

гия и философия истории, тогда как элементы гегелевской философии духа были сведены к теме “мудрости”. Впрочем, сходное отношение к первоисточнику – мыслям самого Гегеля – легко обнаружить у многих представителей “неогегельянства” (Валя, Кроче, Коллингвуда и др.).

Публикуемые ниже два отрывка рукописи – начало первого параграфа (А) и второй параграф I-й части – дают представление о постановке Кожевом проблемы философской мудрости и об его отношении к Декарту и к Гегелю.

При подготовке текста к публикации использовались следующие условные обозначения: угловые скобки со знаком вопроса (<?) ставились в том случае, когда расшифровка рукописи оставляла сомнения; <ирзб> – для слов, не поддающихся расшифровке; <пропуск> – в тех случаях, когда отсутствующие в рукописи слова делали высказывание незавершенным; в квадратных скобках [] – слова, поясняющие сказанное (или же отсутствующие) в смысловом отношении.

Орфография и пунктуация – в соответствии с правилами современного русского языка.

Все подчеркивания и расстановка круглых скобок () сохранены в том виде, в каком они сделаны в рукописи автором.

Введение

СОФИЯ – ФИЛОСОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

I. СОВРЕМЕННОЕ ЗНАНИЕ ИЛИ “МУДРОСТЬ” (СОФИЯ) И ФИЛОСОФИЯ КАК СТРЕМЛЕНИЕ К СОВЕРШЕННОМУ ЗНАНИЮ

Параграф 1

ИДЕАЛ “МУДРОСТИ” КАК ИДЕАЛ СОЗНАТЕЛЬНОСТИ

Истоки того направления человеческой мысли, которое до сих пор принято называть греческим словом “философия”, находятся, как известно, в древней Греции, а сами греки считали началом своей философии мысль полубогатых семи мудрецов, одному из которых приписывается знаменитое изречение: “Познай самого себя”. Это задание – познать самого себя – сделал своим Сократ, и с тех пор, пройдя сквозь творения его великого уче-

ника Платона, оно стало основной темой всей философской работы человечества, оставаясь таковой и в настоящее время.

Что же значит это философское задание: “Познать самого себя”?

Нечто на первый взгляд очень простое и легкое, а именно: не только жить и действовать в окружающем нас мире, но и уметь ответить на все вопросы, которые могут нам задать и которые мы сами можем себе задать относительно нашей жизни и наших действий. Иначе говоря, философия стремится не только жить и “пользоваться жизнью”, как к этому стремится всякое живое существо, но жить “сознательно”. Так жить, то есть жить так, как никакое растение или животное жить не может. Наиболее характерное и бросающееся в глаза (хотя, как мы увидим позже, и не первичное) различие между человеческим и нечеловеческим миром состоит в том, что в первом и только в первом мы наблюдаем то явление, которое называется членораздельной осмысленной речью, т.е. разговорами, т.е. обменом вопросов и ответов.

Животные и растения живут; человек же живет как растение и животное, но при этом еще и говорит о своей жизни. Таким образом, стремясь не только жить, но жить сознательно, т.е. жить, ставя вопросы о своей жизни и отвечая по мере сил на них, философ старается жить не только растительной и животной жизнью, но и жизнью человеческой. Поэтому, понимая слово “философия” в очень широком смысле, можно сказать, что философия так же стара, как и сам человек. Философия началась тогда, когда “первый” человек задал первый вопрос о своей жизни, и она кончится только тогда, когда либо живые существа перестанут ставить вопросы об их жизни, либо будут найдены ответы на все возможные вопросы такого рода.

Опыт, однако, показывает, что не все люди одинаково ставят вопросы, касающиеся их жизни, и что не все одинаково способны на раз поставленные вопросы ответить. Вот эти различия и позволяют пользоваться словами “философия” и “философ” в более узком и обычном смысле. В этом обычном узком смысле слова “философом” называют того человека, который, во-первых, знает, что можно (и нужно) ставить вопросы касательно жизни, и который, во-вторых, видит главную цель своего сознательного существования не в смысле жизни, а в попытках ответить на такие вопросы, которые эта жизнь позволяет поставить.

Естественно, что философ будет задавать больше вопросов о жизни, чем не-философ. Заслуги же и величина философа измеряются количеством и качеством ответов, которые он дает на вопросы, поставленные им или другими.

Итак, цель философии – это “познание самого себя”, т.е. сознательная жизнь, т.е. умение ставить как можно больше вопросов о жизни и попытка наилучшим образом ответить на них. Иначе говоря, философ стремится жить не только в зависимости от немых жизненных позывов (“инстинктов”), но и под руководством того разумного (“рационального”) начала человеческой жизни, которое получает свое прямое выражение в членораздельной и осмысленной речи (которую греки называли “логосом”), т.е. в разговоре, или обмене вопросов и ответов. Философия в узком техническом смысле слова и есть это стремление и умение ставить вопросы и [давать] ответы на них членораздельной и осмысленной речью, устно или письменно.

А цель, к которой стремится философ, ее идеалы – это умение фактически отвечать на все вопросы о жизни, которые возможно поставить. Человека, могущего ответить на любой вопрос, который можно было бы ему поставить касательно его жизни и жизненных действий, древние греки называли мудрецом (софос), а способность его давать ответы – мудростью (софией). Таким образом, греческое слово фило-софия как “любовь к мудрости”, т.е. стремление к ней, желание посвятить всю свою жизнь ее исканию так, как любящий желает посвятить свою жизнь любимому. И в известном смысле можно сказать, что если мудрость, или “полная сознательность”, есть учение отвечать на жизненные вопросы, то философия как стремление к “мудрости”, или “сознательность”, есть умение эти вопросы ставить. Но, конечно, ставя вопросы, философ стремится по мере сил на них и отвечать, и считает себя философом, а не мудрецом, главным образом потому, что он знает, что есть хотя бы один вопрос, который он может поставить, но на который он не может ответить.

О том, что философ стремится к самопознанию, т.е. к “сознательности”, т.е. к “мудрости” спора между философами не было, нет и не может быть, но когда ставится вопрос, может ли “мудрость” быть фактически достигнута человеком, который остается человеком, т.е. продолжает жить в реальном материальном мире природы, пространстве и времени, то разные философы давали два противоположных ответа: одни это утверждали, другие это отрицали. И это различие между философами имеет, как мы сейчас увидим, существенное значение.

Но прежде чем говорить об этом различии, надо сказать несколько слов и о другом, тоже необычайно важном. Действительно философы спорили и спорят не только о том, достигим или недостижим их общий идеал, но в гораздо большей мере – о пути, по которому нужно идти, о средствах (о “методе”), кото-

рыми нужно пользоваться, чтобы этот идеал достигнуть или, если он недостижим, по возможности к нему приблизиться. И вот оказывается, что и тут можно заметить два основных противоположных типа ответов, противоположность которых, хотя и напоминает упомянутую выше противоположность, но не совпадает с ней.

Определяя философию как умение задавать вопросы и давать на них ответы, мы молчаливо предполагали, во-первых, что вопросы относятся к жизни человека, и, во-вторых, что ставит их и отвечает на них сам человек без какой-либо внечеловеческой помощи. Но на деле оказывается, что часть тех людей, которых обычно, но на самом деле ложно, принято называть философами, смотрят на дело иначе. Основные вопросы для них относятся не к человеку (антропос), а к тому, что они называют “богом” (теос), и ответ дается в конечном счете не человеком, а этим же “богом”. Иначе говоря, речь здесь идет о противопоставлении философии в собственном смысле слова, т.е. “речи о человеке” (антропо-логии) этой псевдо-философии, которую правильно называть “речью о боге” (теологией). В основе этого псевдо-философского, а на самом деле религиозно-теологического, направления лежит понятие “откровения”. Определяя это понятие философски, можно сказать, что, во-первых, есть вопросы, которые не вытекают из человеческой жизни и которые предоставленный самому себе всякий человек никогда не поставит, и, во-вторых, всякая цель человеческих ответов уничтожается в конечном счете в молчании, в невозможности ответить дальше, так как следующий ответ дается человеку извне. А то разумное, т.е. говорящее вне-человеческое существо, которое задает человеку (“открывает”) такие вопросы и дает (“открывает”) ему такие ответы, есть бог. Таким образом, мудрость, к которой стремится философ, необходимо предполагает кроме ценностей самого философа еще и “божественное откровение”, а ответ о человеке необходимо включает и ответ о боге. Среди теологов наблюдается то же различие, что и среди философов (в собственном смысле слова): одни предполагают, другие отрицают достижение (включающее откровение и подобные вопросы о боге) мудрости. Отрицающие полагают, что есть вопросы, на которые человеческой осмысленной речью ответить нельзя: бог для них в конечном счете несказуем и открывается только в немом “экстазе”. Это так называемая мистическая теология. Другие считают, что с помощью откровения человек может ответить на все возможные вопросы: их бог так же открыт для речи, как и человек настоящих философов, и поэтому их с некоторой натяжкой можно

назвать “рациональными” теологами. Но обоим обще то, что достижение мудрости и приближение к ней признается и включает “откровение”. И в этом они все отличаются от философов в собственном смысле слова, которые все считают, что все вопросы, которые можно называть логическими и необходимо вытекающими один из другого (?), т.е. достаточно поставить первый, который подсказывает жизнь человека, чтобы когда-нибудь прийти и до последнего, как говорят одни, либо бесконечно продвигаться вперед, как говорят другие.

Не следует думать, что это различие между антропо-логической философией и теологической псевдо-философией совпадает с внутрифилософским различием между теизмом и атеизмом, которое, как мы сейчас видели, сводится к отрицанию непризнанной возможности достижения человеком “мудрости”.

Правда, и это показывает само слово, теологическая установка обычно бывает и теистической, но это не необходимо, и бывают исключения. Конечно, если называть “богом” всякое начало, от которого исходит “откровение”, то можно сказать, что теологические установки всегда включают понятия бога. Но это будет значить, что слово “бог” приобретает необычно широкое и неясное значение. Так, например, совершенно неясно, что можно назвать “богом” в мышлении раннего буддизма. Гораздо естественнее называть его атеистическим, и тем не менее оно имеет несомненно теологический характер. Да и всех древних и современных мистиков, оперирующих с понятиями вроде “вдохновение”, “наитие”, “интуиция” и т.д., нельзя без натяжки, целиком причислить к теизму, хотя их теологизм — явно прокламирующий и не может вызывать сомнений. Как бы там ни было, в интересующем нас различии речь идет не о предмете или цели, а о методе философии. Дело не в том, от кого исходит “откровение” — от бога или чего-либо богом не называемого (как, например, “подсознательное” и так далее), дело в признании или непризнании самого факта “откровения”. Если кто-либо считает, что без “откровения” в той или иной форме нельзя либо поставить все вопросы, либо ответить на все вопросы, то он должен быть приписан к теологии, к теологической псевдофилософии и противопоставлен философии в собственном смысле слова. И можно сказать, что по существу разница между обоими сводится к следующему. Можно говорить об откровении всюду, где какие-либо вопросы и ответы не могут быть поставлены или даны всеми людьми, или где некоторые вопросы и ответы требуют особого состояния, не имеющего отношения к нормальному развитию речи. Так, наряду с обычным теистическим теологизмом, где откровение” исхо-

дит от бога в общепринятом смысле слова, мы имеем атеистическое религиозное учение (типа буддизма), где “откровение” исходит от исключительных особо одаренных людей (“мудрецов”, “святых” и проч.) и “нерелигиозную мистику”, где “откровение” в принципе дается всем людям, но в особых иррациональных условиях (“экстазе” и т.д.).

С другой стороны, философия в собственном смысле слова далеко не всегда атеистична. Конечно, и мы постараемся это показать ниже, теизм есть ошибка. Но она может быть ошибкой философской, и опыт показывает, что мистицизм и т.д. чисто философским методом может (ошибочно) прийти к понятию бога, ничем не отличающегося от аналогичного религиозно-теологического понятия. Важно только, чтобы вопрос и ответ о боге могли бы в принципе ставиться и даваться всеми владеющими речью людьми и в нормальном, т.е. сознательном, состоянии, так, чтобы речь о боге логически была бы связана с речью о человеке и мире.

Таким образом, теистическому и атеистическому теологизму надо противопоставить теистическую и атеистическую философию. И этот вопрос о двух типах философии снова приводит нас к намеченной выше и отложенной атеистической теме о достижимости и недостижимости “мудрости”. Действительно, что значит недостижимость мудрости для человека? Видимо уже Сократ утверждал эту недостижимость, и она во всяком случае утверждалась его учеником Платоном. И, изучая Платона, можно понять то, что это значит и к чему приводит.

Начнем с примера. Допустим, что какого-либо человека спросят, почему он воздерживается от убийства (даже если его инстинкт на убийство толкает), и что, он отвечает: потому что человеческая жизнь есть наивысшая ценность, которой нельзя жертвовать для какой-либо другой ценности. Естественно, ему немедленно зададут вопрос, почему он считает человеческую жизнь наибольшей ценностью. Предположим теперь, что на этот вопрос никакой человек никогда не сможет дать ответа. Ясно, что также и первый его ответ не удовлетворителен. Выходит, что он не знает, почему он не убивает, что его возражение неразумно, что в нем борются два “инстинкта” – и всё. Поэтому он никогда не сможет убедить другого человека, который скажет, что убивать можно. И то, что верно для данного примера, верно и вообще. Раз все эти философские не-теологические вопросы логически между собой связаны, то, утверждая, что некоторые из них должны навсегда остаться без ответа, мы тем самым отнимаем всякую достоверность и убедительность (т.е. “разумность”) и у всех остальных ответов.

А такая точка зрения неминуемо приводит (и даже неоднократно приводила) к полному теоретическому скептицизму, моральному нигилизму и политическо-социальному анархизму, делающему невозможной всякую философию, общественную и государственную жизнь. Чтобы избежать этого исхода, а каждый философ должен его избегать, чтобы спасти самую философию, надо сказать, что хотя человек (как говорящее существо, живущее во временно-пространственном (нрзб)мире) и не может ответить на данный вопрос, но ответ всё же имеется вне человека, в некоем вне-человеческом существе, которое тоже обладает логосом, т.е. даром осмысленной речи, часто совпадающим с речью человеческой. Философ-человек, правда, никогда не станет мудрецом. Но есть нечеловеческий мудрец, и частичное знание философа истинно и потому, что оно частично совпадает с полным знанием того мудреца, который может продолжить отвечать на те вопросы, которые напрашиваются после ответов философа, дальше которых он сам идти не может. И такой нечеловеческий мудрец может быть назван "философом-богом".

Всякая философия, которая считает себя возможной как философия в смысле не достигающего своей цели стремления к мудрости, должна предполагать существование этой мудрости в не философском человеке. Иначе говоря, она должна быть в философском смысле теистической. Так точно понимал положение Платон. И чтобы избежать нигилизма софистов, не утверждая возможности, что человек философски достигнет мудрости, он сознательно ввел в свою философию понятие бога, как последнюю "гарантию истины" (термин, который мы встречаем позже у Декарта). Но, становясь теистом, Платон остался философом, не становясь на теологический путь откровения. Он усиленно подчеркивает, что всё то, что мы можем спрашивать и отвечать о себе, доступно всем людям, и что вопросы и ответы ставятся и даются в том самом нормальном состоянии, в котором он [человек] произносит все свои осмысленные речи и разговоры. На некоторые вопросы человек никогда не сможет дать ответ, но все ответы, которые он даст, он даст сам, и там, где он сам ответить не может, откровение ему на помощь не придет.

Очень трудно сказать, почему Платон отрицал возможность достижения мудрости. Возможно, что мы здесь имеем дело с какой-то последней, не сводимой ни к чему другому иррациональной установкой. Но надо отметить, что когда мы увидим иногда всё то, что включает в себя понятие "мудрость", удивляться (психологически) приходится не тому, что Платон и большинство философов отрицали ее достижимость, а той

исключительной смелости мысли, которую проявляли философы, ее утверждавшие.

Как бы там ни было, достижимость мудрости утверждал уже ближайший и крупнейший ученик Платона – Аристотель. Нельзя с достоверностью утверждать, что он считал самого себя “мудрецом”, но несомненно, что в противоположность своему учению, он утверждал принципиальную возможность для человека “мудрость” достигнуть.

Поясним положение понятным нам примером. Сейчас нет ни одного человека, могущего сказать, какое число станет на столышечное место после занятия в десятичном изображении числа π (пи). И, вероятно, никогда никто фактически этого знать не будет. Но принципиально возможно это число вычислить. А раз так, то, даже его не высчитывая, фактически можно сказать, что все известные десятичные числа в его вычислении верны абсолютно. Но по этому же принципу устанавливается истинность математики вообще. И то же самое можно сказать относительно любой цепи вопросов и ответов. Раз в принципе человеку возможно ответить на любой вопрос, пользуясь теми же средствами, что и для уже данных ответов, то эти уже данные ответы могут быть истинны без того, чтобы надо было предполагать существование какой-то мудрости вне человека. Иначе говоря, философская установка Аристотеля делает для него излишним введение философского понятия бога как гаранта истины.

Из вышесказанного явствует, что отрицание достижимости мудрости логически связано с философским теизмом, в то время как утверждение этой достижимости может (и должно) привести к атеизму. И история подтверждает эту логическую связь. Так, например, Декарт, который отрицал достижение мудрости, открыто ввел бога как единственного гаранта истины, в то время как Спиноза, который достижение мудрости признавал, бога фактически отрицал (хотя и говорил о нем чуть ли не на всякой странице, никого, впрочем, не обманывая, кроме, разве, самого себя). Позже Кант, который всю свою критическую философию создал для того, чтобы доказать незыблемость границ человеческого сознания, одновременно утверждал, что цель его философии – очистить место для веры (в бога). Гегель же, который открыто и подчеркнуто признавал возможность мудрости (и считал мудрецом самого себя) является радикальным атеистом. Итак, в философии нетеологической можно различить два противоположных течения. Одно – необходимо теистическое – считает, что в логической цепи вопросов и ответов необходимо достигается рано или поздно

пункт, дальше которого человек идти не может, во всяком случае пока он – человек в полном смысле слова, т.е. пока он живет на земле (достижение мудрости допускается иногда после смерти). Другое – в принципе атеистическое – полагает, что такой непроходимой границы нет, и что человек хотя бы в теории может ответить на все возможные вопросы, оставаясь человеком, т.е. пользуясь нормальной речью на земле.

Но в этом втором течении можно снова различить две основные точки зрения. Одна считает, что мудрость, достигается отдельным изолированным человеком, независимо от окружающих его условий. Другая полагает, что это возможно лишь тогда, когда создаются соответствующие условия коллективной жизни человека. И мы увидим позже, что хотя атеистическое утверждение возможности достижения мудрости само по себе является единственно правильным, его индивидуалистический вариант тем не менее ложен. Иначе говоря, если предположить, что мудрость должна быть достигнута отдельным человеком в любой обстановке, то прав Платон, говорящий, что это невозможно. Но он неправ, говоря, что мудрость недостижима ни при каких условиях.

Платон, Аристотель и вся “языческая” философия, да и почти все философы вообще, считают, что искать мудрость, т.е. быть философом, может и должен изолированный от мира людей мыслитель. И только Гегель понял, что при данной постановке вопроса неминуемо либо ошибаться (впадая в противоречие с самим собой), говоря, что мудрость уже достигнута или хотя бы достижима, либо отрицать эту достижимость и таким образом или – в лучшем случае – переносить мудрость в бога, спасая этим разумность (рациональность) человеческой жизни, или – это уже много хуже – прибегать к разным “откровениям”, или, наконец, – и это является последним пределом философского падения – отрицать всякую возможность давать разумные, т.е. убедительные, ответы и потонуть в безбрежном море нигилистически-скептического анархизма.

На самом деле оказывается, что можно избежать всех этих последствий, если полагать, что мудрость достижима только в результате коллективного усилия человечества и только на определенном этапе развития этого усилия. Только эта точка зрения совместима с истиной, т.е. не теологической и атеистической философией. И новая заслуга Гегеля состоит именно в том, что он это понял и показал в противовес всем своим предшественникам.

СОВЕРШЕННОЕ ЗНАНИЕ КАК “МУДРОСТЬ”

Т.Е. КАК ЗАВЕРШЕНИЕ СОЗНАТЕЛЬНОСТИ (2 дек. 1940)

Мы определили философию как стремление к достижению “мудрости”, а “мудрость” – как умение осмысленно и убедительно отвечать на все вопросы, которые сам человек может себе поставить или которые другие люди могут ему поставить касательно его жизни и действий во временно-пространственном материальном мире. Причем предполагается, что владеющий осмысленной речью (“логосом”) человек способен сам, без всякой посторонней и вне-человеческой помощи, поставить решительно все вопросы о себе, поддающиеся в принципе словесной (“логической”) формулировке и имеет возможность ответить на них, пользуясь исключительно обычными (“нормальными”) речевыми (“логическими”, “рациональными”) средствами. Короче говоря, мудрость” есть речь человека о человеке (“антропология”), речь человека о самом себе. Быть философом, т.е. стремиться к “мудрости” – значит, т[аким] о[бразом], стремиться к полной “сознательности”. А развитие (“прогресс”) философски – не что иное, как развитие самосознания, т.е. его углубление и расширение вплоть до его полного завершения в “мудрости”. Обладающий полной сознательностью или завершенным само-сознанием, “мудростью”, фактически знает о себе решительно всё, что логически возможно о нем знать.

Посмотрим теперь, каково это знание (или сознание), которым нужно обладать для полной сознательности, для завершеного само-сознания. Что нужно знать вообще, на какой вообще вопрос нужно уметь ответить, чтобы обладать полным знанием самого себя, чтобы уметь отвечать на все вопросы о себе? Что вообще должен знать человек, чтобы обладать полным знанием о человеке?

Мы уже сказали, что источником всех решительно философских размышлений можно считать изречение одного из семи древнегреческих мудрецов, гласящее “познай самого себя”. И к этому можно добавить, что в основе всех трех больших классических периодов истории философии лежит повторение всё того же призыва. С него начинал Сократ-Платон, определявший всё развитие греческой языческой философии вплоть до ее завершения в неоплатонизме. Его слова повторял Августин, наметивший основные черты философии христианства. И наконец, его сделал центром своих размышлений Декарт, положивший начало новой

философии, кульминирующей в учении Гегеля, [т.е.] в учении, которое сознательно и открыто выявляет себя как речь человека о человеке, как полное раскрытие и окончательное завершение само-сознания.

Оставим в стороне Платона и Августина, поговорим о Декарте и Гегеле. Посмотрим, что с их точки зрения надо было бы знать, чтобы удовлетворительно ответить на вопрос о самом себе.

Начнем с Декарта.

Как всякий философ, Декарт стремился к достоверному знанию (“истине”, “эпистэме”), противопоставляемому принимаемому “на веру” мнению (“предрассудку”, “докса”). И чтобы достичь его, он пользовался (как мы увидим ниже) довольно обычным в философии средством сомнения – “методическим скепсисом”. Он решил сомневаться в истине всего того, что он до того считал истинным без достаточного основания, по привычке или понаслышке. И развивая это сомнение, он пришел к выводу, что сомневаться можно решительно во всём, даже в существовании мира (раз нет возможности вполне достоверно отличить то, что нам кажется во сне, например, или под наркозом от того, что происходит с нами наяву). Нельзя сомневаться только в одном – в самом сомнении. Действительно, сомневаться – значит сомневаться в истине, т.е. в конечном счете – в существовании того, в чем сомневаешься. Но сомневаться в существовании сомнения явно нелепо: сомневаться в сомнении – это всё же сомневаться, как раз утверждать существование того, в чем сомневаешься. Таким образом, само сомнение действительно совершенно несомненно. И в этом факте сомнения Декарт нашел первые вполне достоверные знания, которые никакое сомнение, никакая критика поколебать не может и которое, таким образом, может служить прочной основой всего дальнейшего знания. К этому дальнейшему (достоверному) знанию Декарт пошел следующим путем. Сомневаться, рассуждал он, – значит думать, мыслить. Поэтому факт существования мысли – тоже вполне достоверный. Я знаю, что существует мысль: это не только мое мнение, это действительно так; это истина.

Всё это действительно бесспорно. Сомневаться в существовании мысли вообще очевидно нельзя, раз само сомнение уже является какой-то мыслью. Но Декарт незаметно для себя пошел дальше сказанного и в этом обнаружил свою “несознательность”, т.е. как раз отсутствие “мудрости”.

Он говорил не только о сомнении и мысли вообще. Его ставшая классической формула гласила: “Я сомневаюсь, или мыслю”.

значит – я существую. На первый взгляд это изменение или уточнение весьма невинно: ведь действительно сомневаюсь я, Декарт. Но на самом деле оказывается, что существование сомнения и мысли не обязательно включает в себя существование какого-то Я, которое мыслит и сомневается. Конечно, фактически это всегда так, раз на самом деле мыслит всегда человек; но логически это могло бы быть иначе, мысль можно себе представить существующей независимо от некоего говорящего “я” существа. Действительно, решая, например какую-нибудь трудную математическую задачу, мы бываем совершенно поглощены этим занятием: мы мыслим, конечно, но совершенно не склонны, мысля, пользоваться словом “я”. Наше внимание направлено на задачу, а не нас самих, в нас есть сознание, но нет само-сознания. Если бы мы всю жизнь, с рождения до смерти пребывали в таком состоянии, то мы никогда не говорили бы “Я”, никогда не могли поэтому сказать “я мыслю, значит я существую”. Иначе говоря, мы, как сознательное “Я” (а значит, и как Я вообще, раз “я” всегда значит, что это Я), просто бы не существовали. И тем более мы не могли бы задавать вопросы о себе, т.е. быть философами или “мудрецами”. Мысль вообще существовала бы, но не было бы мысли о себе и не было бы того “Я”, на которое может быть направлена мысль. Было бы сознание, но оно не было бы само-сознанием.

Некоторые философы (Аристотель, например, и многие другие) считали, что такая “мысль вообще” действительно существует: есть какой-то “мировой разум” (“нус” у Аристотеля), который мыслит, но никогда не говорит “Я”. И вообще не обладает той личностью, которую мы находим в говорящем “я” человеке. Мысль эта мыслит самое себя; она, если угодно, то же само-сознание; но она мыслит себя как мысль вообще, а не как я, которое мыслит: “самость” этого само-сознания не что иное, как само-достаточность, а не (как у человека) сознание самого “себя”, который хотя и мыслит и сознает, но есть еще что-то другое, чем мысль и сознание (например, действие и желание).

Я не хочу сказать, что утверждение существования такого “Разума вообще” и “мысли в себе” верно. Наоборот, я постараюсь показать, что фактически нет и не может быть никакой другой мысли вне реальной мысли человека. Но то, что нечеловеческую, безличную мысль можно помыслить, показывает, что логически между понятием мысли (как сознания) и Я (как само-сознания) нет тождества. Иначе говоря, если хочешь эти два понятия соединить, то надо сказать, почему это делаешь. А Декарт как раз этого не сказал, молчаливо полагая, что Мысль всегда его (“моя”) мысль, и что сознание всегда его (“самого”) сознание.

Иначе говоря, он не только не ответил на вопрос о том, что такое, что такое это “я”, о котором он говорит, что оно сомневается и мыслит, но он даже и не поставил себе этого вопроса. Он не спросил себя, почему он не только знает, что он мыслит, но и знает, что он мыслит; он поставил себе вопрос о том, почему он не только “сознание”, но и “само-сознание”, не только “мысль”, но и “я”, и почему его Я мыслит. И тем самым он ясно показывает, что его “мудрость” еще не достигнута, несмотря на свои несомненные философские заслуги: его вопросы-ответы – не все возможные вопросы-ответы. Этот несомненный пробел в философии Декарта был впервые ясно осознан Гегелем, который начал свою философию именно с вопроса о том, откуда берется это декартовское мыслящее Я, и почему оно мыслит, но этот пробел дает себя чувствовать уже для самого Декарта, искажая весь ход его дальнейшего философствования.

Не ставя вопроса о происхождении Я и об его отношении к мысли, но приняв существование “мыслящего я” за “голый факт”, не поддающийся обсуждению, Декарт совершенно невольно ответил на вопрос о том, что такое это Я. Он ошибся, потому что начал философствовать как бы слишком поздно, перескочив через ряд логически необходимых предварительных вопросов. Он принял за исходный пункт, т.е. за предпосылку философии, за уже необъяснимый его факт, существование мыслящего “Я”. (?) А на самом деле философски необъяснимые предпосылки надо искать гораздо раньше. Мыслящее “Я” может и должно служить темой философских вопросов. Можно и нужно было сказать, что такое “Я” (независимо от мысли), что такое мысль (независимо от “Я”) и почему Я философски мыслит, а мысль его есть мысль его “Я”.

Не заметив необходимость этих предварительных вопросов, Декарт дал первый ответ и на свой первый философский вопрос, что такое его “мыслящее (и сомневающееся) Я”. Он молчаливо, т.е. несознательно, а значит – и не философски, предположил, что раз это “мыслящее я” существует, оно должно существовать точно так же, как существуют все вообще вещи, как существуют, например, атом или дерево. Поэтому, задав – после установления служащего исходным пунктом его философии факта существования мыслящего “я” – свой первый философский вопрос о том, “кто я такой” или, вернее, “что я такое” (que suis-je), он ответил: “я – мыслящее существо” или “вещь” (“un être qui pense” или “chose qui pense”).

На первый взгляд, и это очень невинно, и даже убедительно. Казалось бы, что утверждение “я мыслю, и я существую” ничем

не отличается от утверждения “я мыслящее существо или вещь”. Но на самом деле это далеко не так, и если первое утверждение очевидно истинно, то второе – несомненно ложно. Действительно, из того, что я мыслю и существую, можно сделать два вывода: либо сказать (с Декартом), что “я – мыслящее существо (вещь)”, либо (с Гегелем), что “я – существующая мысль”. А это далеко не одно и то же, ибо словами не сказано, что мысль есть существо, что она существует, как существует вещь. Ибо существовать можно по-разному. Например, если допустить, что на моем столе пепельница действительно стоит направо от чернильницы, то надо сказать, что существует и пепельница, и чернильница, и “стоящая одна направо от другой”. Но совершенно несомненно, что если пепельница и чернильница существуют одинаково, “стоящая направо от” существует совсем иначе. И никем не сказано, что существование мысли должно быть тем же самым, что и существование вещей (вроде чернильницы), а не существованием, скажем, отношений (вроде “стоящая направо от”), или каким-либо другим. Таким образом, сказать, что я [есть] мыслящее существо (вещь) – совсем не то же самое, что сказать, что я существующая мысль; и оказывается, что если вторая формула верна, то первая ложна.

Здесь не место говорить подробно о том, как я существую и почему неверно утверждать вместе с Декартом, что я существую как вещь; речь об этом будет впереди. Скажем только, что отождествление существования “Я” с существованием вещи неминуемо приводит (как у Декарта фактически привело) к двум положениям, ложность которых у нас сегодня не вызывает больше сомнений, а именно – к спиритуализму и деизму.

Действительно, “мыслящие вещи” Декарта, по его собственным словам, не что иное, как “душа”, о которой он якобы доказывает, что она независима и отделима от тела и бессмертна. Если мы можем сомневаться в существовании нашего протяженного тела (ведь во сне мы иногда думаем, что обладаем телом совсем иного рода), то никак не можем сомневаться в существовании нашей души (раз “душа” есть как раз та вещь, которая мыслит и без которой мысль невозможна, и раз в существовании мысли сомневаться нельзя), а из этого следует, что между существованием тела и существованием души нет ничего общего. В частности, характерная для существования тела его протяженность, для существования души не обязательна. Душа может существовать как бы вне пространства, и существование ее, поэтому, не зависит от пространственного существования тела. Душа может быть всем тем, что она есть (т.е. мыслящим существом) совершенно незави-

симо от тела. Поэтому нет никакого основания, чтобы она перестала существовать с исчезновением тела. Иначе говоря, она бессмертна.

Пусть “доказательства” Декарта и вполне корректны и убедительны. В основном он прав. Если предположить, что “мыслящее я” существует как вещь, то надо сказать, что она – вещь совсем особого рода, для которой и придумано поэтому особое название “душа”. И вполне законно предполагать, что “душа” эта существует независимо (“автономно”) и вечно. Действительно, если предположить, что “мыслящее я” существует как вещь, то надо сказать, что ему, как и всякой вещи вообще, присущи определенные, раз навсегда данные и неизменные качества. В данном случае единственным качеством мыслящей вещи является ее мышление. А раз мышление чисто материальным вещам как таковым не присуще, то надо сказать, что “мыслящее я” есть вещь нематериальная, или “спиритуальная”, т.е. именно то, что называется “душой”. С другой стороны, так как душа есть вещь, наделенная одним-единственным качеством и потому же от него неотъемлемая, то ее нельзя разложить на составные части, а поэтому – нельзя и уничтожить, как нельзя уничтожить электричество или атом. Поэтому, если уже считать, что “мыслящее я” существует как нематериальная вещь, то надо сказать, что эта вещь существует вечно, т.е. что отличная от тела душа бессмертна: если верен закон сохранения вещи-материи, то верен и закон сохранения вещи-души. Но это же самое определение приводит нас и к другой философской ошибке – к теизму.

Декарт рассуждал следующим образом. Если мое (мыслящее) я, “душа” – это вещь, обладающая определенными неизменными качествами, то, мысля это “Я” или эту “душу”, я могу помыслить только то качество, которое в ней заключается точно так же, как, думая, например, о железе, я могу помыслить лишь качество железа, а не какие-либо другие. А единственное качество “души” – это ее мышление, т.е. мышление сомневающееся, т.е. незавершенное или несовершенное. Значит, мысля свою душу, я могу мыслить только несовершенным мышлением. Однако во мне есть идеи совершенного мышления, являющиеся достоверным знанием, которое всякое сомнение исключает. И так как такая идея не может взяться из того, что я мыслю свою “душу” (или тем более “тело”, которое вообще не думает), ясно, что должна существовать другая совершенная “душа”, т.е. “бог”, мысля которую, я получаю идею не моего несовершенного, но совершенного знания.

Само по себе “доказательство” Декарта конечно не убедительно. Он, как и все технические мыслители, молчаливо предпо-

лагает, что для того, чтобы осознать несовершенство, надо иметь сначала совершенство. И если предположить при этом (как это и следует делать), что бытие определяет сознание, то выходит, что раз сознанию несовершенства должно предшествовать сознание совершенства, то и несовершенному бытию должно предшествовать бытие совершенное, т.е. “бог”. Но это на самом деле совершенно неверно. На самом деле можно осознать несовершенство чего-либо независимо от идеи совершенства. Так, например, чтобы понять, что отопление курной избы несовершенно, совсем не надо знать о существовании домов с электрическим центральным отоплением. Наоборот, это совершенное отопление могло появиться только потому, что человек осознал несовершенство существующего уже отопления и пожелал его поэтому улучшить, создав новое, еще не существующее. А раз так, то Декартово “доказательство” совершенно неубедительно: будучи логически правильным как вывод, оно неверно, потому что исходит из ложной предпосылки.

Однако оказывается (но я смогу это показать только позже), что представление о мысли, могущей установить несовершенство до появления идеи совершенства, несовместимо с представлением о мыслящем Я или о вещи (субстанции), наделенной постоянными, раз навсегда данными качествами (“атрибутами”). Если я могу, помыслив свое Я, установить его несовершенство и путем отрицания этого несовершенства создать идею совершенства без того, чтобы это совершенство существовало раньше, то мое Я существует не так, как существует вещь, а совсем иначе. Исходя же из определения Я как вещи действительно приходишь в конце концов к утверждению существования “бога”. И в этом смысле Декарт, значит, прав.

Надо сказать, что мы здесь сталкиваемся с той связью теизма с отрицанием достижимости “мудрости”, о котором уже была у нас речь. Действительно, Декарт исходит из окончательного несовершенства человеческого мышления: человек всегда будет сомневаться, он никогда не достигнет несомненного знания, т.е. “мудрости”. А раз это так, то надо действительно либо вечно во всем сомневаться, либо искать гарантию вне человека, т.е. в боге. И Декарт именно так и поступает. У него “бог” является единственным гарантом “истины”. Строго говоря, без идеи “бога” я могу только знать, что я существую и мыслю, т.е. (по Декарту) это я – “мыслящее существо”. И можно еще констатировать, что мысль этого существа включает идею “бога”, который необходимо должен существовать независимо от мысли о нем. Всё остальное (и даже аксиомы математики) – сомнительно. Но раз “бог”

существует, говорит Декарт, и раз он существует совершенным, он не может меня обманывать. Поэтому всё то, что я мыслю, так же “ясно и разительно четко”, как то, что я существую – истинно. И истинно не потому, что оно ясно, а потому, что “бог” не может хотеть, чтобы я ошибался в том, что мне ясно. Ибо иначе он бы был обманщиком.

Пусть все это рассуждение ошибочно. Нам важно только то, что для Декарта знание человека о себе останавливается после первого же шага и может продолжаться, только если апеллировать к “богу”. И нам важно было установить то, что [это] происходит оттого, что Декарт – без достаточного основания – отождествляет бытие своего Я с бытием вещи. Раз мое Я – вещь, оно обладает неизменными качествами, и раз в данную минуту оно не обладает мудростью, то, значит, оно никогда ею обладать не будет (будет сомневаться вечно). А раз так, то необходимо предположить и “мудрость” вне человека, т.е. необходимо предположить существование “бога”. Мы еще не знаем сейчас, почему Я существует не как вещь. Узнаем мы это позже. Но уже сейчас мы можем сказать, что отождествление Я и вещи неверно, раз это отождествление логически необходимо приводит к ложным выводам о бессмертности души и существовании бога.

Но дело сейчас не в этом. Мы заговорили о Декарте, потому что хотели узнать, что – по его мнению – человек должен знать вообще, чтобы иметь возможность говорить о себе. И знать, как на этот вопрос можно ответить.

С одной стороны, по Декарту, выходит, что человек может знать всё о себе, совершенно ничего не зная о мире (и включенном в мир своем теле): само-сознание не предполагает знания о мире и не включает его в себя. А это, конечно, чрезвычайно важно, так как из этого следует, что стремящийся познать самого себя философ может игнорировать мир, “уйти из мира”, “замкнуться в себе” и т.д.; короче говоря, он может отказаться от какой-либо “мирской” деятельности. С другой стороны, Декарт полагает, что знание человека о самом себе не может развиваться без знания его о боге, это тоже, конечно, очень существенно. И важнее всего то, что Декарт во всем этом вполне прав. Если предположить, что мое (мыслящее) Я существует как вещь, или “душа”, то знание о человеке (т.е. о его душе) действительно не зависимо от знания мира, но зависит от знания бога.

Итак, отметим в качестве результата всего нашего исследования о Декарте то обстоятельство, что, отождествляя человеческое Я с вещью, т.е. считая “душой”, надо полагать, что знание человека о себе не есть всё знание, а только часть его: чтобы

уметь отвечать на вопросы о себе, совсем не нужно отвечать на все вопросы вообще. В частности можно не уметь ответить на вопросы о мире, хотя, с другой стороны, необходимо уметь отвечать на вопросы о боге.

В утверждении, что человек может познать самого себя без того, чтобы знать всё, нет ничего плохого. Наоборот, философ скажет “тем лучше”. Правда, нам отрыв от мира кажется неприемлемым. Но ведь мы еще не знаем, что связь с миром необходима для существования человека. Правда, включение знания о боге в знание о себе нам не (нрзб). Но ведь мы еще не знаем, что бога не существует. Иначе говоря, исходя только из идеи философской цели, т.е. из требования возможно более полного познания самого себя, мы ничего против выводов Декарта возражать не можем. Возражать мы начнем только позже, когда выяснится, что при его предпосылке о вещественности “человеческого” Я, знание, которое мы о нем приобретаем, неминуемо оказывается совершенно неудовлетворительным.

Вспомним, как Декарт отвечает на свой первый философский вопрос: “кто я такой?” или, вернее, “что я такое?” (que suis-je?). Он говорит: “я мыслящее существо” (je suis un être pensant), а затем он начинает (заручившись гарантией бога) объяснять, каким качеством это “мыслящее существо” обладает.

Не будем останавливаться на этих качествах. Отметим только, что ответ Декарта философски явно неудовлетворителен и недостаточен, ибо говорит он всё время о “мыслящем существе” вообще, а никак не о самом себе. Можно прочесть все его книги и так не узнать, что такое он сам, Декарт, француз, живший в семнадцатом веке, имевший такую-то биографию. Иначе говоря, Декарт исходит в своем философствовании из того, из чего он исходит, явно неспособный отвечать на вопросы, которые можно ему поставить насчет его жизни и деятельности. Да это и не удивительно, раз он знает, что можно говорить о человеке, не говоря о мире, в то время как вся его, Декарта, жизнь и деятельность без этого мира невозможны.

Задавая Декарту философский вопрос о том, кто он такой, мы получаем в ответ заявление, что он “мыслящее существо”. Но ведь это совершенно то же самое, как если бы, спросив инженера о том, что такое какая-нибудь сложная машина, вы получили бы в ответ заявление, что это железо, а затем прослушали бы лекцию о химических и физических свойствах этого железа. Пусть всё сказанное в этой лекции будет правильно (чего о лекции Декарта о “душе” сказать никак нельзя). Даже и в этом случае ответ нас явно не удовлетворит, так как спросили мы о маши-

не, но о ней ровно ничего не узнали. Точно также, спросив, кто такой Декарт, мы услышали от него определение какого-то “мыслящего существа”, но о нем самом ничего не узнали. Но философский ответ Декарта еще менее удовлетворителен, чем ответ инженера. Конечно, машина не только железо. Но она действительно из него сделана. А зная качества железа, мы кое-что о машине все же узнали. Зато из того, что Декарт называет “мыслящим существом”, ни самого Декарта, ни вообще человека сделать решительно невозможно. Действительно, опыт показывает, что человек не только всегда живет в мире, но и действующим образом с ним связан: с одной стороны, его сознание – его “мирским бытием”, а с другой стороны – его мышление и работа меняют облик мира, в котором он существует. Я, Декартово “мыслящее существо”, будучи совершенно независимым от мира, явно не может ни меняться в зависимости от реальных житейских условий, ни менять эти условия. Если даже допустить, что Декартово Я может мыслить, то оно явно не может работать. А неработающее и неспособное Я с человеческим Я ничего общего не имеет. Кроме того, опыт показывает, что человеческое Я существенно исторично: миллион лет тому назад человек был совершенно иным, чем он есть сейчас, и греческий язычник живет и действует совершенно иначе, чем средневековый христианин, который в свою очередь отличается от современного буржуа.

А Декартово Я, обладающее раз навсегда данными, неизменными качествами, меняться очевидно не может. Оно так же мало зависит от мира человеческого, т.е. исторического, сознательно-политического, как и от мира природного. А живое человеческое Я характеризуется именно тем, что оно, с одной стороны, определяется в своих качествах данными историческими условиями, а с другой – своей социально-политической деятельностью и борьбой, чтобы условия менять и создавать. Не могущее бороться “мыслящее существо”, таким образом, так же мало похоже на человека, как и “мыслящее существо”, не могущее работать.

Итак, из Декартова “мыслящего существа” живого человека и, в частности, самого Декарта никак сделать нельзя. И нет ничего удивительного поэтому, что всё то, что он об этом “существо” говорит, никак его собственной жизни не объясняет. Ведь на самом деле Декарт пьет и ест вовсе не потому, что он мыслит. Он – Декарт, а не кто-либо иной потому, что он ведет определенный образ жизни, и не только мыслит, но и пишет и публикует свои писания. Если спросить, почему Декарт живет так, а не иначе, почему он не только думает, но и записывает свои мысли, и не только их записывает, но и публикует, и почему он публикует одни

рукописи, а не другие, – то на все эти вопросы его рассуждения о нем, или о мыслящем существе никакого ответа не дают. А из этого следует, что определение человеческого Я как мыслящего существа философски явно неудовлетворительно, оно не позволяет ответить на вопросы, которые можно поставить философу об его жизни и деятельности в реальном мире.

Всё это не случайно, а логически необходимо вытекает из того, что с самого начала Декарт определил свое Я, как мыслящее существо, т.е. как вещь или “душу”. Действительно, если наше Я – “душа”, т.е. вещественное бытие, (субстанция) или «неизменная вещь, которая лежит в основе» (“гюпокойменон” – “субстанция”) всех наших умений и действий, то оно, как и всякая вещь, обладает качествами, зависящими только от него самого. А это значит, что человек не зависит в своих качествах от природного мира (и включенного в этот мир тела) и с ним не связан постоянным взаимодействием. Поэтому замкнутая в себя душа бесконечно беднее, чем реальный человек, качественно определенный разнообразием природы, условий своего существования. Так, например, с точки зрения Декарта живущие (нрзб.) эскимосы, европейцы и негры отличаются друг от друга особенностями своих тел, а все человеческое в них совершенно одинаково, но остается непонятным, почему они не только выглядят различно, но и думают и говорят совершенно разные вещи. Далее, если человек – “душа”, или “вещь”, то все его качества совершенно неизменны. Поэтому для Декарта между, например, жителями свайных построек и американских небоскребов тоже нет никакой человеческой разницы, и опять остается непонятным, почему первые не думали всего того, что думают другие. Таким образом, у человека отнимается не только качественное богатство и разнообразие созданных разнообразием и богатством природных условий его души, но еще и то, которое создается разнообразием условий исторических.

Вообще говоря, определяя человеческое Я как “вещь-душу”, философия неизбежно приходит к крайнему обеднению и упрощению своего философского представления о человеке. Действительно, если предположить, что Я – “душа”, то она обладает (навечно) неизменными, только от них зависящими качествами, наподобие, скажем, материального (?) дома, то(гда) надо сказать одно из двух: либо, что по существу все люди одинаковы, что их различия только пожизненны(?) и настоящего значения не имеют, либо, что существует столько же душ, сколько и людей. Но если различных душ так же много, как и людей, то это понятие теряет всякий смысл: речь будет идти о живых людях, а не об их

“душах”; душа будет только вторым (и ненужным) словом для обозначения человека. Однако это будет значить, что никакой речи, или науки о человеке “антропологии” нет и быть не может, и все сведется к разговорам об отдельных людях. И то, что я буду говорить о себе, никого, кроме меня самого, интересовать не сможет, так как всё это ни к кому другому не будет применено. Философия, таким образом, станет праздною чисто личной забавой. Если же считать, что все люди по существу одинаковы, то придется либо просто отрицать их физиологические различия вопреки явной очевидности, либо говорить, что они не имеют философского значения. Но тогда оказывается, что всё то, что интересует живых людей (как, например, ум и глупость, порядочность и безнравственность, энергия и безволие, национальная и политическая окраска) выброшено за борт философии, которая т[аким] о[бразом] превращается в далекую от жизни науку, нормальных людей нисколько не интересующую.

Чтобы моя философия, т.е. ответ, который я даю о себе самом, имела действительно общее значение и могла интересовать душу, нужно, чтобы ответы на вопросы обо мне явились также и ответами о человеке вообще, то есть, чтобы другие находили в этих ответах и ответы на вопросы, которые они задают о себе самих. Иначе говоря, нужно, чтобы было нечто общее между всеми людьми, и философия должна говорить именно об этом общем. Но это общее должно быть таковым, чтобы, говоря о нем, можно было бы в конечном счете говорить и о каждом в отдельности, отвечая на вопрос, касающийся и лично его.

Конечно, философия всегда стремится дать только общие ответы на вопросы о человеческом Я. Но если [его] определить вместе с Декартом как “душу”, или вещь, наделенную неизменным качеством, то оказывается, что это неизменно общее в людях, о котором говорит философия, необычайно бедно или “отвлеченно” (абстрактно). И в такой философии человек находит в качестве ответов на вопросы о себе только такие – может быть, верные, но явно недостаточные и неудовлетворительные – заявления, как: “эти мыслящие или говорящие существа” и проч[ие]. Действительно, если откинуть все те различия между людьми, которые обусловлены его пространственной и временной жизнью, то остается нечто весьма убогое, бледное и бедное и “абстрактное”, в чем никакой здравомыслящий человек себя не узнает и чем во всяком случае не удовлетворится.

Можно сказать, что эта “абстрактность” свойственна почти всей до-гегелевской философии. И если я так долго остановился на Декарте, то это потому, что он может служить примером почти

всего до-гегелевского философствования. И еще потому, что, изучая его, лучше всего видишь пример этой общей философской неудачи. А именно, что она происходит оттого, что философия определяла человеческое Я как некую “душу”, которую они [философы] представляли себе по образу и подобию природных вещей, наделяя их неизменными, раз навсегда данными и только от них зависящими качествами.

На самом деле, философия должна быть “конкретной”. Говоря о человеке вообще, она должна говорить о нем так, чтобы исходя из сказанного можно было говорить и о каждом живом человеке в частности, помогая еще отвечать на вопрос, который можно ему поставить касательно его реальной жизни в реальном мире. И это как раз то, что удалось сделать Гегелю, порвав с традиционным определением человеческого Я как некой “вещи”, или “души”.

Но прежде, чем говорить о Гегеле, надо подвести окончательный итог всему тому, что мы говорили по поводу Декарта. Нельзя исходить из самосознания, т.е. из того, что человек говорит о себе и пользуется местоимением Я, как из необъяснимого факта. Нужно поставить вопрос, почему существует самосознание, и почему человек говорит “Я”. Не делая этого, т.е. не анализируя вопрос о происхождении человеческого Я, рискуешь впасть в ошибку отождествления этого Я с “вещью” (субстанцией), наделенной неизменными качествами (“атрибутами”). А это в свою очередь приводит к тому, что о человеке, с одной стороны, говорят независимо от его действующих отношений с природой и историческим миром, а с другой стороны, к тому, что не могут говорить о человеке без того, чтобы не говорить о его воображаемых отношениях с богом. В этой концепции знания о человеке не являются необходимо знанием всего, и ответы на вопросы о самом себе не включают ответов на все вообще вопросы. Но зато ответы, даваемые о человеке, явно неудовлетворительны: обнаруживаются лишь самые общие, абстрактные его качества, которые совершенно ничего не дают для познания конкретных людей в частности. Таким образом, при такой постановке вопроса цель философии, т.е. “мудрость”, или умение отвечать на все вопросы, которые можно поставить человеку касательно его жизни и деловой деятельности, оказывается недостижимой.

Перейдем теперь к Гегелю.

О нем мы сможем говорить гораздо короче, чем о Декарте. Во-первых, потому что критикуя Декарта, мы уже использовали многие основные гегелевские положения. Во-вторых, потому

что вся наша книга посвящена изложению гегелевских идей или мыслей, из них вытекающих.

Здесь нам важно еще раз отметить, что Гегель выгодно отличается от всех своих философских предшественников тем, что он не удовлетворяется “абстрактным” знанием о человеке, вроде того, что человек – мыслящее существо, а пытается дать ответ на вопрос, касающийся конкретного человека и прежде всего касающийся его самого.

Его первая большая философская работа “Феноменология”, собственно говоря, написана для того, чтобы исчерпывающе и правильно ответить на вопрос Декарта: “кто я такой?”. В этой книге Гегель как бы представляет нам самого себя, объясняет, что он делает, объясняет, почему он пишет свою книгу и что собирается делать дальше. Иначе говоря, он ставит исконно философский вопрос о самом себе. Но себя он берет таким, каков он есть на самом деле, т.е. – не абстрактным человеком вообще, а конкретной личностью: он говорит о себе как о человеке, живущем в определенном природном мире, в реальной стране, в данную историческую эпоху. И он объясняет нам не только как и почему он мыслит, но и как и почему пишет и издает свои писания.

Гегель закончил свою “Феноменологию” в день битвы при Иене и утром дописал последние строки, видя Наполеона, промчавшегося верхом под его окнами. И отвечая на вопрос, кто он такой, Гегель имеет всё это в виду. Он не говорит – как другие философы – о каком-то “человеке вообще”, живущем неизвестно где и неизвестно когда и делающем неизвестно что. Он говорит о себе как о человеке, живущем в Германии, в эпоху, когда Наполеон достиг своего наивысшего торжества (1807), и делающем определенное дело, а именно пишущем как раз ту книгу, которую он фактически писал. Таким образом, его ответ на вопрос, кто он такой, действительно удовлетворителен, он относится именно к нему, а не к “абстрактному” человеку, “ витающему где-то в небесах” и не имеющему конкретной личности.

Но замечательно во всем этом то, что, отвечая конкретно на вопросы о своей конкретной личности, Гегель сумел ответить одновременно [на вопрос] и о человеке вообще. Иначе говоря, его “Феноменология” – не только философская автобиография, но и учение о человеке (антропология). Иначе говоря, всякий человек, читая ответ, даваемый Гегелем на вопросы о нем самом, может давать ответ и на вопросы о себе. Причем и эти ответы будут столь же конкретными: и они будут относиться не к “абстрактному человеку вообще”, а к конкретной личности. Ибо то общее, которое Гегель открыл в человеке, как раз таково, что

оно неминуемо конкретизируется в личных индивидуальностях, в отличие от того “общего”, которое мы находили в вещах, и знание которых никак не позволяет познать индивидуального различия этих вещей.

И Гегель смог достичь этого результата именно потому, что он поставил вопрос о самом себе совершенно конкретно. Он не хотел, как другие философы, иметь дело с абстракцией, он ни от чего не “отвлекался”, а старался понять себя во всей полноте, во всем многообразии своего конкретного существования. Поэтому заинтересовался он и тем фактом, что он не только говорит “вообще”, но и в частности – говорит слово “Я”. А заинтересовавшись, он поставил вопрос об этом, и, поставив его, нашел правильный ответ. Он нашел те предпосылки, без которых произношение слова “Я” невозможно. А найдя их, он понял происхождение этого говорящего Я, т.е. само-сознания, и, зная его происхождение, правильно определил его характер. Он понял, что человеческое Я ничего общего не имеет с тем, что называлось до него “душой”, бессмертной и независимой от тела. Это не вещь (субстанция), наделенная неотъемлемыми существенными качествами (атрибутами): вечными, неизменными и зависящими только от нее одной. Это нечто совсем иное. Что это – мы увидим позже. Но уже сейчас можно сказать, что человеческое Я не может существовать вне природного тела и включающего [тело] мира, и всё это существование Я – не что иное, как взаимодействие с миром, в результате которого имеется и мир, и само Я. А понятое таким образом Я не только не включает, или предполагает существование бога, но исключает его: если такое Я существует, то бога нет, и, наоборот, если бы бог существовал, такое Я было бы невозможно.

Этим задача философии как бы упрощается: для само-сознания не нужно знания бога; чтобы ответить на вопрос о себе не надо отвечать на вопросы о боге, если не считать ответом на вопрос о боге заявление о том, что бога нет. Но это упрощение задачи философии с лихвой искупается тем, что, говоря о человеке, необходимо говорить о мире и истории.

Действительно, если человек определяется в своих качествах взаимодействием с миром, то, чтобы знать человека, надо знать и весь природный мир. А так как, ⟨нрзб⟩ этого бытия каждого конкретного человека исторично, то качественно определяется его место в истории и его взаимодействие с политико-социальным миром, в котором он живет, то есть чтобы знать человека, надо знать и весь этот исторический мир. Иначе говоря, раз божественного мира нет, а все бытие заключено в мирах природ-

ном и историческом, то надо сказать, что знать вполне человека можно только тогда, когда знаешь всё вообще. Таким образом, истинное, конкретное само-сознание или сознательность является в своем завершении не чем иным, как совершенным знанием вообще, т.е. знанием всего того, что существует, и поэтому знанию подлежит. И философ достигнет своей цели, т.е. сможет ответить на все вопросы о своей жизни и деятельности только тогда, когда он будет все-знающим.

Иными словами, мудрость есть не что иное, как совершенное знание или все-знание. Т.е. как раз то знание, которое теологи приписывают богу.

А раз так, то, как я уже говорил, приходится удивляться не тем философам, которые считали мудрость недостижимой для человека, а тем, которые имели неслыханную смелость, зная, как Гегель, что мудрость равносильна всезнанию, искать ее не у бога, а в себе самом. Знать это и быть философом – значит сознательно стремиться приобрести то знание, которое раньше люди осмеливались приписывать только богу, т.е. знание совершенное (“абсолютное”) или все-знание.

И – странно это или нет – такие философы имелись и имеются. Таким философом был Гегель. И такими философами являются все те, кто действительно имеют право называть себя марксистами, а тем самым – (настоящими) гегельянцами. И о философии в этом марксистско-гегелевском понимании, т.е. о стремлении к “мудрости”, т.е. к полной сознательности, или завершенному само-сознанию, понятому как совершенное знание, или все-знание нам придется говорить в следующем параграфе.

Но сначала нам нужно еще поговорить о самой “мудрости”, понятой как совершенное знание.

Мы видели, что завершенное конкретное само-сознание является фактически все-знанием, то есть исчерпывающие ответы на все вопросы о себе включают ответы на вопросы обо всем реально или конкретно существующем.

Покажем теперь, что только завершенное, т.е. полное, конкретное само-сознание является все-знанием “совершенным (абсолютным) знанием”, но как таковое является и вполне полным конкретным сознанием вообще. Иначе говоря, знать всё о любом конкретном явлении, существе или вещи – значит знать всё, что как-либо знанию доступно; сказать всё, что можно сказать о чем-либо конкретно существующем – значит сказать вообще всё, что сказать (выразить речью) как-либо возможно.

Конкретно существует всё то, что существует реально. А реально существует всё то, что занимает положенное место в пространстве и времени, и в пространстве и времени не “пустом”, а “заполненном” материальными явлениями и процессами и процессами и явлениями с ними непосредственно и неразрывно связанными. И наоборот, всё, что существует подобным образом, “реально и конкретно”. Всё реальное конкретно, всё конкретное реально, а всё реальное или конкретное либо материально, либо с материальным непосредственно и неразрывно связано.

Всякое материальное существование пространственно и временно, занимает в пространстве и времени определенное положение. Мы все как-то “понимаем” всё то, что имеется в виду, когда говорится о времени пространства (хотя далеко не всегда знаем, что это такое), так что останавливаться на их определении здесь не стоит. “Понимаем” мы и то, что значит занимать в них определенное положение; что значит быть в какой-либо точке пространства и существовать или возникать и гибнуть в каком-либо моменте времени. И “понимая” это, мы знаем, что в “пустом” пространстве и времени все точки и моменты одинаковы, то есть нет возможности отличить одно определенное место от другого и, прибегая (нрзб.) к чему-то другому, отличному от самого времени и пространства, хотя с ним и связанного. Это “что-то другое”, которое позволяет себя поместить во времени и пространстве и отличает место и момент, в который оно помещено от всех других, мы называем “материей”. Иными словами, материя есть то пространственное и временное “нечто”, которое делает различия во времени и пространстве и тем самым их [различия] измеряет. В свою очередь, это “нечто” измеряется не только единицами времени и пространства (скажем, секундами и сантиметрами), но и своей собственной, только ему свойственной единицей (скажем, граммом). Но это измеряет то, что в другом смысле [в качестве] материальной единицы называется массой. И можно, т[аким] о[бразом], сказать, что материя есть масса, протяженная в пространстве и длящаяся во времени, которая, измеряясь сама, позволяет измерить заполнение его пространство и время.

Но если нас попросят сказать, что такое это “нечто”, т.е. материя сама по себе, то ответить будет очень трудно или даже невозможно: физическая сущность материи раскрывается математическими формулами, а не речевыми (логическими) средствами. Зато можно определить ее по отношению к человеку, и ряд философов правильно ее определили. Определение это сводится к следующему.

Материей называется то “нечто” в пространстве и во времени, которое делает их в каком-то смысле непроницаемыми для меня, которое я могу толкнуть или стукнуть, которое оказывает мне противодействие, которое может меня повредить и в конечном счете убить. И всё это непосредственно, т.е. без посредничества другого человека. Иначе говоря, материальный (или природный) мир – это мир конкретный, или реальный, где я в конечном счете – могу [быть] убитым (т.е. перестать быть сознательным), даже если я был единственным в нем человеком.

Поясню сказанное несколькими примерами.

Знаменитый камень, падающий с крыши, или молния могут убить меня, даже если я единственный человек на свете. Их действие на меня непосредственно, и поэтому они реальные, конкретны и материальны. Совершенно иначе обстоит дело, скажем, с христианским богом. Он явно нематериален хотя бы потому, что он реально вовсе не существует. Однако и он может на меня реально действовать и меня губить. Например, если бы в средние века я распространял бы о нем неверные, “еретические” сведения, то он меня бы убил (сжег на костре). Однако непосредственно он сделать этого не смог бы: нужно, чтобы на свете были другие люди, исполняющие его приказы, и они (или, точнее, их тела) убили бы меня уже непосредственно, служа посредниками между волей бога и моей смертью. Или возьмем пример более нам близкий и понятный. Меня суд приговаривает к смертной казни. Если угодно, убивает меня слово, приговор, написанный и прочитанный. Без этого слова я спокойно продолжал бы жить. Но оно не может убить меня непосредственно. И здесь нужен в качестве посредника другой человек, который убьет меня на основании приговора, пользуясь непосредственно своим телом. Без его посредничества несмотря на приговор я тоже остался бы жить. Поэтому “слово” (приговор) является первопричиной моей смерти не материально, хотя и явно существует и (опосредованно) действует. Если назвать всё действующее (т.е. меняющее другое существование в зависимости от своего) “действительным”, или “существующим”, то надо считать действующим и существующим и сам приговор, как и тело, приводящее этот приговор в исполнение. Но раз приговор действует на меня опосредованно, а тело – непосредственно, то только оно материально и реально.

Итак, вся действительность (всё существующее) распадается на два различных основных типа. Один тип действительности может действовать на меня (т.е. в конечном счете может меня убить или лишит сознания) непосредственно – это действительность, материальная реальная, или конкретная, протяженная и длящаяся

ся, измеряемая единицами пространства, времени и массы. Другой тип действительности может на меня действовать (меня убивать) только посредством другого человека; и эта действительность нематериальна, нереальна и неконкретна, не будучи ни протяженной, ни длящейся, и единицами пространства и времени неизмеримой.

Этот второй вид действительности, существования, принято называть “идеальной действительностью”, или “идеальным существованием”, от греческого слова идея, которую сделала общеупотребительной философия Платона и которая соответствует тому, что по-русски называется (общим) “понятием”. Действительно, если мир непосредственного действия есть мир реальных, конкретных материальных вещей, то мир опосредованного (человеком) действия, т.е. мир “вещей” идеальных, абстрактных и нематериальных есть прежде всего мир (общих) понятий (или осмысленных слов).

Поясним эти слова простым примером.

Возьмем какой-нибудь конкретный, реальный, материальный стол. У него вполне определенные размер, форма, окраска и проч. Он находится в определенном месте пространства. Он был сделан в определенный момент времени, определенный отрезок времени просуществует и в определенный момент когда-нибудь исчезнет, перестанет быть столом. И о него я могу стукнуться или даже убиться. Возьмем теперь (общее) понятие “стол”. О нем совершенно невозможно сказать, какая у него форма (раз столы бывают квадратными, круглыми и т.д.), какого он размера, каков его цвет и проч. Правда, в общее понятие “стол” включено понятие пространства. Но никак нельзя сказать, где этот стол вообще находится, так же как нельзя сказать, когда он возник: он как бы всюду и нигде, и если материальный стол стареет и ломается, то он остается всегда неизменным, он явно нематериален, т.е. нельзя сказать из какого материала он сделан. И его, конечно, нельзя измерить в единицах пространства, времени и массы. О него, наконец, нельзя стукнуться или убиться.

Тем не менее “стол вообще” действительно существует, так сказать не менее действительно, чем какой-нибудь материальный стол. Этот стол действительно существует тогда, когда я могу о него стукнуться (иначе это только мираж, обман зрения и т.д.). Стол же вообще действительно существует, когда я понимаю, что значит слово “стол”, когда оно может заставить меня действовать: например, после приказа “купи стол!”, покупается действительно стол (о который можно стукнуться), а не что-нибудь совсем другое. И вот этот действительно существующий

“стол вообще” называется идеальным, абстрактным и “нематериальным”.

Итак, нет никакого сомнения в том, что вся действительность, всё существующее распадается на два мира, на мир вещей реальных, конкретных и материальных и на мир вещей идеальных, абстрактных и нематериальных, которые существуют в реальном мире в виде слов (произносимых, написанных и помысленных). Но этим действительность еще не исчерпывается. Наряду с миром идеальных и реальных вещей (обладающих определенными неизменными качествами) есть еще мир человеческий, составленный из существ, которые вещами называть не следует, ибо, как мы увидим позже, они такими качествами не обладают.

Действительно, человек не может быть целиком причислен к одному из двух миров. Он не “идеальная” вещь, потому что он присутствует в материальном мире не в виде слова, а в виде материальной вещи, названной его телом. Но он и не чисто материальная вещь, потому что идеальные вещи могут на него действовать непосредственно. Когда, например, он находится в присутствии слова “встань”, тело его поднимается без того, чтобы другому человеку нужно было бы вмешаться. Иными словами, человек принадлежит одновременно обоим мирам, он одновременно живет и действует, служа между ними связывающим звеном, являясь посредником действия одного мира на другой, без которого это действие невозможно.

Возьмем снова простой пример.

Идя куда-нибудь, я наталкиваюсь на запертую дверь, и она меня останавливает. Здесь всё происходит в мире реальном, материальном: я мог бы спать, идя (т.е. быть без человеческого сознания), и я бы все равно остановился; дверь останавливает меня не как человека, а как животное, даже как растение, и даже как она останавливает свет и ветер. Если бы дверь была открытой, то во сне я бы прошел, как прошло бы животное, как прошел бы свет и ветер. Но представим себе теперь, что над открытой дверью сделана надпись “Вход строго воспрещен!”. Если это идеальная вещь (т.е. запрет входить) для меня существует, т.е. если я понимаю смысл слов, которые являются материальной базой этой идеальной вещи, действующей на мои материальные органы чувств, то я останавлиюсь, в то время как животное, свет и ветер свой путь бы продолжили. Путь мой, правда, свободен в материальном мире, но он запрещен в мире идеальном. И то, что я останавливаюсь (в материальном мире), показывает, что (в отличие от животного и т.д.) я живу и действую не только в нем, но и в мире идеальном. Слово не действует непосредственно на мое тело:

если я сплю или не понимаю по-русски, я не остановлюсь. Но не нужно и посредничества другого человека. Я, так сказать, – сам свой посредник, посредник между идеальной вещью, т.е. смыслом слов надписи, и реальной вещью, т.е. “моим телом”. Человек т[аким] о[бразом] не одно тело, и не одно слово, а и тело плюс слово плюс посредник между ними. И этот посредник – человеческое Я, состоящее из “сознания тела и слова” и из само-сознания. Это Я – не человек. Человек – это тело, в котором существует Я, позволяющее ему говорить и действовать в зависимости от (понимания) слов. Без тела Я не существует, и нет ни человека, ни слов. Но без Я и без слов (речи, логоса) тоже нет человека, а есть (бессловесное) животное. Со смертью тела человек исчезает окончательно и целиком, но родится он с рождением не только тела, но и его Я, способного говорить и понимать сказанное.

Таким образом, хотя человек и не чисто материальная вещь, но он с материальной вещью (с телом) связан непосредственно и без него не существует, в то время как чисто “идеальные вещи” (понятие “стол”) связаны с материальным столом только посредством человека. Поэтому конкретность как бы переходит на человека из материи, но не доходит до идеальных вещей, которые таким образом абстрактны. И мы можем называть конкретными не только материальные вещи, но и человеческие существа. Я, как человек, хотя и не чисто материальный, но так же конкретен, как и любая материальная вещь, в частности мое собственное тело.

Определив таким образом понятие конкретного, постараемся показать, почему знание любого конкретного явления или существа необходимо является знанием совершенным, т.е. знанием всего существующего вообще.

Начнем с чисто материального понятия существования и возьмем опять в качестве примера тот же стол, за которым я сейчас пишу.

Не буду останавливаться на общеизвестном факте неисчислимого блага и разнообразия качеств, присущих каждому конкретному (индивидуальному) существу. Давно замечено, что передать словами это богатство невозможно. О моем столе можно написать библиотеки, и всегда в нем останутся качества еще неотмеченные; достаточно подумать о всех его красочных оттенках, чтобы отдать себе в этом отчет. И если, может быть, и неверно, что конкретный предмет обладает бесконечным числом качеств (как это обычно говорят), то всё же несомненно, что это число так огромно, что фактически его сосчитать никогда нельзя. Но все эти качества принадлежат моему столу и только ему, и

их все можно в принципе знать, не зная ничего о других вещах. Однако, даже зная все эти качества, я не буду знать всего того, что о моем столе можно знать (или сказать). У него есть еще целый ряд других качеств, которые, с одной стороны, принадлежат ему и только ему, а с другой – принадлежат и другим вещам. Таким образом, чтобы знать всё о моем столе, надо знать и эти качества, а значит – и те, и другие вещи, которым они тоже принадлежат. Например, мой стол где-то должен находиться. Может быть, в пустом пространстве и есть какой-нибудь стол, но это, несомненно, не мой стол, за которым я сейчас пишу. Этот стол находится в комнате определенным образом обставленной. Значит, чтобы знать мой стол, мы вполне можем себе представить, что существует другой стол, сам по себе ничем от моего не отличающийся. Но если он, положим, в другой комнате, то он – явно не мой стол. Значит, в определение моего стола входит и то обстоятельство, что он находится в другой комнате. А это его определение включает определение самой комнаты. Действительно, представим себе, что я отдаю кому-нибудь [распоряжение] перевозить в мое отсутствие мой стол в другое место. Я должен описать ему мой стол. Но если я не скажу ему, где он находится, т.е. не укажу, в частности, комнату, в которой он стоит, он его не найдет. Значит, он не будет его знать. Но недостаточно сказать ему: «Возьмите стол в такой-то комнате!»; ведь там может быть два стола, и он опять не будет знать, какой из них мой. Или кто-либо мог подменить мой стол другим. Таким образом, чтобы он достаточно знал мой стол, он должен знать и каков он из себя, и где он находится и в какой комнате стоит.

Но то, что верно о столе, верно и о самой комнате. И она где-то находится; и чтобы найти ее, т.е. узнать ее, надо знать дом, в котором она помещается. А чтобы знать дом, надо знать улицу, город, страну (Москва, скажем, существует и в СССР, и в США), и, если угодно, континент. Надо, значит, знать место моего стола на земле. Конечно, для перевозки моего стола не надо указывать, что он находится на Земле (пока нет межпланетного сообщения). Но в знание о моем столе, несомненно, входит знание того факта, что он находится на Земле. Ибо нет ничего невероятного, что где-нибудь во вселенной существует еще один стол, сам по себе от моего стола не отличающийся. А знать, где мой стол на Земле, и знать, где находится сама Земля, – это знать в конечном счете всю веленную.

С другой стороны, если я хочу знать, что такое мой стол, я должен знать, из чего он сделан. Скажем, из дерева. Но ведь дерево состоит из физических элементов, они – из молекул, моле-

кулы – из атомов, атомы – из электронов и т.д. Значит, если, с одной стороны, полное знание моего стола предполагает знание всей вселенной в целом, то, с другой стороны, оно предполагает [знание] мира атомного. Иначе говоря, я вполне знаю мой стол и могу ответить на все вопросы о нем лишь на том условии, что я знаю всё, что можно вообще знать о материальном мире. И знать его надо не только в его пространственном, но и [во] временном протяжении. Ибо надо знать и историю моего стола. Надо знать, из чего он сделан; надо знать историю дерева, из которого выпилены доски для моего стола. И надо знать эту историю с самого начала, “с начала веков”.

Но этим дело еще не кончается. Мой стол определяется не только тем, что он стоит в данной комнате. Его существенно определяет и то, что он мой, что я за ним пишу и т.д. Значит, я еще не вполне знаю мой стол. Чтобы знать его вполне, я должен знать, кто такой я сам. Иными словами, полное знание моего стола необходимо включает не только полное знание материального мира, но еще и полное знание меня самого. Поэтому полное знание меня [самого] включает в себя, как мы сейчас увидим, всё возможное знание вообще. Это ясно, что полное знание моего стола на самом деле не что иное, как совершенное знание, т.е. знание всего вообще. И ясно, что то, что верно о моем столе, верно относительно любой конкретной или реальной материальной вещи.

То обстоятельство, что нельзя знать мой стол без того, чтобы это знание не включало знание вселенной, объясняется тем, что всякая реальная материальная вещь реально связана со всем остальным реальным материальным миром и фактически от него неотделима. Кто-то очень образно выразил это обстоятельство, сказав, что спичка, которую я зажигаю, оказывает воздействие и на Солнце. Каждая реальная вещь находится во взаимодействии со всеми остальными вещами, и все они образуют, таким образом, одно-единственное целое. Только это целое и реально в полном смысле слова. Ибо часть этого целого отделима от него только в моем воображении. На самом деле мой стол реально включен во вселенную, и реальная вселенная включает мой стол. Вселенная без моего стола “существует” только в моем воображении: это – “абстракция”, раз реальная конкретная материальная вселенная фактически мой стол включает. И наоборот, мой стол реален, материален и конкретен только как включенный во вселенную, которая фактически существует: вне этой вселенной мой стол тоже – только “абстракция”, существующая только в моем воображении, раз фактически он существует только в ней.

Именно потому, что конкретная вещь фактически неотделима от всего остального реального мира, полное конкретное знание любой реальной вещи является знанием совершенным, абсолютным, или всеобщим. Как было правильно замечено, полное знание травинки дало бы нам полное знание всего мировоззрения.

Но при этом обычно забывалось, что реальная вселенная включает не только все реальные, материальные вещи, но и всех фактически живущих людей с их сознанием, знанием, мыслями, речами и т.д. На самом деле, если мой стол вне моей комнаты только абстракция, то он такая же “абстракция” без моего тела, сидящего на стуле около него. А это тело включает мое Я, которое позволяет этому телу не только давить на стол своей массой, но еще и писать за ним определенные осмысленные слова. Всё это, конечно, тоже входит в конкретную реальность моего стола (и вселенной). Вообще говоря, раз мы знаем только те вещи (только ту вселенную), о которых мы фактически знаем, то вещи, которые мы знаем, фактически являются не только “материальной вещью”, но “вещью, о которой я знаю». “Вещь без моего знания о ней” – это только “абстракция”, такая же абстрактная, как и “вещь вне вселенной”.

Но подчеркнем еще раз, что всё это верно только тогда, когда речь идет либо о конкретной, реальной, или материальной вещи, либо о конкретном человеке. Когда речь идет о вещи идеальной, т.е. абстрактной и нематериальной, то вполне возможно знать о ней всё, что вообще возможно о ней знать, не зная ровно ничего о других (идеальных или реальных) вещах. Чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить о том, что можно, например, знать все свойства геометрического треугольника, не зная ни алгебры, ни русского языка, ни (отдельного) атома, ни вселенной. Точно так же можно знать свойства стола вообще, т.е. понимать слово (понятие, идею) без того, чтобы знать что-либо о людях, столах и вселенных и т.д.

Итак, только полное конкретное знание конкретных вещей или людей является необходимо знанием всеобщим или совершенным. На примере моего стола мы видели то, что верно относительно конкретных вещей.

Посмотрим теперь (нрзб.) мной самим на примерах так же верно и относительно знания конкретных людей.

Если я захочу дать исчерпывающий ответ на конкретный вопрос о том, кто я такой, то я должен буду между прочим сказать то, что я тоже человек, который в данную минуту сидит за своим столом и пишет. Таким образом, мне придется включить в знание

о себе знание моего стола, т.е. – как мы только что видели – знание всей материальной вселенной (включающей и мое тело). Но кроме этого я еще должен говорить о своем Я и о его содержании. Этим содержанием являются мои мысли, т.е. осмысленные слова или понятия (идеи). И легко видеть, что полное знание этого содержания моего Я включает в себя знание всего идеального мира. Ибо тот факт, что я не знаю чего-либо (математики, скажем, или греческого языка) станет так же для меня характерным, как и то, что я что-либо знаю. А чтобы знать то, чего я не знаю, надо знать весь идеальный мир в целом.

Итак, полное конкретное знание конкретного человека включает полное знание как мира реального, так и мира идеального. И кроме того оно включает полное знание его человеческого Я, служащее связующим звеном этих двух миров.

Легко видеть, что это знание есть нечто иное, чем полное знание всего человеческого или исторического мира “с начала времен” по сию минуту. Действительно, мое Я характеризуется (между прочим) тем, что я сейчас пишу (т.е., перевожу понятия из идеального бытия в реальное – в знаки на бумаге) и пишу как раз то, что я фактически пишу. Но я не мог бы это писать, если бы я не читал Гегеля. А Гегель не мог бы писать то, что он писал, если бы не читал Канта. Таким образом, первый философ не мог бы философствовать, если бы не умел говорить. Значит, от “первого” философа, надо восходить и к первому заговорившему человеку. А этот человек появился на земле в ту минуту, когда “впервые” заговорили какие-то животные (почему, это мы узнаем позже), – т.е. восходить надо к “первому” человеку вообще. Иными словами, чтобы вполне знать, что значит мое конкретное человеческое Я, надо знать его историческое прошлое от первого человека вообще до этой минуты, в которую дается ответ на вопросы о нем.

Итак, всякое полное конкретное знание любой конкретной вещи и любого конкретного человека является совершенным (абсолютным) знанием.

Покажем еще на примере, что знание о себе, будучи всеобщим, включает в себя и то знание, которое и на обывательском языке называется “философией” или “метафизикой”. Стоит начать отвечать на любой конкретный вопрос о себе, как ответы очень скоро начнут приобретать метафизический характер.

Пусть меня спросят, например, почему я моюсь по утрам. Если бы я мог ответить: потому что мне это нравится (доставляет удовольствие), то цепь ответов сразу бы прекратилась. Но тем самым я бы признался, что я не знаю, почему я моюсь, т.е.

не вполне знаю, кто я такой. Однако – по совести – я не могу сказать, что мне это нравится; а когда холодно, мне это даже явно неприятно, и тем не менее я моюсь. Значит, я это делаю не “инстинктивно”. Значит, я должен уметь словесно ответить на вопрос, почему я это делаю. Почему же? Скажем, потому что это “гигиенично”. Но вот тут-то и начинаются трудности. “Гигиенично” – значит полезно для здоровья моего тела. Допустим, что это действительно так. Но почему я забочусь о своем теле, хотя моему телу (ощущению) эта забота удовольствия не доставляет. Потому что стоит иметь временную неприятность ради длительной пользы. Но ответив так, мы сразу попадаем в серьезное затруднение: верно ли, что длительное всегда лучше кратковременного; не стоит ли иногда ради минуты полного счастья пожертвовать годами здоровья и т.д. Как бы мы ни ответили на этот вопрос, мы сразу втягиваемся в сложные споры, которые нельзя вести без того, чтобы пользоваться типично философскими или этическими, или же метафизическими понятиями. Но, как ни странно, оказывается, что споры могут начаться еще раньше. Можно спросить, а стоит ли заботиться о своем теле и, значит, мыться. В Индии была и, кажется, еще есть секта, которая считала мытье страшным, смертельным грехом. Почему? Да именно потому, что, моясь, мы заботимся о теле, тем самым связывая с ним свою душу, так что после смерти попадем в тело какого-нибудь гнусного животного. Пусть всё это бред и чепуха. Но ведь эти люди существовали и не были сумасшедшими (в клиническом смысле слова) и осмысленно отвечали на вопрос об их жизни и поведении. Значит, спор с ними возможен и нужен. А этот спор невозможен без того, чтобы поставить вопрос о “душе” и теле, о человеке, о его бессмертии, о боге и тому подобные типично метафизические вопросы. И легко видеть, что мы очень скоро приходим к этим вопросам, начав с любого вопроса о себе.

Подводя итог всему сказанному, мы можем теперь установить следующее. С одной стороны, наше определение философии, как умения отвечать на конкретные вопросы о себе, несколько не порывает с традиционными представлениями о философии, так как ответы на эти вопросы неминуемо и очень скоро приводят к обсуждению тех проблем, которые всегда назывались “философскими” или “метафизическими”. С другой стороны, мы установили, что философское (в нашем смысле слова) знание о себе – это конкретное знание о конкретном человеке, являющееся в своем завершении знанием всего, т.е. знанием “совершенным и абсолютным”.

Говоря это, мы даже отчасти не находимся в конфликте с философской традицией. Вплоть до очень недавнего времени философское знание всегда считалось знанием всеобщим (универсальным), философы стремились знать всё, и если некоторые философы считали, что мудрость “недостижима”, то именно потому, что они отождествляли мудрость со всезнанием.

Но, стремясь знать всё или как можно больше, до-гегелевская философия не могла показать необходимость этого стремления к всезнанию. Конечно, всегда лучше знать больше, чем меньше. Но необходимости знать всё, казалось, не было, и философы могли остановиться в пути, довольствуясь знанием частичным. Казалось, что положение философии не отличается в этом отношении от положения, скажем, математики. И математик хочет в принципе знать всё, что поддается математическому знанию. Но он может ограничиться и одной геометрией постольку, поскольку эту геометрию он может исчерпать вполне, не выходя за ее пределы, и всё, что он будет знать в этих пределах, будет совершенно (абсолютно) истинно. Казалось, что в философии, как и в математике, всезнание могло бы быть, но могло бы и не быть: оно считалось необязательным (факультативным).

Все знали, конечно, что в отличие от математики, изучающей абсолютные, идеальные предметы, философы занимаются реальными вещами. Но ведь и реальные науки, как физика или биология, могли обходиться без все-знания: и у них совершенное знание было необязательно. Так, например, можно изучать физические свойства живого тела независимо от его биологических качеств. И наоборот, биолог может, скажем, обходиться без знания строения атома.

Объясняется это особой структурой реальных математических вещей. Полное знание конкретной реальной математической вещи является, как мы видели, совершенным знанием, или все-знанием. Знание этой абстрактной, идеальной, нематериальной вещи может быть исчерпывающим, оставаясь знанием частичным. И вот оказывается, что возможно как бы превращать конкретную реальную “вещь” в вещь абстрактную, служащую объектом исчерпывающего частичного знания и рассматривать такое полное знание абстрактной вещи как частичное (но истинное) знание вещи конкретной. Так, например, полное знание математических свойств идеального круга является одновременно хоть и частичным, но совершенно истинным знанием и какого-либо реального круга, скажем автомобильного колеса. Знание физических и химических свойств “железа вообще”, которое как таковое является “вещью” идеальной, никогда и нигде реально не

существующей, является одновременно частичным знанием всех реальных конкретных кусков железа и вообще всех конкретных вещей, в состав которых железо входит. Наконец, знание таких абстрактных идеальных вещей, как “растение вообще” или “сосна вообще”, входит как составная часть истинного знания, т.е. знание той конкретной сосны, из которой были, например, сделаны доски, послужившие [материалом] для моего стола, и т.д.

Таким образом, оказывается, что, хотя полное знание любой конкретной реальной материальной вещи является необходимо все-знанием, возможно всё же частичное знание этой конкретной вещи, которое будет совершенно абсолютно истинно. А раз так, то все-знание является действительно необязательным, хотя, конечно, и желательным.

Всё это верно и возможно потому, что – как мы уже говорили – кажущиеся реальными все материальные вещи (точно так же, как “вещи” идеально-абсолютные) обладают раз и навсегда данными и вечно неизменными качествами. Пусть число качеств конкретной вещи фактически столь велико, что полное знание ее недостижимо. Раз все качества ее неизменны, то можно совершенно истинно знать несколько из них и – переходя от одного к другому – постепенно расширить свои знания. Так именно поступает наука и так, казалось бы, может поступать и философия. Относительно философского знания реального, материального мира это в известной степени и верно. Раз философия в своем пределе – “мудрость”, или все-знание, и раз частичное научное знание абсолютно истинно, то абсолютно-истинное философское все-знание включает (как часть) и это научное знание. Таким образом, путь к “мудрости”, т.е. философия в собственном смысле слова, являясь знанием частичным, тоже включает знание абсолютно истинное.

Однако, если науки фактически и принципиально ограничиваются частичным знанием, философия стремится к знанию совершенному. И это объясняется тем, что все науки занимаются нереальными, абстрактными вещами, в то время как философия стремится к знанию вещей конкретных и реальных. А знание этих вещей является все-знанием. Конечно, можно различать между абстрактными и конкретными науками, скажем между алгеброй и химией. У “абстрактных” в узком смысле наук (математических) сам предмет, который мы изучаем, существует только идеально – ведь в реальном мире нигде нет геометрических линий без толщины, например “контур” для науки относится к вещам, которые фактически, конкретно существуют в реальном материальном мире. Но в широком (нашем) смысле слова и эта

наука абстрактна. Ибо она изучает не сами конкретные вещи, а те абстрактные общие понятия, которые этим вещам соответствуют. И поэтому ни одна наука не стремится познать всю конкретную вещь целиком. Так, например, химия изучает химические свойства всех реальных конкретных вещей, как живых, так и неживых. Но, изучая животного, она изучает сознательно и принципиально только его химические свойства, отвлекаясь от тех свойств, которые оно имеет в качестве животного или геометрического тела. Таким образом, химия, соответственно, имеет дело с отвлеченностями, абстракциями, которые как таковые никогда реально не существуют: нигде нет вещей, имеющих только химические свойства. С другой стороны, химия не изучает данный конкретный кусок железа. Она изучает “железо вообще”, т.е. идеальную вещь, которая никогда реально как таковая не существует, а только как-то соответствует реальным (железным или железо включающим) вещам. И это верно относительно всех наук вообще.

На первый взгляд может показаться, правда, что это неверно, что есть действительно конкретная наука, которая изучает реальные вещи целиком, ни от чего не “отвлекаясь”. Астроном, например, изучающий Луну, или географ, изучающий Австралию, имеет, казалось бы, дело с конкретной вещью. Однако это неверно. На самом деле и они, конечно, “отвлекаются”, но разница с другими науками только в том, что в этих науках абстрактной и “отвлеченной” вещи, которая изучается, соответствует только одна конкретная вещь, а не множество их: кусков железа много, а Луна одна.

То, что все решительно науки имеют дело с абстракциями, сознательно “отвлекаясь” от некоторых социальных свойств реальных вещей, явствует из следующего. Как мы уже сказали, реально существуют для нас только те вещи, которые входят во взаимодействие с нами, действуя на наши органы чувств и вообще на наше понимание. Других мы, естественно, не знаем вовсе, не знаем даже, что они могут существовать, поэтому наука физическая может заниматься только такими вещами, которые как-то на нас действуют, т.е. нас включают. Говоря о вещах независимо от их действия на нас, наука таким образом “отвлекается” от реального качества вещи и, значит, имеет дело с абстракцией. Возьмем, например, астронома или географа. Ведь для физика Австралия и Луна только тучи атомов, которые не имеют ни цвета, ни определенной формы (раз атом всё время двигается). А астроном говорит о горах на Луне, географ – о цвете австралийской пустыни. Ясно, что и горы, и цвет пустыни существуют

только для глаз, которые их могут видеть, в частности для человеческих глаз. “Отвлекаясь” от того факта, что они имеют дело с видимыми человеческими глазами вещами, астроном и географ говорят не о вещи целиком, а об её части.

Иными словами, даже эти науки имеют дело не с конкретной реальностью, а с некими отвлеченностями.

Философия же, наоборот, занимается конкретными вещами и в том смысле, что она не отделяет познанную вещь от познания вещи. И говоря, что мы возвращаемся к традиционному (особенно после Канта) определению философии как “науки” не о вещах, но о познании вещей (пропуск). Но, конечно, философия – не та фантастическая теория познания (гносеология), имевшая такой успех в XIX в., которая изучает познание вещей, отвлекаясь от самой вещи и являясь, таким образом, якобы частной наукой. Философия изучает конкретную вещь целиком, то познанную вещь, то познание плюс вещь, которая познана, или вещь плюс ее познание. И полное знание данной целой конкретной вещи – это знание совершенное, или все-знание.

Но если бы философы занимались только реальными вещами и тем знанием, которое направлено на эти вещи, то тогда все они могли бы останавливаться как бы на полпути, не доходя до мудрости или все-знания. Будучи менее абстрактной, чем наука, которая всегда отвлекается от изучения самого знания, которым и которому открывается изучаемая ею вещь, философия всё же могла бы иметь частичное и тем не менее истинное знание реального, материального мира вещей. И если ей совершенно необходимо стремиться ко все-знанию, или “мудрости”, то только потому, что она в первую очередь имеет дело не с вещами, а с человеком.

Как мы уже сказали (хотя еще и не показали), человек отличается от (реальных и идеальных) вещей тем, что у него нет постоянных, неизменных, раз и навсегда данных качеств. Он существенно историчен, т.е. существенно меняется в зависимости от времени. А раз так, то можно сказать, что общее понятие человека, т.е. “человека вообще”, вовсе не существует. Железо вообще всегда было и всегда будет тем, что оно есть, поэтому, зная, что такое это железо, мы отчасти знаем, что такое данный конкретный идеал железа, когда бы оно ни существовало. Но нет такого “человека вообще”, зная которого, мы хотя бы отчасти знали, кем был человек какого-то века, Афин времен Перикла, христианского средневековья, современной России или – еще меньше – 5000 г. до н.э. Представим себе, что железо меняло бы свой удельный вес, свое атомное число и свою (нрзб.) в течение веков.

Тогда никакого железа вообще бы не было, и знать его было бы потому невозможно. Объединять все железные тела под одним общим понятием железа было бы так же бессмысленно, как пытаться найти общие качества для группы таких вещей, как корова, Луна и лестница.

Исторические изменения столь значительны, столь существенны, что знание вечных качеств человека ничего не даст для знания конкретных людей, и нет знания частичного, знания о людях, которое было бы совершенно (абсолютно) истинно. Даже зная вполне всё то, чем люди были до них, например, нельзя сказать, что это вечные качества человека, что знание их есть истинное (хотя и частичное) знание. Человек еще может радикально измениться настолько, что то, что было ясно относительно людей до сих пор, перестает им быть. А это значит, что возможно только конкретное знание человека, т.е. знание реального существующего человечества и его истории, а не абстрактное знание “человека вообще”. А раз так, то философия, которая стремится к знанию человека, должна стремиться к конкретному знанию и, таким образом, – раз всякое конкретное знание всеобъемлюще – ко все-знанию, или “мудрости”.

Вся до-гегелевская философия, не отдававшая себе отчета в этом историческом, “не-вещественном” характере человеческого бытия, не могла объяснить своего стремления к все-знанию. Она стремилась к мудрости как бы бессознательно, инстинктивно, без возможности удовлетворительного ответа на вопрос, почему она к ней стремится. Потому она весьма неясно представляла себе, как средства (метод), которыми необходимо пользоваться, чтобы все-знания достигнуть, так и характерные черты этого все-знания.

Вначале философ, казалось, просто исчерпал возможное знание посредством просто перечисления без всякого порядка. Но уже очень скоро было замечено, что таким путем до все-знания добраться невозможно. Появились попытки как-то упорядочить (“систематизировать”) поиски. Всё поддающееся знанию разделяли на отделы и подотделы и тем намечали, с одной стороны, темы для постепенного исследования и порядка их изучения, а с другой стороны, задали определенную структуру будущего все-знания. Так зародилась идея философской “системы”. “Мудрость”, или все-знание, т.е. совершенное знание является не беспорядочным набором отдельных знаний, а организованным целым, имеющим определенные части, размещенные в определенном порядке, и определенным образом одни от другой зависящие. Стремясь к мудрости, философия начала стремиться и к всеобъ-

емлющей системе знания, стараясь по возможности иметь ту же систематическую форму, что и мудрость.

Как известно, загадки “систематической философии” восходят очень далеко. Но более или менее определенно систематические формы философия приобрела только в римскую эпоху. Так, например, стоики окончательно установили давние традиции деления философии на логику, физику и этику, т.е. на учение о познании, о реальном природном мире и о реальном человеческом мире. Попытку построить философскую “систему” мы находим у неоплатоников и у гностиков, у средневековых схоластов и у всех “новых” философов. И наконец, наиболее созидательную систему дает нам Гегель. Но тогда как все до-гегельянские мыслители считали, что всё существующее существует так, как существуют (реальные и идеальные) вещи, Гегель ясно понял, [что] человек существует совсем иначе (как историческое существо), что его представление о всеобъемлющей системе знаний, или мудрости существенно отличается от всех прежних представлений. И нам поэтому придется говорить не об идеях (?), а о двух типах философских систем, которые их авторы выдавали за все-знание, или мудрость.

Наиболее разработанной до-гегелевской “системой” является “Этика” Спинозы. О ней нам и нужно сейчас поговорить, взяв ее как тип всех тех “систем”, которые выдавали себя за все-знание, считая при этом, что всё то, что поддается знанию, существует так же, как существуют вещи, наделенные вечными неизменными качествами.

Наиболее характерно для систем типа системы Спинозы то, что они совершенно исключают как время, так и всякое развитие или движение. И это понятно. Раз всё существующее существует, как существует вещь, определяемая раз и навсегда данными неизменными качествами, то знание всего существующего сводится к исчерпывающему знанию этих вечных качеств. Элемент времени, таким образом, в систему не входит. А так как все качества существуют одновременно, то нет в системе ни элемента движения, ни развития. Поэтому Спиноза взял за образец философской системы систему геометрии. В геометрии тоже нет ни времени, ни движения, всё определяется аксиомами и теоремами, существующими одновременно и извечно. Конечно, в изложении геометрической системы теоремы следуют одна за другой и друг из друга вытекают. Но это, так сказать, только следствие человеческого “несовершенства”. На самом деле, зная все деления и аксиомы, уже сразу знаешь и все теоремы: все они заключены в аксиомах и определениях, и вывод их из них ничего нового не дает.

Поэтому мы имеем полную (совершенную) геометрическую систему, как только мы установили полный список определений и аксиом. Из них можно, если угодно, вывести все возможные теоремы, т.е. узнать о геометрическом мире то, что о нем вообще можно знать. И так как этот мир существует одновременно (или вернее, вне-временно, “вечно”), всё возможное знание о нем заключено целиком и сразу в полном комплексе геометрических определений и аксиом, причем определения устанавливают, так сказать, границы геометрического мира, а аксиомы – его “законы”. Зная определения, знаешь, какие вещи могут входить в состав геометрического мира и какие к нему не имеют отношения. А зная аксиомы, знаешь, в каких взаимоотношениях эти вещи могут между собой находиться. Таким образом, зная характер этих вещей, входящих в состав мира геометрии, и все законы, управляющие их комбинациями, мы действительно знаем об этом мире всё то, что о нем можно знать.

Система философии Спинозы отличается от системы геометрии только тем, что она в принципе включает все знание вообще, а не только знание определенного отдела, поддающегося знанию бытия. Поэтому список философских определений должен исчерпать основные качества всех существующих (идеальных и реальных) вещей вообще, а список философских аксиом – все основные законы возможных взаимоотношений между этими вещами. Но если список определений и аксиом действительно полный, то из него без особого труда можно вывести всё знание вообще, и удовлетворительно отвечать, таким образом, на любой осмысленный вопрос, который вообще можно поставить.

Надо сказать, что Спиноза, как и большинство доггегельянских философов, недооценивал те трудности, которые возникают, как только речь идет о все-знании, а не о знании определенного отрезка всего существующего. Геометрия, например, изучает как раз те (и только те) вещи, которые подходят под ее определение и управляются ее аксиомами. Геометр знает, конечно, что существуют другие, негеометрические вещи, но он ими не интересуется, поэтому установка “полного списка” геометрических определений и аксиом не представляет особого труда. Достаточно, чтобы определения и аксиомы, с одной стороны, друг другу не противоречили, а с другой – позволяли определить хотя бы какую-нибудь группу (идеально) существующих “вещей”. Геометр будет изучать их и только их. Но философ, стремящийся знать всё, находится в совершенно ином положении. Геометр, так сказать, сам определяет свой предмет списком своих определений и аксиом. Философ же должен согласовать свой список с заданным

ему предметом. А так как “предмет” является всем существующим вообще, то ясно насколько задача его огромна. Его список определений и аксиом должен быть полным или исчерпывающим в полном смысле слова.

Надо сказать, что философы, стремившиеся к системе Спинозовского типа, иногда не указывали тех средств (методов), которыми нужно пользоваться, чтобы находить философские определения и аксиомы, и не объясняли [ни] как установить, что между найденными аксиомами нет противоречий, ни как определить, является ли найденный список действительно полным. Они молчаливо полагали, что список этот можно найти простым перечислением. Они поняли, правда, что нет никакой возможности перечислить все вещи вообще, как на это надеялись первые философы. Но они думали, что качества, одинаково принадлежащие всем вещам, очень малочисленны, и что их перечислить вполне возможно. Это должно дать полный список философских определений. Всё разнообразие вещей должно получиться из разных комбинаций этих основных качеств, согласно с определенными вечными законами. Эти основные законы тоже казались им сравнительно малочисленными, а каждый из них они считают непосредственно “очевидным” (“эвидентным”). И они полагали, что вполне возможно найти в нашем разуме все самоочевидные идеи, которые составляют полный список философских аксиом. А дальнейшее уже действительно не представляет больше принципиально непреодолимых затруднений.

Однако, как мы скоро увидим, осуществление такой Спинозовской философской системы невозможно не только фактически, но и принципиально: с одной стороны, нет решительно никакой возможности установить, что этот список уже когда-то найденных определений и аксиом является действительно исчерпывающим. А с другой стороны, — и это гораздо важнее — законы списка установить принципиально невозможно по той простой причине, что никаких “самоочевидных истин” или аксиом вообще не существует.

Каждому непредубежденному человеку известно, что он может ошибаться даже тогда, когда он вполне уверен в истинности им сказанного, когда это сказанное кажется ему “самоочевидным”. И известно тоже, что то, что кажется “самоочевидным” одному, не кажется таковым другому.

Представление, по которому, обследуя свой собственный разум, человек может до всякого наблюдения реального мира найти самоочевидные (так называемые “априорные”) истины, к этому миру относящиеся, — просто неверно. Вне опытной (экспери-

ментальной) проверки какого-либо положения нет никакой возможности определить, истинно оно или нет. И поэтому идея спинозовской системы, как основанная на ошибочном предположении, явно несостоятельна.

Эту принципиальную несостоятельность можно показать иначе. В отношении мира (реально и идеально) существующих вещей полная система аксиом вполне мыслима. Нет только никакой возможности установить ее независимо от опыта, т.е. нет никогда никакой гарантии того, что найденная система действительно полна и всеобъемлюща. Но в отношении мира человеческого и исторического такая система даже и немыслима по той причине, что нет ни определений, ни аксиом математического типа, относящихся к человеку. Действительно, раз человек историчен, раз он меняет свои качества, то нет таких раз навсегда данных определений, которые устанавливали бы (фиксировали) свойства человека, и нет таких вечных законов (аксиом), которые бы раз навсегда определили бы его взаимодействие с природным миром и другими мирами.

Раз философская система должна быть всеобъемлюща, и раз человек в систему типа (геометрической) системы Спинозы уместиться никак не может, то нужно найти совсем особый нематематический тип систем. И такой тип чисто (специфически) философской системы был действительно найден Гегелем.

Мы не будем сейчас подробно говорить о человеческой системе. Во-первых, о ней будет еще речь впереди, а во-вторых, вся эта книга является примером гегельянской систематики. Но несколько слов сказать о ней все же нужно.

Если для систем спинозовского типа, ориентирующихся, так сказать, на (идеальные и реальные) вещи, характерно отсутствие элементов времени и движения, то для гегельянской системы, ориентирующейся на человека, характерно, наоборот, их присутствие. Раз человек существенно историчен, то философское всезнание, включающее знание о человеке, должно необходимо включать и историю человека или человечества, а тем самым и время этой историей заполненное. А раз в человеке нет раз навсегда данных неподвижных качеств, а лишь постепенное и временное развитие и движение таковых, то и философская система должна иметь характер развивающегося и движущегося целого. Все-знание не закончено, как у Спинозы, в группе сформулированных с самого начала определений и аксиом. Оно совпадает со всей системой в целом и непременно развивается всюду с ней. Оно не в начале, а в конце системы и является не источником, а результатом ее развития. И эту особенность своей системы, по

ему предметом. А так как “предмет” является всем существующим вообще, то ясно насколько задача его огромна. Его список определений и аксиом должен быть полным или исчерпывающим в полном смысле слова.

Надо сказать, что философы, стремившиеся к системе Спинозовского типа, иногда не указывали тех средств (методов), которыми нужно пользоваться, чтобы находить философские определения и аксиомы, и не объясняли [ни] как установить, что между найденными аксиомами нет противоречий, ни как определить, является ли найденный список действительно полным. Они молчаливо полагали, что список этот можно найти простым перечислением. Они поняли, правда, что нет никакой возможности перечислить все вещи вообще, как на это надеялись первые философы. Но они думали, что качества, одинаково принадлежащие всем вещам, очень малочисленны, и что их перечислить вполне возможно. Это должно дать полный список философских определений. Всё разнообразие вещей должно получиться из разных комбинаций этих основных качеств, согласно с определенными вечными законами. Эти основные законы тоже казались им сравнительно малочисленными, а каждый из них они считают непосредственно “очевидным” (“эвидентным”). И они полагали, что вполне возможно найти в нашем разуме все самоочевидные идеи, которые составляют полный список философских аксиом. А дальнейшее уже действительно не представляет больше принципиально непреодолимых затруднений.

Однако, как мы скоро увидим, осуществление такой Спинозовской философской системы невозможно не только фактически, но и принципиально: с одной стороны, нет решительно никакой возможности установить, что этот список уже когда-то найденных определений и аксиом является действительно исчерпывающим. А с другой стороны, – и это гораздо важнее – законы списка установить принципиально невозможно по той простой причине, что никаких “самоочевидных истин” или аксиом вообще не существует.

Каждому непредубежденному человеку известно, что он может ошибаться даже тогда, когда он вполне уверен в истинности им сказанного, когда это сказанное кажется ему “самоочевидным”. И известно тоже, что то, что кажется “самоочевидным” одному, не кажется таковым другому.

Представление, по которому, обследуя свой собственный разум, человек может до всякого наблюдения реального мира найти самоочевидные (так называемые “априорные”) истины, к этому миру относящиеся, – просто неверно. Вне опытной (экспери-

ментальной) проверки какого-либо положения нет никакой возможности определить, истинно оно или нет. И поэтому идея спиновской системы, как основанная на ошибочном предположении, явно несостоятельна.

Эту принципиальную несостоятельность можно показать иначе. В отношении мира (реально и идеально) существующих вещей полная система аксиом вполне мыслима. Нет только никакой возможности установить ее независимо от опыта, т.е. нет никогда никакой гарантии того, что найденная система действительно полна и всеобъемлюща. Но в отношении мира человеческого и исторического такая система даже и немыслима по той причине, что нет ни определений, ни аксиом математического типа, относящихся к человеку. Действительно, раз человек историчен, раз он меняет свои качества, то нет таких раз навсегда данных определений, которые устанавливали бы (фиксировали) свойства человека, и нет таких вечных законов (аксиом), которые бы раз навсегда определили бы его взаимодействие с природным миром и другими мирами.

Раз философская система должна быть всеобъемлюща, и раз человек в систему типа (геометрической) системы Спинозы уместиться никак не может, то нужно найти совсем особый нематематический тип систем. И такой тип чисто (специфически) философской системы был действительно найден Гегелем.

Мы не будем сейчас подробно говорить о человеческой системе. Во-первых, о ней будет еще речь впереди, а во-вторых, вся эта книга является примером гегельянской систематики. Но несколько слов сказать о ней все же нужно.

Если для систем спиновского типа, ориентирующихся, так сказать, на (идеальные и реальные) вещи, характерно отсутствие элементов времени и движения, то для гегельянской системы, ориентирующейся на человека, характерно, наоборот, их присутствие. Раз человек существенно историчен, то философское всезнание, включающее знание о человеке, должно необходимо включать и историю человека или человечества, а тем самым и время этой историей заполненное. А раз в человеке нет раз навсегда данных неподвижных качеств, а лишь постепенное и временное развитие и движение таковых, то и философская система должна иметь характер развивающегося и движущегося целого. Все-знание не закончено, как у Спинозы, в группе сформулированных с самого начала определений и аксиом. Оно совпадает со всей системой в целом и непременно развивается всюду с ней. Оно не в начале, а в конце системы и является не источником, а результатом ее развития. И эту особенность своей системы, по

которой заключенные в ней понятия не даны раз навсегда в ее начале, а постепенно развиваются и возникают одно из другого, как бы воспроизводя таким образом временное и историческое развитие существующего, Гегель назвал диалектикой.

Система Гегеля является “реалистической” (а не “идеалистической”) в том смысле, что она черпает свои понятия не из человеческого “разума”, якобы независящего от реального природного и исторического мира, а из самого этого мира, который существует независимо от разума, и в нем или через него только открывается сознанию. А так как система Гегеля необходимо включает, с одной стороны, знание человеческой истории, а с другой стороны, в самой своей логической структуре отражает временный процесс реального движения и развития действительности, то гегельянский реализм можно назвать (вместе с его великим учеником Марксом) “историческим” или “диалектическим”.

Другая историческая и диалектическая гегельянская система имеет две особенности, которые следует здесь отметить.

Во-первых, Гегель обходится без ложного понятия “философских аксиом” или “самоочевидных истин”, якобы не зависящих от опыта. Каждое положение системы, взятое в отдельности, нисколько не “очевидно”, а иногда и просто не правдоподобно. Истинной и очевидной оказывается лишь система в целом, ибо в целом она соответствует (или должна соответствовать) реальному природному или историческому миру. А отдельные ее положения истинны только потому, что они неразрывно связаны со всем целым. Поэтому, если система в целом истинна, то истинны и все составляющие ее положения, так как она необходимо предполагает и все их вместе, и каждую в отдельности. Отдельное положение истинно только потому, что без него не может существовать истинная система. Таким образом, система в целом и только она гарантирует истинность всех ее составных частей.

Во-вторых, система Гегеля гарантирует (или должна гарантировать) свой исчерпывающий характер. Система в целом показывает не только то, что все входящие в нее положения истинны, т.е. являются настоящим знанием, но еще, что и все истинные положения вообще находятся внутри системы и являются, таким образом, действительным все-знанием.

Достигается это тем, что Гегель назвал “кругообразностью” (циркулярностью) своей системы. Вот что он имел в виду. Начнем с какого-нибудь (лучше с самого простого, т.е. наименее содержательного и наиболее общего) понятия, “открывающего” нашему сознанию какой-либо аспект реально суще-

ствующего мира. Это исходное понятие называется “тезисом”. Подвергнув его диалектическому исследованию (анализу), мы увидим, как оно само собой и необходимо превращается в другое понятие ему противоположное. Это второе понятие называется “анти-тезисом”. Наконец, сравнивая диалектический тезис с анти-тезисом, он увидел, что они образуют вместе (второе как бы снова становилось первым) третье понятие “синтез”. Этот “синтез”, являясь результатом диалектического анализа первого понятия, может в свою очередь служить началом нового диалектического анализа, т.е. новым тезисом, который даст новый анти-тезис и новый синтез и т.д. Так вот, если, продвигаясь таким образом, мы когда-либо обнаружим, что полученный очередной “синтез” не что иное, как тот первый тезис, который служил исходом всего диалектического процесса, то мы будем знать, что дальше идти уже нельзя, что мы исчерпали все логические возможности. Действительно, идти дальше – значит снова проделать тот путь, который мы только что прошли, и так до бесконечности.

Если теперь предположить, что все понятия диалектически между собой связаны и составляют одно целое – и это надо предположить, откинув всякую мистику, сказать, что все без исключения понятия могут быть выражены на одном языке, в одной связной речи, – и если предположить, что все вообще понятия между собой диалектически (т.е. речево-логически) связаны, то можно сказать, что замкнувшийся диалектический круг включает в себе все вообще понятия и, таким образом, всё возможное для говорящего человека знание. Человеческое знание целиком выражается в связной речи (логос) и только в ней. Все осмысленные вопросы, которые можно поставить, и все ответы, которые можно дать (безразлично, истинные или ложные), выражаются посредством одной и той же осмысленной речи. Поэтому, если речь, начавшаяся в каком-то определенном пункте, развивавшаяся из него согласно необходимым речевым (логическим и диалектическим) законам, снова возвращается к этому исходному пункту, то можно сказать, что она сама себя исчерпала. Вне этой связной речи нет и не может быть никакой другой. Всё, что только можно сказать (как истинного, так и ложного), уже сказано в ней. Значит, выражение (?) этой речью является, таким образом, понятием все-знания. И оно является истинным знанием, ибо на него нет и не может быть возражений, в нем не может быть сомнений, раз возражения или сомнения должны показываться речевыми логическими средствами, которые целиком уже исчерпаны этой всеобщей речью.

Не следует думать, что система все-объемлюща, потому что она кругообразна. Наоборот, она кругообразна только потому, что она все-объемлюща. Кругообразность системы только обнаруживает нам ее всеобщность, а не создает ее. Иначе говоря, человеческая речь уже включает в себя всё, что только возможно выразить в речи, чтобы ее можно было бы организовать в кругообразную (диалектическую) систему. Речь должна уже отражать собой и в себе всё (реальное и идеальное) существование. А для этого, в свою очередь, необходимо, чтобы всё то, что может существовать, существовало бы фактически (в настоящем или прошлом). Иными словами, должна быть закончена мировая история в знании, которое осуществляется вне нового и новых возможностей человеческого существования. Всеобъемлющие кругообразные системы возможны только лишь в “конце времен”.

В этой идее “конца истории” (воспринятой Марксом), о котором уже шла речь выше, нет, конечно, ничего материалистического. Предполагается просто то, что человечество достигнет когда-нибудь идеального, т.е. окончательного (как мы знаем, коммунистического) строя социальной и политической жизни. В этот момент история (в обычном смысле слова) действительно остановится: не будет больше войн и революций или вообще изменений общественно-государственного строя. История как бы переключается из реального мира в (исторические) книги. Человечество, остановившееся в своем реальном историческом развитии, переходит как бы к повторению пройденного, “вспоминая свое прошлое”, т.е. изучая свою (законченную) историю. И таким образом замыкается круг реального временного развития, показывая этим, что оно исчерпало все свои возможности.

Тогда и только тогда возможно будет исчерпать и все возможности знания и придать всеобъемлющей системе знания кругообразную форму. Факт появления такого кругообразного, а значит, всеобщего всеобъемлющего знания, показывает нам, что реальный исторический процесс развития человечества закончен, что человек достиг своего “совершенства”. Но это развитие закончено не потому, что появилось это знание, а наоборот: это знание могло появиться только потому, что реальное развитие закончено.

Сам Гегель понял, что история закончилась в его время, и что он фактически дал в своей *Энциклопедии* кругообразную систему всеобъемлющего знания, включающую решительно всё, что только возможно знать, т.е. выразить осмысленной речью. В этом он, как мы теперь знаем, ошибался. Но это не является воз-

ражением против правильного его определения философской системы совершенного знания.

Такая система действительно должна быть кругообразной, и в этой кругообразности заключено единственно возможное доказательство его полноты и истинности. А система может быть кругообразной, только если она диалектична, т.е. основана на развитии понятий одного из другого. С другой стороны, будучи отражением всего существующего – и не только природного мира и мира идеального, но и мира человеческого, она должна включать в себя и знание истории. Претендующая на всеобъемлющий характер система философии, чтобы быть кругообразной, должна быть как диалектической, так и исторической. Иначе говоря, – включая всё, что можно помыслить, – она должна включать не только все истины, но еще и все ошибочные положения, т.е. все те положения, которые были выдвинуты человечеством в течение его истории. Вернее говоря, истина – это отдельные положения системы, а вся система в целом, – как раз сумма всех ошибок, совершенных человечеством за свою историю. Эти ошибки были частями истины, ошибочно принятыми за целое. Включенные в целые кругообразные системы они становятся истинами, а их совместная истинность дает в результате истинность систем. Действительно, если истина состоит в открытии реальности знанию посредством осмысленной речи, и если система включает всю человеческую речь, то она не может быть не чем иным, как истиной. Ибо человеческая речь, взятая в целом, не может быть не чем иным, как отражением в целом реального мира.

Это кругообразная всеобъемлющая система необходимо распадается на две основные части. В первой, которую Гегель назвал логикой, дается полное (или кругообразное), описание “диалектики (?)” в узком смысле, как не-пространственного и не-временного (“логического”) движения и развития понятий (или “идей”). Она не (нрзб.), таким образом, мир идеальный. Во второй части дается полное (кругообразное) описание той реальности, которая этим абстрактным понятиям соответствует. С одной стороны, здесь речь идет о пространственном или материальном (“вещественном”) корреляте идеальных понятий для (?) их диалектического развития, т.е. о природном мире. И этот отдел второй части системы Гегель назвал “Философией природы”. С другой стороны, эта вторая часть описывает реальное временное, или историческое развитие, соответствующее диалектическому развитию, описанному в первой части. И этот второй отдел второй части Гегель назвал “Философией духа” (это в его словоупотреб-

лении значит “человека”). Это историческое развитие заканчивается появлением той самой всеобъемлющей кругообразной системы, в которой оно описывается. И эта система кругообразна и в том смысле, что она сама себя включает: дойдя до ее конца, не остается ничего другого, как снова проделать уже пройденный путь. И так далее до бесконечности.

Подведем теперь итоги всему сказанному в этом параграфе. Мы видели в предыдущем параграфе, что философия необходимо стремится к мудрости и умению отвечать на все вопросы, которые философы могут поставить относительно себя самого. А в этом параграфе мы показали, что эта мудрость необходимо является всезнанием или знанием совершенным (абсолютным), т.е. умением удовлетворительно отвечать вообще на все осмысленные вопросы, которые можно поставить, пользуясь для этого нормальной человеческой речью. Всезнание является знанием (а не “мнением”), т.е. знанием истинным, именно (и только) потому, что оно включает в себя вообще всё то, что можно знать посредством всех речевых средств. А этот всеобъемлющий характер знания может быть установлен только тогда, когда знание приведено в систему и в систему кругообразную. Кругообразная же система необходимо должна быть диалектической и исторической. Но таковой она может быть только в конце времен, когда закончен реальный процесс исторического развития человечества.

Таким образом, пока исторический процесс продолжается, возможно только стремление (и приближение или путь) к “мудрости”, т.е. философия, а не сама мудрость как совершенное знание. Поэтому Гегель ошибался, когда думал, что уже достиг совершенного знания. Но, не достигнув его, он правильно (окончательно) определил его характер. И можно сказать, что после него философия знает, к чему она стремится, а значит, в принципе не сможет и ошибиться, когда она сможет, наконец, считать, что она своей цели достигла.

* * *

Расшифровка рукописи – Н.А. Руткевич и О.В. Головой.