебно-воспитательная «работа» не развивает, а **прививает** «предикаты» к неподвижному «логическому субъекту» (прививается «чувство любви к родине», «духовность», «любовь к природе», «уважение к старшим»). Но это — явленный, вслух проговоренный процесс. Незримая же рассудочная вакцинация, заложенная в основании всей педагогической «ментальное™», — воспринимается как нечто естественное и нормальное («такова природа человека»). Наша педагогика — всецело «от господина Журдена», правда, в отличие от последнего она так и не догадывается о своей изначальной **прозаичности**, пребывая в возвышенных иллюзиях по поводу своего «предназначения». Ведь даже поэзия в школе «преподается» и изучается сугубо прозаическим способом сквозь щупальца рассудочного ана-

лируемый словом, между взглядом собственно и вещью собственно, определяя первый как «**субъективную способность**», а вторую как «**вещь в себе**». Единственной картой в этой игре оказывалось **слово**, но карта была крапленой...» (Свасьян К. А. Становление европейской науки.— С. 237). А вот еще: «...мысли, привыкшей в прошлом лишь изредка гостить в голове на птичьих правах космической инспирации или имажинации, приходилось теперь свыкаться с инфернальными условиями рассудка» (Там же.— С. 116;.

² Свасьян К- А. Становление европейской науки.— С. 364.

лиза и разбора.—Обратимся еще раз к К- А. Свасьяну,— разве это не относится и к традиционной педагогической ментальности? — Итак: «в измерении «поэзии» язык всегда был самым миром, превозмогавшим собственную немоту, так что слово не обозначало вещь, а «сказывало» ее и тем самым -впервые **«доделывало»**; в «прозе» мир оказался проглоченным и переваренным до полного растворения в **системе знаков**, и поскольку знаки эти не с чем было уже соотносить, то проблема механически упиралась в **«организационные вопросы»** внутреннего порядка, своего рода придворно-лингвистический **«этикет»**, где церемониймейстером слова выступала математика как универсальная наука о **«порядке вообще»** ».

Упор на укрепление и совершенствование рассудочного мышления учащихся закрывает дорогу к иным содержаниям, неподвластным рассудку. Сам исчисляющий рассудок становится горизонтом восприятия любого сущего. «Всякий расчет,— пишет М. Хайдеггер,— сводит исчисляемое к расчисленному, чтобы употребить его в последующих счетах. Расчет не позволяет появиться ничему, кроме исчислимого. Каждая вещь есть лишь то, чем она считается»². Тогда приходится контрабандой вводить в качестве «материала» некие культурные содержания под видом «ценностей», громко и занудно уверяя «воспитуемых» в особой по-учительной значимости того или иного, пытаюсь вдохнуть душу в то, что подлежит анализу-исчислению, но душа в «сухом месте» педагогически стерилизованного механизма — не живет.— Как-то в Киеве, выходя из театра, услышал разговор двух подростков: «Ведь завтра же будем писать сочинение о **познавательном** значении пьесы!..»,— и вся эта фраза, сказанная пренебрежительно-спокойно и беззлобно, сопровождалась потоком весьма непотребных выражений.— Вот она, **метафизика** педагогического процесса, адекватно вброшенная в феномен! Разве тут нужны какие-либо комментарии? Непечатные слова тут более чем уместны,— а в каких же еще словах выразить **растленную суть казенной педагогики?** — Ничего не значимо само по себе, все назначено к чему-то, каждое нечто имеет смысл лишь **в силу своей продажности**, по причине своих полезных функций (ученик — для воспитания, пьеса — для поучения, учебник — для сдачи экзаменов, школа — для отбывания времени, природа — для гербария...). Когда иные педагоги все сетуют на «развращенность» нынешних молодых (и ранних),— пусть сперва посмотрят на самих себя; развращает в первую очередь «педагогический блуд». Казенная педагогика изну-

¹ Свасьян К- А. Становление европейской науки.— С. 245.

² Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.— М., 1993.— С. 39.

ригидной и изнуряющей «воспитательной работы» умудряется; своим неповторимым «штилем» проговаривать то, о чем вслух не говорят, что по самой природе своей **табуировано**, — посему имен, но она растлевает душу, объективируя на плоскость (доски, тет-ради, воспитательской позы) «тло» любой реальности для всеобщего обозрения и полезного употребления. Разврат и растление идут не из видеосалонов; они заложены в принудительных культурах, походах в театр с поучительно-воспитательной целью. Наши учителя, пребывающие и до сих пор под неустанным надзором вышестоящих инстанций, вынуждены письменно формулировать «воспитательные цели» каждой учебной темы и чуть ли не каждого урока. По сравнению с этой ежедневной **порно-графией самые** «откровенные» журнальчики кажутся столь же невинными, как картинки из букваря.

Вот почему вопрос: какое мышление развивать у школьников, на какое мышление опираться в педагогическом процессе — рассудочное или разумное, — относится не к «логике» и «методологии» дидактических установлений, но имеет самое непосредственное отношение к **метафизическим** основаниям всей сферы образования. Кстати, достаточно часто можно услышать возражения по поводу возможности развития у младших школьников способности к формированию **теоретических** понятий в отличие от рассудочно-эмпирических представлений: к чему загружать мышление детей некоей теоретической «заумью», наши дети и так ужасно перегружены в школе. — Это, так сказать, вновь оппонирует рассудок.

Дети-то как раз и «перегружены» в обычном, «дидактически правильном» педпроцессе, что вынуждены совершать массу операций и процедур, **не понимая их**. Перегруз идет **от рассудка**. А представление о «теоретическом» как оторванном от жизни, сугубо абстрактном (совокупность принципов, аксиом, правил вывода и проч.) — нам «подбрасывает» опять-таки рассудок в своем крайнем беспамятстве. По если вернуться к исконно греческому пониманию того, что есть «**теория**», то это не построение хитроумной конструкции, но — созерцание, видение, буквально — «боговидение», — **умозрение** — да, но — умное зрение, зрячий ум. Или же, как интерпретирует М. Хайдеггер, — «почтительное внимание к непотаенности присутствующего», «оберегающее внимание к истине»¹. — Развитие у детей именно такой способности к **видению**, к веданию-пониманию, к схватыванию целого раньше частей, — во-первых, не разрушает удивительнейшей силы детского воображения, а опирается на него; во-вторых, — как раз и разгружает

¹ Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — С. 243.

активность ребенка от ненужных, нудных, скучных операций-процедур. И тогда «одушевляющее созерцание» и мышление соединяются, и нет никакой нужды сперва тренировать «мозг», отключенный от чувства, а затем — созывать детей на безмозглые «мероприятия» по «воспитанию чувств». — А как же рассудок? — А он, вспомним, — «и без особенных усилий возьмет свое» (В. Г. Белинский); но главное — чтобы именно «свое», а не «чужое». «Знай свое место!» — так и хочется сказать рассудку, но это то же самое, как если бы глухому рассказывать о музыке Шёнберга. В том-то и «специфика» рассудка, что он не знает и знать не может своего **места**, вот почему он всегда **неуместен**, — даже тогда, когда он точно попадает на свои клавиши. Рассудку необходим зрячий поводырь, — хотя бы потому, что сам рассудок всегда претендует на роль поводыря, проводника, «вожатого». То, во что рассудок превратил **педагогику**, не оставляет никаких сомнений как в его природе, так и по поводу его многообразных **способностей**. Рассудок **способен на все**, кроме одного: перестать быть рассудком. Поэтому прав П. А. Флоренский: без скандала-рассудка так сказать, «по-хорошему», не преодолеть. «Джентльменское соглашение» с рассудком, — особенно в тех вопросах, где решается судьба души, ума и духа человека, — невозможно по причине отсутствия контрагента в качестве «джентльмена». Политика же «умиротворения агрессора», как известно, только возбуждает аппетиты последнего и развязывает ему руки.

Что же касается роли рассудка в процессе воплощения знаний в деятельность и действительность, то здесь, конечно же, необходима воля, или, как говорит Гегель, **характер**, т. е. момент рассудочного, а точнее — определенная **рассудительность** (но не рассудочность). Сугубо **рассудочный** человек действует по расчету, предъявляя миру счет, считаясь с ним (вплоть до непрерывного сутяжничества), — и ни в коем случае не упустит своей выгоды. **Рассудительный** же человек (если рассудительность взять как имманентный момент разумного), удерживая конечную цель и целиком устремляясь к ней, будет искать **конкретное соотношение** между целями и средствами; он всегда готов изменить схему действий, ежели она утратила адекватность определенному предметному содержанию. Рассудительный человек активно **пользуется рассудком**, не позволяя последнему брать верх на собой. **Рассудочный** человек — раб и функция своего рассудка. Враждебной живому чувству выступает именно рассудочность. Рассудительность же, если и противоречит чувству, то это противоречие является внутренним — со всеми вытекающими отсюда последствиями (с переворотом противоположностей, с их синтезом, доведенным до тождества, и переходом в иное основание). Но чрезмерная рассудительность — уже рассудочна.

Рассудок сам по себе никогда не станет разумом,— хотя он постоянно 'провозглашает себя «разумом», напяливая его одежды,— ему 'Страшно хочется, чтобы его не только называли «разумом», но и оказывали полагающиеся его «двойнику»-оппоненту воинские почести и уважение.— Но по самой своей природе рассудок неспособен к **переходу** в разум. Развитие **разума** как способности у школьников может осуществляться и быть действительным не на основе рассудка, а «а основании измененного способа деятельности, характера включения в общение и принципиально иного «тонуса» восприимчивости к бытию, хотя — и не без опоры на рассудок как, вспомним еще раз великолепный образ Фихте,— простое хранилище созданного силой воображения.

Итак, рассудок сам по себе, в силу своего «механизма» не способен переходить в разум. Но закономерным будет вопрос: а может ли **разум** переходить в **рассудок**?

Конечно же, может. Разум способен; способен превращаться в рассудок, оборачиваться рассудком хотя бы потому, что рассудок есть превращенная форма. В рассудке разум как бы «сворачивается», ссыхается,— и при нормальном движении мышления это необходимо: рассудок освобождает творческое движение разума от рутинных операций. Предельное завершение такого «усыхания» — передача механических операций человеческого интеллекта информационным системам, колоссально экономичным время человеческой жизни и силы человеческого существа.

Отчужденный же рассудок, рассудок как способ мышления, т. е. претендующий на самостоятельную сущность — это тоже свернутый разум, но разум неразвитый, неразумный. Здесь рассудок просто паразитирует на творческой силе разума. Если в первом случае разум превращается отчасти в рассудок для освобождения себя от нечеловеческих, по сути, функций, то во втором — рассудок использует разум (под видом интуиции, воображения) для утилизации добытых разумом результатов.

Все ли в ^содержании разума может быть «отброшено» в рассудок? — В принципе — все, но только «в принципе». Если имеется в виду, что любой **результат** творческой деятельности может быть поставлен во внешнее отношение — отношение использования, может быть **так** выражен, чтобы не подлежать содержательному распределению, то это возможно: с чисто логической точки зрения предела здесь нет. И в то же, время можно сказать: в разуме нет ничего такого, что не могло бы быть «отброшено» в рассудок, кроме... самого разума как, во-первых, творческой способности человека, которую просто невозможно использовать (использованию поддаются **результаты**, добытые творчеством и отторгнутые от него), и, во-вторых, **разумной формы** самих результатов творчества, когда они вовлекаются в новую деятель-

ность не как вещи-объекты, а как про-из-ведения¹, освоение которых в русле живой деятельности непосредственно связано с развитием творческих способностей субъекта, с углублением и прояснением его взгляда на мир.

Следовательно, решение вопроса о том, что может, а что не может и не должно превращаться в рассудок, не сводится к поиску некоего **абстрактного критерия**, который позволял бы по рассудочному же типу (как по шаблону) сортировать «рассудочное» и «разумное», минуя конкретный анализ той или иной ситуации, той или ивой цели (а для чего, собственно, этот «перевод» разумного в рассудочное необходимо?). Понятно, что должно «уходить» в рассудок и вообще отторгаться от человека: нетворческие, репродуктивные, рутинные функции мышления и деятельности, преимущественно связанные с необходимостью воспроизведения условий жизни и функционированием вещных систем. Но в то же время не менее четко ясно, что **не должно** отчуждаться от человека: собственно человеческое как таковое, способность к универсальному, творчеству и такое ее неперемное условие как **разумность формы** результатов предыдущей деятельности, а также — контроль со стороны человека за функционированием рассудочно-информационно-вещных систем (чтобы они служили человеку, а не человек был «на посылках» у подобных структур).— Иными словами, само дело перехода разума в рассудок должно быть поставлено под **контроль разума**. А мы так привыкли контролирующие функции полагать именно на рассудок! Конечно, рассудок превосходно все учитывает и контролирует,— но начисто лишен способности смыслового (т. е. неформального) само-контроля.

По какому типу осуществляется деятельность и общение учащихся — по **рассудочному** или **разумному**, в **какой форме** поступают в пространство их общения достижения человеческой культуры и как, тем самым, раскрывается им непотаенность бытия — вот средоточие почти всех проблем современной школы. И если большинство видов активности учащихся совершается по рассудочному типу, если рассудок прочно обустроился в стенах учебно-воспитательных учреждений и поразил своими метастазами всю ткань педагогического мышления,— то вывод будет один: в нашей

¹ Ср. интонирование смысла у Хайдеггера: «действительность», «действие», «произведение» как **про** (выступление к присутствию) -из (из потаенности) -**ведение**. (См.: *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления.— С. 241).

системе воспитания и образования мы так или иначе, но — систематически и расширенно воспроизводим **отчужденные, овещенные** отношения. И при этом, не мудрствуя лукаво, не затрагивая метафизических оснований всего процесса, затеваем многословную суету по поводу «гуманизации», «гуманитаризации», «формирования духовности». Все это уже было. Очередные идеологические кампании выдыхались и тихонько «приказывали долго жить» — старому, апробированному, надежному, хотя и изрядно истертому подошвами поколений «воспитуемых», **основанию**. Как раз его-то менять никто и не собирался, — а зря.

Таким образом, переход от «старого» педагогического мышления к мышлению «новому», на мой взгляд, выступает как переход от преимущественно **рассудочного** способа мышления к преимущественно **разумно-диалектическому**. — Что это означает конкретно? — Нет, не усвоение новых принципов и отказ от старых, не переписывание педагогических пособий в соответствии с указаниями «законов диалектики» и т. п. **Конкретно** сей переход означает: в первую (и во вторую, и в третью) очередь, радикальную смену способа осуществления взаимоотношений участников педагогического процесса, — от господства и подчинения, опеки и адаптации, принуждения и использования — к **сотрудничеству** (хотелось бы, конечно, к со-творчеству, но будем реалистами). Сотрудничеству учителей и учеников, детей и родителей, профессоров и студентов.

Все выказанные здесь соображения по поводу нового педагогического мышления могли бы остаться на уровне очередных «благих пожеланий», если бы реальная педагогическая практика в лице своих лучших представителей не нашла ту **форму** своего движения, которая способна радикально разрешать противоречия предыдущего состояния. Имеется в виду уже упоминаемый в нашем разговоре опыт и идеи педагогов-новаторов, — «педагогика сотрудничества». В ней мы имеем именно смену основания: учить всех победно и радостно; учить без принуждения; строить общение с учащимися как сотрудничество, т. е. как субъект-субъектное отношение; создавать возможности личного развития каждого ученика; обеспечивать значительное сокращение времени на освоение учебных программ за счет серьезного повышения продуктивности и эффективности учебы, и тем самым — высвобождение времени для эстетического и физического развития учеников. " ■ :

Сама жизнедеятельность и формы общения учеников и учителей в русле педагогики сотрудничества осуществляются по **разумному** типу, где смена обстоятельств, форм взаимоотношения самими субъектами выступает действительным путем их самоизменения. А то содержание, которое является **предметом общения** (а не объектом изучения, потребления и использования), пред-

стает как **культура**, как то, что органично переливается в способность субъекта, образуя его. Внутри разумно организованного сотрудничества его участники совершают, как раз ту загадочную «двойную» рефлексию, о которой у нас уже шла речь, а именно: осваивая предметное содержание, они тем самым присваивают себе свою общественно-историческую сущность. При таких условиях и **развивается** творческое, разумно-диалектическое мышление, для которого любой стереотип — удобный инструмент, если его употреблять с умом, а не «священная корова», на которую надо молиться.

Благодаря разумной системе «опорных сигналов» В. Ф. Шаталову удалось найти подходящее место рассудку в деле освоения основ наук: рассудочные методы у него работают не сами по себе и более того — не подчиняют себе содержательную работу мышления, но именно обеспечивают возможность освоения материала **каждым** учеником и создают условия для проникновения в форму дела, т. е. рассудочные формы **удерживают** внешнюю форму, открывая тем самым простор развитию мышления как такового, которое уже не застревает на внешности. При помощи «опорных сигналов» содержание материала «сворачивается», но **таким образом**, чтобы быть способным к содержательному **развертыванию**. В таком случае ученик не тратит зря времени и сил на запоминание внешней формы (структуры) материала, как это происходит повсеместно при обычной дидактике «от рассудка», но активно, с умом пользуясь системой «опорных сигналов» (рассудок — как опора), все внимание **может сосредоточить** на проникновении в существо дела. В. Ф. Шаталов, как мне представляется, заставил рассудок работать на разум.

Таким образом, новое педагогическое мышление в качестве своего основания имеет разумно-диалектическое мышление. Казалось бы, резонно поставить в качестве педагогической задачи «формирование диалектического способа мышления». И в своих публикациях прошлых лет я сам твердо стоял на позициях необходимости выработки, **формирования** такого мышления. — Но, если додумать все до конца (именно с позиций и «в духе» диалектики как таковой), — то неизбежен будет вывод о том, что такая постановка вопроса в чем-то еще заражена морализирующей рассудочностью. Нельзя заниматься «формированием человека», формированием тех или иных его свойств и качеств, — нельзя даже из самых лучших, возвышенных, прекрасных побуждений, иначе все рухнет, обвалится в привычную субъект-объектность. Если я считаю себя вправе ставить такую задачу («формирование»), значит, я полагаю себя в качестве **уполномоченного** то ли субстанцией, то ли «исторической необходимостью», то ли обществом, то ли — собственной волей, — и тогда я замещаю и пред-

ставляю собой для «воспитуемого» ту реальность, которая требует «формирования», — тем самым объективно сужая «горизонт» открытости человека бытию и бытия — человеку. Возвышенное чувство собственной правоты будет так или иначе понукать меня требовать, чтобы ученик **соответствовал** моим ожиданиям и упованиям, и рано или поздно придет такое время, когда я стану ревниво оценивать шаг влево, шаг вправо, и даже прыжок на месте как «попытку к бегству».

Мы не имеем права формировать другого. Но мы в то же время и не имеем права не позаботиться о его формировании, и по возможности, — целостном, органичном, свободном. Как же при этом всем удержаться на высоте не-посягательства на личность другого, и в то же время не отдать другого на растерзание стихиям расчеловеченного сущего? — Выход, на мой взгляд, может заключаться в предложенной в этом очерке логике, так сказать, «трехчленности» педагогического процесса. Не просто верховенство **субъект-субъектных** отношений (хотя само по себе это — колоссальный прорыв, оставляющий педагогический рассудок логики «твердых тел» на уровне элементарного предрассудка). Внутри самих этих отношений необходима актуализация «третьего» и развертывание **его субъектности**. Это «третье» — сугубо метафизично, непредметно, но именно оно может удержать нас, участников общения, на высоте субъектности, гарантируя, производя и воспроизводя нашу собственную субъектность, — точно так же, как музыка, дарующая истинную субъектность всем участникам концерта. Субъект-субъектное отношение развертывается одновременно в двух планах: как сугубо личностное общение участников процесса, так и отношение субъекта к предмету как к «субъекту». Мощное «поле» такого общения любой материал, вовлекаемый вовнутрь себя, превращает в **культуру**. И тогда я, как педагог, высвобождая дух от оков предметности, одновременно освобождаю себя от «педагогичности»: извечный нерастворимый остаток воспитательского фарисейства и педагогоблудия в данной ситуации действительно растворяется и исчезает. Я прекращаю быть воспитателем, формирователем, внушателем, и предоставляю сию нелегкую «миссию» предмету (культуре), а уж он-то заведомо умнее меня. И тогда культура для вовлеченных в общение становится окном в иное измерение мира, органом восприятия содержащий по ту сторону «порога распредмечивания» (Г. С. Батищев). «Сикстинская мадонна» Рафаэля — не культура, это произведение искусства. Но оно, естественно, и является культурным объектом в той мере, в какой наше взаимоотношение с ним воспроизводит или впервые рождает в нас человеческие возможности, которых в нас не было до контакта с этой картиной. Возможности видения, понимания и т. д. Видения и понима-

ния чего-то в мире и в себе, а не самой этой картины»¹. Совместное с учащимися созидание, поддерживание и развертывание **такого общения с культурой** (которая именно здесь и становится **собственно культурой**) — задача педагогического искусства, которое есть искусство и тайна **встречи**, — встречи личностей и встречи с предметами в «Ты-образной» интенции, т. е. как с **феноменами**². Само собой понятно, что идти навстречу с корыстно-воспитательскими установками и устремлениями (не бывает **бескорыстного** воспитания, — вот в чем дело), пряча за пазухой педагогические цели, задачи, средства и мандат, выданный обществом, на право «быть педагогом», — значит, сделать самую встречу **изначально** невозможной, — значит, осуществлять весь процесс в объектно-вещной форме, в образе «**Оно**». Субъект-субъектное отношение, акцентированное в образе «Ты-бытия» и акцентирующее, озаряющее все светом этого образа, — находится и **сбывается** по ту сторону пространственно-временной определенности и детерминированности. «Пока распростерт надо мной небосвод Ты, — говорит Мартин Бубер, — ветры причинности сворачиваются клубком у моих ног, и колесо судьбы останавливается»³. — Детям, учащим-

¹ Мамардашвили М. К. Наука и культура // Как я понимаю философию. — М., 1990 — С. 345.

² «Ничто не является феноменом. Нечто может лишь стать феноменом. И только при одном условии: что между мной и розой (или чернильницей) что-то произошло. Если же Мфкду мной и предметом не произошло событие встречи, невозможно п^танивка задача услышать голос. Что-то увидеть как феномен... можно, если в пространство путей, проходимых мною в жизни, случилось — именно между этим предметом и мной — событие, которое в это предмет... вложило, упаковало смысл моего прошлого, в тот момент не ставшего настоящим, не вышедшего на аналитическую поверхность, — тогда по ходу дела может возникнуть задача и может быть услышан голос» (Мамардашвили М. К. О философии // Вопр. философии. — 1991. — № 5. — С. 9).

³ Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: Философский альманах 1991. — М., 1992. — С. 298. — Вообще-то экзистенциальная антропология Бубера может иметь непосредственнейшее отношение к метафизическим основаниям **педагогического** процесса в плане преодоления «педагогичности от рассудка». Вот, например, и почти наугад: «Отношение к Ты непосредственно. Никакая абстракция, никакое знание и никакая фантазия не стоят между Я и Ты... Всякое средство есть препятствие. Лишь там, где средства рассыпались в прах, происходит встреча» (Там же. — С. 300). «Неограниченное господство причинности в мире **Оно**, фундаментально важное для научного упорядочения мира, не угнетает человека, который не замкнут в этом мире, а может вновь и вновь уходить из него в мир отношения. Здесь Я и Ты свободно противостоят! /вуг другу во взаимодействии, не вовлеченном ни в какую причинность и не окрашенном ею, здесь гарантирована свобода — человеку и бытию» (Там же. — С. 325). Встреча есть откровение: человек выходит из момента встречи «уже не таким, каким он вступил в него. Момент встречи — это не «переживание», которое возникает, и блаженно завершается в восприимчивой душе: тут что-то происходит с человеком. Иногда это — как дуновение, иногда — как схватка в борьбе, но все равно: что-то происходит. Человек, который выходит из сущностного акта чистого

ся студентам интересен именно **встречающийся**, а не опер-уполномоченный «от педагогики», «от общества», «от необходимости», превращающий первого встречного в **объект-ОНО** с целью педагогического использования. **Встреча** как истинное **бытие** человека — «непедагогична» в высшем смысле, ибо она совершается ради самой встречи, ради самого отношения,— и лишь тогда с человеком что-то «происходит».

Беда казенной педагогики в дидактизме, назидательности и долженствовании. И в то же время очень трудно в любом разговоре о проблемах и судьбах педагогики избежать «назидательности» и «долженствования», хотя первое так же противно, как неприлично второе.— Отстаиваемая мною «трехчленная» «модель» педагогического процесса, конечно же, может показаться тоже неким долженствованием, навеянным тоской по чему-то «хорошему». Но дело в том, что метафизика такого образа встречается как факт в иных формах человеческих отношений. Например, творчество как таковое ведь не есть просто самовыражение и самореализация субъекта-творца, объективирующего свои смыслы и замыслы,— как и не сводится оно к появлению нового результата с явными «признаками новизны»,— хотя все это, так сказать, имеет место. Творчество сопровождается актуализацией какого-то незримого «третьего», что превосходит любые субъективные замыслы и знаком чего и выступает творческий продукт. В актах творчества человек расколдовывает творческие потенции самого бытия, вызывает к жизни, помогает **родиться**, проступить из потаенности чему-то такому, чего не было ни в предмете, ни в душе автора. Посему творчество так или иначе есть со-творчество, но со-автор этот незрим и неявлен, хотя его присутствие ощутимо и в самом процессе, и в продукте, который всегда больше, глубже и безмерней, нежели то, что в него непосредственно вкладывает автор. Вот почему существо творчества — всегда по ту сторону любой методики и технологии. Его подлинный **субъект** не совпадает с субъектностью человека.

Или же возьмем факт простого общения, спора, дискуссии. Когда спорящие стремятся лишь доказать, внедрить, внушить свою точку зрения, когда они видят и слышат только себя, заранее уверенные в своей непошибаемой правоте,— общение, собственно, не получается. Такие споры до хрипоты увлекательны в молодости; с годами от них устаешь и стремишься избегать скуки и бестолковости подобных ситуаций. Но совсем другое дело, когда участники разговора слышат друг друга и умеют найти некое «третье» не просто как примиряющее основание, а как реальный

отношения, имеет в своем существе **больше**, нечто, выросшее в нем, о чем он раньше не знал и чье происхождение он не в силах объяснить» (Там же.— С. 363).

образ истины, который выстраивается и развертывается совместными усилиями; и тогда вдруг возникает ощущение, что не мы раскрываем нечто истинное, а сама истина как настоящий, подлинный **субъект** ведет нас незримо и бережно, приоткрывая на миг что-то очень существенное, что-то самое главное, которое тут же ускользает и не запоминается, но остается память, незабвенность этого чувства.

То, что говорилось о подлинном субъекте педагогического процесса,— таким образом,— не есть абстрактное долженствование: такая метафизика присуща любому нормальному, по-человечески существенному состоянию в более или менее выраженной форме. Если мы желаем, чтобы педагогика была по-человечески естественной, а не вымученно, рассудочно надуманной, «научной» (= растленной и растлевающей),—не надо ей придумывать еще какие-то «идеалы», новые схемы, принципы и т. д. Просто **можно вернуться** к простоте и самоценности чисто человеческого отношения, и тогда все вдруг расположится и зазвучит по-иному. Конечно, можно и не «возвращаться», можно ничего не менять, а подкрашивать фасад и обновлять общественно-политическую атрибутику. И тогда учитель останется «печальным наборщиком готового смысла» (О. Мандельштам), будучи таким же «подкидышем», как и его невоспитанные и необученные чада. «Перетягивание каната» субъектности (кто-кого?) между участниками педпроцесса так и останется одним из развлечений нашей незатейливой «педагогики от рассудка» наряду с «бегом в мешках» как апробированным дидактическим средством «догнать и перегнать» собственное убожество...

Будем завершать философско-педагогические размышления.

Нельзя формировать человека, «о можно формировать предметные и духовные условия, при которых развитие людей будет осуществляться наиболее естественно, непринужденно, целостно, культурно. Это же касается и диалектического мышления (разума). Диалектический разум может выступать синтезом интеллектуальной, нравственной и эстетической **культур**, ибо **диалектика** — не как «наука», учение, система категорий, а как реальный процесс **движения-самоосуществления**, в своей «стяженности», сраченности (= конкретности) превышающий любые меры и ограничения имманентным несуетным «беспокойством»,— есть истинный **дух культуры**, ее «spiritus»; в силу этого именно диалектика способна выявить себя как **культура** духа.— Попытки педагогической сферы как-то приобщиться «духовности», гуманизироваться и гуманитаризироваться (скажем так, «поумнеть») до тех пор останутся тщетными потугами, пока вся неповоротливая воспитательно-образовательная система, обладающая колоссальной инерцией,— не станет открытой для диалектического разума. Иными

словами, пытаться решать многообразные и сложнейшие проблемы, в которых **навсегда** запуталась насквозь проквашенная рассудком педагогика, игнорируя при этом само **качество** способа решения,— нелепо.

Разумеется, «диалектический разум» не есть какой-то онтологический или, что еще хуже, методологический диктатор, повинуюсь которому, можно обрести верный путь. Все зависит от **собственных усилий** тех, кто не желает угашать дух и калечить души наших детей во имя каких бы то ни было возвышенных целей, идеалов и задач. Философско-метафизические размышления не дают — и не могут дать — общеобязательного рецепта,— но они **приглашают к разговору**.

Вне нашего рассмотрения остались многие проблемы философско-педагогического свойства,— например, **свобода**. Человек воистину развивается лишь в атмосфере **изначальной** свободы. Культура прорастает в личность, в личности и личностью — лишь в состоянии свободы. Ведь нельзя же заставить человека быть культурным, как невозможно принудить быть нравственным, умным и проч. Проблема в том, »то свободе (как и диалектическому мышлению) **научить нельзя**, но можно — **научить-ся**. Все тайны воспитания — в этом неуловимом и загадочном «-ся»...

И все-таки педагогика — странная и страшная вещь. Казалось бы, все ясно,— что не надо делать, а что надо. Вроде бы все себе уяснил, и аж просветлело на душе. Другим расскажешь-пояснишь, и тоже все логично выстраивается: не рассудок, а разум, не субъект-объект, а субъект-субъект, и еще раз «субъект»,— субъектность «третьего»; нельзя человека - воспитывать-формировать; чтобы быть педагогом, надо убить в себе педагога и проч.— В конце-концов,— что же тут сложного? — И вот когда в очередной раз с таким бодрым воспитательским задором распекаю сына за какую-то пустяшную провинность,— жена смеется: «Да, сразу видно, что папа работает в пединституте, читает лекции о новом педагогическом мышлении и даже статейки об этом пописывает».

Вот так-то. А вы говорите...

ПОСЛЕСЛОВИЕ

...Условимся не сердиться на тех, которые не хотят знать наших систем. Ведь по справедливости они имеют полное право на это.

Лев Шестов

НУ что,— еще раз пройтись мысленным взором по основным и побочным темам нашего повествования, обозрев все разом и сделав соответствующие выводы? Честно говоря, не хочется. Если «выводы» в послесловии и имеют хоть какой-нибудь смысл, то лишь для «выведения» себя и читателя за пределы текста («караул устал»), если, разумеется, есть «ого «выводить» (кто уснул, кто выпал [в осадок]' с первых страниц, кто вышел из себя на половине), а то смотришь — а вокруг — никого; да и то ладно.

Ожидаящие от автора неких рецептов решения «проблемы рассудка и разума» (равно, как и проблемы истины, созерцания, души, духа, трансценденции, повседневности, воспитания) будут разочарованы, хотя такие вряд ли когда-либо испытывали очарование (не вопрошают о «рецептах» очарованные). За рецептами ходят в другое место, а на роль провизора я не гожусь. По секрету: дело не в рецептах, «о — в рецепторах...

Скажут: зачем же автор столь жестко разводит рассудок и разум, превратив при этом первый просто в «мальчика для бития». Отвечаю: рассудок — давно уже не «мальчик», да и к битию (бытию) ему не" привыкать, он от этого только крепчает и матерее. Он-то, рассудок наш, свое обязательно возьмет, и без особых на то усилий. Так что его-то как раз — не убудет. Да и «был ли мальчик»? «Козел отпущения» — возможно, но не будем делать из его малопристойных воплей высокую **трагедию**,— персонаж не тот.

Конечно, в самом различении и противопоставлении рассудка и разума можно усмотреть что-то **от** рассудка идущее,— но рассудок различает лишь по внешним основаниям и себе на пользу. Остроумнейший К. А. Свасьян характеризует антисциентистскую установку философской мысли в Европе начала века как «организмоманию», которая уткнулась в «чисто **механическое** противопоставление всего органического всему механическому», застревая на оппозиции «становление» и «ставшее», «целое и общее», «жизнь и смерть», что «оборачивалось какой-то автомати-

ческой процедурой универсального водораздела»¹. Можно ли это отнести к развиваемому в книге взгляду на различие рассудка и разума?

Если можно, то отчасти. Во-первых, я неоднократно говорил, что нет и **быть не может** универсального шаблона-критерия, по которому можно было бы автоматически, минуя осмысление конкретной ситуации, разводить «рассудок» и «разум». Но, во-вторых, само **неразличение** рассудка и разума, безразличие к их непохожести играет на руку именно рассудку, поскольку дает ему возможность заместить, замесить собой все «остальное», выдавая себя за что угодно и на ходу меняя гардероб. Правда, высшие состояния человеческого духа в силу своей изначальной и упоительной без-рассудности находятся далеко по ту сторону любого различения, в том числе — рассудка и разума.

Но ведь необходимо не просто различить и противопоставить, но и как-то сочетать, синтезировать противоположности, — ведь именно в этом и состоит диалектическое искусство ума. — Верно, но синтезировать не «вообще», а конкретно, — вплоть до того, что признать откровенную **антиномичность**, неразрешимость и непостижимость некоей реальности, а не сглаживать, смазывать, размазывать густым сиропом «примирения сторон». Если нет алгоритма различения рассудка и разума, то тем более не может быть абстрактной, отвлеченной формулы их синтеза. Об отдельных и возможных моментах и формах подобного соединения у нас был разговор, — но лишь в качестве **начала**, введения в самостоятельную проблему. — Вообще-то вся жизнь, в конечном счете, есть непрерывная попытка соединить несоединимое, **овозможить** невозможное, — без надежды на успех, на собственный страх и риск. Одно знаю: весьма неосторожно в этом деликатном деле полагаться на услуги рассудка, — этого, по словам Гёте, «деловитого сводника», «на свой манер сочетающего благороднейшее с пошлейшим», в том числе и в вопросе о «соединении» рассудка и разума.

В любом случае рассудок есть некая подстановка, подмена и замена. Он, как уже было замечено, — так или иначе протез, костыль, искусственный орган вместо ампутированного или атрофированного, — своего рода универсальный «эректор» для нашей душевной, духовной и всякой прочей **немощи**. Можно сколь угодно долго и изнурительно измываться над ним, изголяясь в остроумии, избавляясь от него, «лечиться» от его непрошибаемости слабыми и крепкими напитками (пытаясь растворить его жесткость или, по крайней мере, принудить его выпасть в осадок). Но

¹ *Свасьян К. А.* Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. — С. 92.

рассудок, как бумеранг, возвращается именно в то место, с которого его отбросили, «послали». Изворотливость рассудка не знает пределов, он вездесущ и настигает нас в самых слабых, незащищенных местах. Вести борьбу с тиранией рассудка — возвышенно и благородно, — вплоть до полного изведения противника, т. е. самого себя. «Тирания рассудка» — чем не «образ врага». Все на борьбу с тираном и узурпатором! — Но ведь, вспомним Шпенглера еще раз, — **мы сами являем кульминацию** тирании рассудка. Что же есть **рассудок**, как не выразитель, репрезентант (и своеобразный «компенсатор») неразумия и бессовестности разума, бесчувствия чувства, бессердечности сердца, безволиности воли, безобразности воображения, слепоты взгляда, бездушности духа и бездуховности души?.. Наша — хоть грубая, хоть изощренная — брань в адрес рассудка — для него забава: ведь чует, подлец, что без него, родимого, нам и глаз не открыть, и слова не сказать, и шагу не ступить, и мысли не помыслить, и не вздохнуть (и даже не сдохнуть). — Может быть, вместо столь сложных и затейливых игрищ (заигрываний) с рассудком и по поводу него, стоит всерьез позаботиться о нормальном развитии тех органов нашей сиротской самости, подпоркой немощи и возмстителем убожества коих и является наш многоликий рассудок? Возможно, рассудок лишь тогда прочно займет **свое место** и не будет посягать на чужое, где он явно неуместен, — что «святые места» перестанут, наконец, быть пустыми, **полыми** (и «беспольными»)??..

Книга (точнее, текст ее) — заканчивается, а у меня все нарастает ощущение, что самое главное, самое-самое осталось невысказанным, недосказанным, неявленным, — а если где и промелькнуло, то не было зафиксировано и пропало; — может, оттого и ускользнуло, что почувствовало мое авторское желание схватить и удержать. Весь текст — как сплошное **введение**, — введение в метафизику рассудка и разума. Да что уж теперь, как есть, так и будет. Надо же было столько слов выпалить, столько бумаги извести, чтобы в конце понять, что ты перестанешь что-либо понимать в своей собственной проблеме. Хотя, — может быть, для того книги и пишутся? Не знаю.

От рассудка легко отталкиваться, он вроде бы твердый, устойчивый (особенно — морально), тяжеловесный. Почему бы не взять его как подставку, ступеньку, опору, взгромоздившись на которую, как на пьедестал, — заглянуть за окоем, — можно, конечно можно и даже полезно, чтобы оттуда увидеть сплошное «nihil». Хилая точка опоры — рассудок, чтобы обозревать окрест и прозреть даль-горизонт, и еще дальше, «транс». Рассудок хоть и твердый, зато ужасно скользкий, хитрющий, склизкий, — не ровен час, и поскользнуться можно. — Не надо героических усилий отталкивания, — а просто легко, непринужденно, не без изящест-

ва—соскользнуть с него, и... Вот здесь надо сразу же давать «позитивную программу»: что делать? Выводы, где же выводы? Дайте нам «линию»: зачем соскальзывать и куда ускальзывать? — Не знаю я, что делать,— я в поводыри, проводники, во жатые — не записывался.— Но жить-то как? — Не знаю. Можно — как «Бог на душу положит»,— чем плохо,— главное, чтобы не «князь мира сего» (он на душу уже давно «положил»). Вообще-то,— дело вкуса.

Но должен же быть какой-то **смысл** в «метафизике рассудка и разума», должно же из всего вышеизложенного что-то «следовать».— А вот ничего и «не следует». Разве нельзя жить просто, без всяких следований, расследований, преследований. И опять: смыслы, замыслы, помыслы.— Вот он, наш старый знакомец,— **здравый смысл**, ему все невтерпеж осмыслить, но чтобы обязательно — «здравое». Здравная смыслом — заупокойная душе. Впрочем, отчего же смыслом и не быть «здравыми», но есть в этом что-то тоскливое-тоскливое. Абсолютизация смыслов и осмысленности — один из грехов рационализма. Характерно, что А. Ф. Лосев рационалистической называет такую смысловую сферу, которая не уходит корнями в сверхсмысловое лоно. Даже намек на присутствие чего-то «сверхсмыслового» способен испортить настроение любому рационалисту. Укоренение в «сверхсмысловом» — какое оно? — никакое, сплошное «пока-еще-не», мео-нальное. Но именно здесь — «бытие-взгляд» и «бытие-под-взглядом» (Сартр). В этом эфире только и возможна встреча,— вспомним — «двух дыханий».

Вопрошание смысла неискоренимо в нас, но именно в этом — исток онтологической неудачи, и не потому, что ответа нет (сколько угодно!),— неудача содержится в самом вопрошании. Алкание смысла оставляет нас в равнинной жизни, а нам, убогим, при этом мнится, что своими бесконечными «зачем» мы как раз трансцендируем обрыдлую обыденность и восходим к вершинам. Реализованность, воплощенность всех чаемых смыслов — что-то есть в этом сродни счастливой любви, удачно-удачливой. Победы любви — пирровы, зато в ее онтологических поражениях есть отблеск гениальности, как вспышка мгновенного прозрения,— или же как сквозь последний прощальный взгляд проступает вдруг все, сразу,, навсегда, никогда,— при-открывается, и исчезает.

«От нас укрыто, скрыто навсегда
то чистое пространство, где цветы
незримо расцветают. Видим мир,
но мы неявленным обделены,
нездешним и ничем не охраненным,
той чистотой, которую мы дышим,
забыв желанья."Ею грезит часто
дитя, когда баюкают его

на грани пробужденья. Пли смертник. На грани смерти мы не видим смерть и дерзко смотрим за предел, как звери. Любовники, когда любимый им не застит взора, смотрят изумленно: что брезжит им, как бы ошибкой из-за плеча любимого?.. Но дальше никто не видит, возвращаясь в мир».¹

(Р.-М. Рильке)

Так в чем же «выход?» — Не знаю, если бы знал, не писал бы длинно и скучно, а просто — вышел, и все. Искоженность, засиженность, истасканность любого пути, претендующего на «исход». И все же «перипатетика» лучше патетики. Как это у Сартра: история человеческой жизни есть история ее поражения. Опыт неудачи — чем не метафизика?

Но как вопрошать о бессмысленном, сверхсмысловом, безосновном? — Наверно, об этом не «вопрошают», не взывают и этого не вменяют; здесь — безмолвие, тишина, со-зерцание, прощание,— просто взгляд, распахнутый навстречу.— Впрочем, об этом лучше сказал бессмертный Омар Хайям:

«В учености—ни смысла, ни границ.
Откроет больше тайны взмах ресниц.
Пей! Книга жизни кончится печально.
Укрась вином мелькание страниц».

Пер. с нем. Г. И. Ратгауза.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Алексей Босенко. ПРЕДИСЛОВИЕ К ОДНОЙ КНИГЕ</i> . . .	3
ВВЕДЕНИЕ: ОТ АВТОРА	7
Очерк первый. «ОПРАВДАНИЕ» МЕТАФИЗИКИ	14
Очерк второй. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ЭКСПОЗИЦИЯ	51
Очерк третий. МЫШЛЕНИЕ: РАССУДОК И РАЗУМ	90
Очерк четвертый. РАССУДОК. РАЗУМ. ВООБРАЖЕНИЕ . .	115
Очерк пятый. РАССУДОК. РАЗУМ. ИСТИНА	137
Очерк шестой. ОСНОВАНИЯ РАССУДКА И РАЗУМА . . .	148
Очерк седьмой. ДУХ. ДУША. ДУХОВНОСТЬ	169
Очерк восьмой. СУБЪЕКТНОСТЬ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО РАЗУМА	197
Очерк девятый. РАССУДОК. РАЗУМ. ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ	228
Очерк десятый. РАССУДОК. РАЗУМ. ПОВСЕДНЕВНОСТЬ	261
Очерк одиннадцатый. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ	277
ПОСЛЕСЛОВИЕ	331

«УРТЕКСТ»

Бібліотека часопису «Самватас»

Том третій

Наукове видання

ВОЗНЯК ВОЛОДИМИР СТЕПАНОВИЧ

**МЕТАФІЗИКА
РОЗСУДКУ І РОЗУМУ**

Спроба несистематичної самокритики

Росшською мовою

Головний редактор часопису «Самватас» — *А. В. БЛИЧЕНКО*

Всцговщальний секретар бібліотеки «Уртектс» — *А. О. ПУЧКОВ*

Науковий і літературний редактор — *Л. О. ПУЧКОВ*

Художнє оформлення бібліотеки — *А. О. ПУЧКОВ*
за участю *О. В. ГРБКОВА* (комп'ютерна верстка)

Техшчний редактор *В. П. ШЕВЧЕНКО*

Коректори — *С. А. ЗЕЛЬМАНОВИЧ, А. В. ЧЕРЕВА¹*

Видання здгйснене

за участю

«Фонда сприяння розвитку мистецтв УкраУни» (м.
Кип»)

Возняк В. С.

В56 **Метафизика** рассудка и разума: Опыт несистематической самокритики.— Киев: Редакция журнала «Самватас», 1994.— 340 с. («Уртекст»: Библиотека журнала «Самватас». Том третий.)

ISBN 5-8238-0321-4

На заказных условиях

ББК 87.3(4)

Предлагаемый труд — широкое философско-эпическое полотно, тектонически объединяющее историко-культурологические экспликации интеллектуально тернистой проблемы рассудка и разума, основывающийся на отечественной и зарубежной философских традициях. Метафизический план исследования обусловлен обращением автора к вопросам корреляции мышления и воображения, истины, души и духа (в специфических тональностях их различения), субъектности диалектического мышления и, собственно, диалектике рассудка и разума в их преломлении к задачам современной педагогики, что и составляет реальное теоретическое тело работы.

Для специалистов в области философии, культурологии и интересующихся философскими проблемами педагогики.

В оформленні обкладинки був використаний малюнок М.-К. Ешера «31рки» (1948 р.).

**В БИБЛИОТЕКЕ «УРТЕКСТ»
журнала «САМВАТАС»
ВЫШЛИ В СВЕТ:**

Босенко А. В. Реквием по нерожденной красоте.— К.: Редакция журнала «Самватас», 1992.— 256 с. (Том первый. Тираж 500 экз.)

Габричевский А. Г. Теория и история архитектуры: Избранные сочинения / Под редакцией А. А. Пучкова.— К.: Редакция журнала «Самватас», 1993.— 302 с. (Том второй. Тираж 500 экз.)

Все тома в библиотеке «Уртекст» выполняются в едином художественном оформлении

Заказы на указанные издания можно направлять в адрес редакции журнала «Самватас»: 252116, Украина, г. Киев-116, а/я 35

Здано до набору 01.11.1994. ГНдписано до друку 20.02.1995. Формат 60X84/16. Планір друк № 2. Гарштура літературна. Друк високий. Ум. друк. арк. 19,76. Обл.-вид. арк. 22,76. Ум. фарбо-відб. 19,93. Замовлення 4-5421.

Редакция часопису «Самватас». Бібліотека «Уртекст»
252116, Київ-116, а/с 35.

Акціонерне товариство «ВПОЛ».
252151, Київ-151, вул. Волинська, 60.

ДЛЯ ЗАМІТОК

Редакция киевского журнала «Самватас» в
своей библиотеке «УРТЕКСТ»

в ближайшие годы планирует издать следующие книги:

БЕЛИЧЕНКО А. В. Современное естествознание.— 25 печ. л.

БОСЕНКО А. В. О другом.— 25 печ. л.

Инаковение чтойности: Опыт философского глумления / А. В. Босенко, Вл. С. Возняк, А. В. Загайкевич, В. В. Лимонченко, А. А. Пучков.— 15 печ. л.

КУШНАРЕВА М. Б. Проблемы теории культуры эпохи итальянского Возрождения: Историко-философские аспекты эстетики.— 12 печ. л.

ЛИМОНЧЕНКО В. В. Феноменология воображения.— 12 печ. л.

МОСЕНКІС Ю. Л. Мова і наука: Стагп та етюдї з мовознавства.— 10 друк. арк.

МОСЕНКІС Ю. Л. Проблема единого походження мов в історії мовознавства: Теоретичт аспекти.— 12 друк. арк.

ПЕТРУШЕНКО В. Л. Ностальгия по абсолютному: Философский контекст кинотворчества Андрея Тарковского.— 10 печ. л.

ПУЧКОВ А. А. Архитектура гротеска: История. Театралогия. Поэтика.— 16 печ. л.

ПУЧКОВ А. А. Гоголь как архитектурный зритель.— 6 печ. л.

РОЗЕНКРАНЦ К. Эстетика безобразного / Пер, с рум. [нем.] М. А. Шкепу.— 20 печ. л.

САВЕЛЬЕВА М. Ю. Надкультурное.— 12 печ. л.

ЧЕПЕЛИК В. В. АрхіТеКТура українського модерну: Історія і теорія стилю.— 25 друк. арк.