секуляризации мира, эволюции, религии и др. Это книги: «Костел и мир», «Христианин в мире», первая часть «Философии религии». По словам самого А. Мацейна, на формирование его идей обоснования экзистенции Бога большое влияние имели взгляды Н. Бердяева, Вл. Соловьева и Ф. Достоевского. В 1978 г. на основании курса лекций вышла книга «Происхождение и смысл философии», один из самых фундаментальных его трудов. В нем изложены не только теологические, но и философские взгляды мыслителя, его критическое рассмотрение многих философских теорий. Уже после смерти А. Мацейны были напечатаны книги: «Личность и история», «Бог и свобода», «Ora et labora». Очень трудно определить и приписать к какому-либо направлению взгляды А. Мацейна. Одни его считают близким экзистенциализму и спиритуализму, другие — персонализму или христианскому модернизму. И действительно, в трудах А. Мацейна можно увидеть идеи разных направлений, тем более что генезис мыслителя был действительно неоднозначным. Но если рассмотреть значение философа для культуры его родины — Литвы, то для нее А. Мацейна всегда останется одним из крупнейших теологов (основатель христианского экзистенциализма), философов литовского зарубежья, а также педагогом и поэтом.

КРАТКИЙ СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ А. МАЦЕЙНА

1. *Maceina A.* Prof. St. Salkauskio pedagogika // Lietuvos mokykla. N 5.
2. *Maceina A.* Didysis Inkvizitorius. Weiheim-Teck, 1946,
3. *Maceina A.* Jobo drama. Schveinfurt, 1950.
4. *Maceina A.* Nieksybes paslaptis. Brooklyn, 1964.
5. *Maceina A.* Saules giesme. Brooklyn, 1952.
6. *Maceina A.* Didzioji padejeja. Putnam, 1958.
7. *Maceina A.* Dievo avinelis. Putnam, 1966.
8. *Maceina A.* Sowjetische Ethik und Christentum. Witten, 1969.
9. *Maceina A.* Baznycia ir pasaulis. Chicago, 1970.
10. *Maceina A.* Didieji dabarties klausimai. Chicago, 1971.
11. *Maceina A.* Krikscionis pasulyje. Boston, 1974
12. *Maceina A.* Religijos filosofija. Putnam, 1976.
13. *Maceina A.* Filosofijos kilme ir prasme. Roma, 1978.
14. *Maceina A.* Asmuo ir istorija. Chicago, 1981.
15. *Maceina A.* Dievas ir laisve. Chicago, 1985.
16. *Maceina A.* Issilaisvinimo teologija. Toronto, 1986.
17. *Maceina A.* Ora et labora. Salei Umbra, 1987.
18. *Мацейна А.* Великий инквизитор (противоположности в мировой истории) // Наука и религия. 1990. № 11, 12.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ А. МАЦЕЙНА

Раздел I

Глава IV

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИЗ СТРАДАНИЯ

Удивление и сомнение отнюдь не исчерпывают всей широты происхождения философии. Наряду с этими двумя источниками есть и третий. Он так же силен, чтобы потрясти бытие человека, разбудить вопрошание и так начать философию. Этот третий источник есть страдание. Все-таки страдание, хотя оно может потрясти мыслителя глубже, чем удивление или сомнение, реже узнается и труднее признается как начало философствования. «Для кого

может быть значимо то, что я страдаю?» — это вопрос, которым пытаются уценить страдание, сводя его к сугубо личному делу, как если бы сквозь него не просачивался общий характер всего нашего бытия, имеющий как раз всеобщее значение и поэтому не раз давший и дающий начало философии. Только историческая склонность Запада философствовать под влиянием удивления или сомнения прикрыла и даже заслонила страдание настолько, что мы сегодня почти не смеем считать его возможным источником философии.

Без сомнения, ни древность, ни средневековье не философствовали под внушением страдания. В древности страдание породило нефилософию, а трагедию, а в Средние века — теологию[1]. И все же перевес философии из удивления в сторону сомнения был знаком, что страдание как начало философии начинает все шире раскрываться и на Западе. Что же такое сомнение, если не одна из форм страдания? Конечно, это форма умственная, поэтому нередко трудно отделяемая от методического хода мышления, что и подтолкнуло С. Киркегора считать его жеманством. Но, коснувшись нашего бытия и став экзистенциальным, сомнение сразу становится настоящим страданием: оно раскрывает обман и коварство сущего и порождает недоверие к миру. А недоверие мучает. Конечно, здесь мы все еще остаемся в плоскости познания, ища истинности, чтобы победить недоверие. Но сущее, которое не гарантирует истинности в познании его, не может быть «в порядке» и самое по себе. Мнимость вещей указывает на такой мир, который касается не только нашего ума, но и нас самих как пребывающих (в нем). Недостаток очевидности в вещах, лежащих на поверхности, приводит нас в какое-то смущение, лежащее в их основах, в то «алогическое ядро», подозреваемое П. Вустом, которое превращает строение мира в сумасшедший дом. Именно это смущение и вызывает не только чувство фальшивости в познании, но и боль в бытии. Сомнение и страдание восходят к тому же самому источнику: к неистинности вещей.

Поэтому, хотя новая философия Запада и не произошла прямо из страдания, все-таки в ее строении и развитии заключающееся сомнение приблизило ее к страданию настолько, что некоторые из последних ее форм были непосредственно вызваны страданием и теперь еще поддерживаются им. Этим было положено начало философии нового вида, во время роста и распространения которой мы теперь живем. Но это вовсе не значит, что страдание является исторически новейшим источником философии. Нет! Страдание как источник философии известно во все века мышления человечества.

1. ДРЕВНИЕ ФОРМЫ ФИЛОСОФИИ СТРАДАНИЯ

Примерно в то же время, как и в Греции, философия в форме буддизма сложилась в Индии. Буддизм — как это поняли уже довольно давно — в сущности своей есть не религия, а философия; он кажется религией лишь потому, что по сей день сохранился как философское состояние, а не только как теория, и даже ярче в качестве состояния, теории. А. Любак назвал буддизм «величайшим событием духовной истории»[2] — не только в том смысле, что он распространился во всей Азии, выражая и вместе внушая дух этой части мира, но прежде всего в том, что он возник совсем из иного источника, нежели Западная философия. В то же время, когда греки искали

основу сущего в космосе, значит, за границей человеческого бытия, Будда обосновал свое учение как раз на этом самом бытии, а именно на человеческом страдании. Страдание — центр буддистского мышления. Четырем вопросам, согласно буддистской традиции, подчиняется учение Будды: страдание, происхождение страдания, устранение страдания и путь для устранения страдания[3]. Страдание есть неизбежность человеческой жизни. Как глиняная посуда, сделанная гончаром, в конце концов вся разбивается, так заканчивается и жизнь смертных. Жалобы тут ничем не помогут, — они лишь усугубляют страдание. Своим сознанием человек выделился из Вселенной и сконцентрировался в своем «Я», которое поэтому и есть причина всех страданий. Страдание есть отдаленность, отдаленность есть страдание. Устранить страдание можно, лишь преодолев отдаленность, значит, отказавшись от «Я» ради «Не-Я» или «Иного», устраняя узкие пределы самосознания и становясь целым. Путь из страдания есть путь из себя, из своего «дома», не иметь дома, быть всегда в пути, есть способ, которым Будда надеется победить страдание. Однако быть в пути значит ничего не иметь, что связывало бы или ограничивало: ни имущества, ни родственников, ни занятий, даже ни волос на голове, ни лица. Бездомное состояние — это ответ человека на происхождение страданий из пребывания в себе как дома.

Полное осуществление этого бездомного состояния в буддизме называется нирваной: это зажимание любого схватывания, любого чувствования, любого чувства, любого сознания и, наконец, самосознания: это самораскрытие человека для Вселенной и пребывание в небытии; в буддизме нирвана — это «ничто» или «уничтожение» (nirod ha). Но это не есть человеческое состояние после смерти, как обычно думают. Убежище нирваны может быть достигнуто и на земле, а именно осмыслением, собирающим человека в себе до потери сознания. Путь для достижения нирваны в буддизме разработан очень подробно и превратился в целый набор аскетических упражнений — как для монахов-отшельников, так и для мирян, творящих жизнь, — иначе буддизм никогда бы не стал огромной культурной силой Азии, если бы ограничился лишь теми, которые уходят в уединение[4].

Буддизм является самой яркой и, кажется, самой древней исторически засвидетельствованной формой философии, возникшей из страдания и развившейся в систему. Философский характер этой системы выявлен тем, что познание играет в ней основную роль; освобожденный знает, что он освобожден, он знает, что такое страдания, откуда они происходят, что они могут быть побеждены и как они должны быть побеждены; он знает, что он знает и что́ он знает. Насколько буддизм борется против подчеркивания «собственного я» и отсюда следующего заострения личного самосознания, настолько он углубляет и расширяет сознание как гносеологическую мощь воспитания общей мудрости. Сущность, происхождение, путь и цель являются основными — почти трансцендентальными — категориями в буддистской философии. Осознав их, познается человеческое существование, и таким образом происходит возвышение над этим существованием. Хотя буддизм, в сравнении с христианством, и назывался не раз строгой мистической «via negativa», все же первенство гносеологического начала отличает его от христианства довольно четко: путь в Иного в христианстве есть любовь, в буддизме — познание. Хотя христианские аскетические приемы поверхностному взгляду не раз кажутся схожими с буддистскими, по сути своей христианство никогда не производило впечатления, что оно есть филосо-

фия, несмотря на то что его осью тоже является страдание. Но, идя в преодоление страдания не путем познания, а путем жертвы, значит — любви, христианство дает начало совсем иному человеческому существованию, выражающемуся и в иной культуре, нежели внушаемая буддизмом.

Вторая форма древней философии, опирающейся на страдание, выросла в культурном пространстве Израиля, но осталась чисто литературной, не перейдя в жизнь и не создав никакой системы или состояния. Она характерна лишь как указание на то, что страдание воистину побуждает человека вопрошать, значит — философствовать. Это ветхозаветная книга Иова. Содержание ее хорошо известно: Иов, житель страны Уц, во всех отношениях имущий человек, с дозволения провидения лишается всего: имения, семьи, здоровья. Пораженный проказой, он переселился в кучу отбросов за городом, где его навещают три товарища, желающих его утешить. Посыпав головы пеплом, сидят они семь дней и молчат. Это молчание первым нарушает наконец сам Иов, проклиная день своего рождения и затевая долгий спор как с друзьями, так и с самим Богом, который, правда, в спор вмешивается, но на главный вопрос так и не отвечает: спор прерывается, но не решается.

Для нашего дела важно не столь содержание[5] этого спора, сколько его источник. Автор книги говорит, что Иов был человек прямой, непорочный и богоугодный: вставал рано утром и сжигал жертвы за свою семью, ибо думал, что дети, возможно, согрешили, злословя Богу. Иов правильно решал тяжбы, не мутил семейной жизни соседей, не отрицал прав раба, не возлагал надежды на золото, не почитал солнца или луны; имел множество слуг и скота, поэтому был сильным и известным жителем края (1, 1—6; 29, 5—26; 31, 5—33). Короче говоря, это был порядочный, влиятельный, но повседневный человек. Он жил, но не размышлял в том смысле, в котором не мыслит все состояние невопрошающего: вопрос бытия и его смысла для Иова не вставал. Солнечные будни заслоняли для него этот вопрос. В этом отношении и сам Иов правильно заметил: «Ревет ли дикий осел на траве? мычит ли бык у своего месива?» (6,5). На самом деле нет. Так и человек, живущий в буднях и буднями.

Но вот Иова настигает страдание, не какая-нибудь ежедневная путаница или трудность, но страдание в самом глубоком смысле этого слова. Живший в дни цветенья (29, 3—4), он теперь себя чувствует как пыль и прах (30.9—10): «redactus sum in nihilum», переводятся в тексте Вульгаты жалобы Иова (30, 15), Те, кто раньше его уважал, теперь его осматривают, презирают и плюют в его сторону (30.9—10). Страдание делает человеческое существование непонятным. Почему все изменяется в страдании? Почему проживание в городе (буднях) уступает место куче отбросов (унижению)? Почему в страдании становимся «братьями шакалам» (30, 29), значит, гонимыми беглецами пустыни? В повседневности такие вопросы не встают и поэтому не порождают философии: теоретическое обсуждение проблемы зла, которой исполнена история философии[6], еще далеко не философия, происходящая из страдания. Философия происходит из страдания не как проблема, а как состояние. Поэтому и Иов, раньше живший и действовавший, теперь задумывается и говорит: «Не буду же я удерживать уст моих; буду говорить в стеснении духа моего; буду жаловаться в горести души моей» (7, 11). И он произносит один из величайших вопросов: «Кто меня восстановит?» (29,2 Вульгата). Это вопрос, выражающий озабоченность своим бытием и этим

забегающий вперед нашей экзистенциальной философии, в которой забота является одной из «экзистенциалий», значит, наиобщих характеристик человеческого бытия. Слова, произнесенные Иовом, суть выражение такой заботы. Осмысляя страданием разрушаемое бытие, Иов нигде не останавливается, даже в присутствии Бога. Сначала ему кажется, что Бог должен говорить, а человек — отвечать. Но вдруг Иов себя поправляет: «я буду говорить, а ты отвечай мне» (13, 22). В присутствии страдания Бог должен оправдаться. Это зародыш теодицеи, из-за которой мучалась и теперь еще мучается западная философия. В книге Иова требование оправдания Бога в присутствии страдания остается без ответа. А то, что позже, согласно автору книги, Иов вновь приобретает все, чего был лишен, — всего лишь плоское поучение, а не философский ответ. Рождение нового младенца не уничтожает смерти прежнего ни как события для умершего, ни как переживания для живых.

Если верить К. Ясперсу, что философия более ценна своими вопросами, чем ответами, то книга Иова покажется и впрямь очень ценной: она не дает никакого ответа, но зато поднимает уйму вопросов и вместе отвергает уйму негодных ответов, данных друзьями-утешителями Иова. Книга Иова отличается от учения Будды тем, что она не знает «пути» для устранения страдания. Но она очень ярко показывает, как страдание разрушает повседневность, и порождает вопрос, уничтожая мнимость ясности. Поэтому для проблемы происхождения философии эта книга имеет незаменимое значение: она является самым образным памятником тому, что страдание — наряду с удивлением и сомнением — есть аутентичный источник философствования.

После книги Иова вряд ли найдем в истории западной философии более яркий образ мышления, пробужденного и воспитанного страданием. Это, без сомнения, не значит, что западный человек не осмыслял страдания; это лишь значит, что мыслил он не из страдания. Это подтверждает большое число «книг утешения» (consolarium) в Средние века[7]. Авторы этих книг занимают место друзей Иова и пытаются утешить страдающего, указывая самую разную пользу (utilitas) страдания: страдание спасает человека от духовного врага, охраняет его от соблазнов дьявола, очищает сердце от злых вожделений, укорачивает дорогу к Богу, указывает небесные радости, свидетельствует любовь Божью к людям и т. д. Но ни один из этих авторов не становится на место Иова и не говорит из страдания — не чтобы искать его пользу, но чтобы спросить о смысле его в человеческом бытии. Поэтому страдание, несмотря на постоянные разговоры о его пользе, остается лишь аскетическим приемом, не производя философии. С переходом в ведение теологии или даже мистики страдание на Западе либо стало повседневным (в аскетике), или недостижимым для мышления проявлением сверхприродного единства с Богом (в мистике). Схоластическая концепция зла не как силы, а как недостачи и отрицание для ума возможности страдать, естественно, перенесли страдание в окраину нашего бытия, где мышление до него дотрагивается, лишь походя[8]. Из страдания мышление не происходит, и поэтому им оно даже не оформляется. Разве только А. Шопенгауэр, сознательный и страстный противник Гегеля, мыслил из страдания, но опять не столь спрашивавший, сколь, как и Будда, искавший «пути» для преодоления страдания: отрицание воли к жизни и деиндивидуализация личности и есть тот путь. Поэтому, хотя Шопенгауэр и имел немалое влияние, он все-таки не

смог начать нового вида философии, опирающейся на страдание, как это сделал Р. Декарт — на сомнении. Провозглашенное Ф. Ницше утверждение воли (Will zur Macht) скоро заглушило предлагаемое Шопенгауэром отрицание воли. Западная философия как была, так и осталась во власти удивления и сомнения.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ СТРАДАНИЯ

Стать родоначальниками нового вида философии было суждено русским мыслителям, которые философствовали уже не из удивления и не из сомнения, а из страдания как человеческого состояния. Философствовать из удивления возможно лишь в случае, если: либо не видим преобладающего в мире зла, либо не придаем ему большого значения. Но русский человек, по свидетельству С. Верховского, как бы «заколдован злом» настолько, что даже не способен познать, «в чем заключается добро и где найти истинный путь спасения»[9]. Поэтому с самого своего исторического начала русская философия не удивлялась миру. Уже первый ее представитель украинец Г. Сковорода (1722—1794) писал, что этот мир лишь кажется изящного вида, но его грызет неустанный змий... «Горе твое, о мир! сверху ты мне улыбаешься, но в душе своей ты тайно плачешь днем и ночью»[10]. Слезы мира — «lacrimae rerum» (Vergilius) — как раз и не позволяют русскому мыслителю смотреть на него как на космос и принять как свой: «Я не могу принять этот мир, будь он и самым величественным...»[11] — провозглашает А. Н. Добролюбов, этим выражая настроение Ф. М. Достоевского, воплощенное в установке Ивана Карамазова, вернуть Богу билет в мир как в гармонию, так как последняя основана на страдании невинного дитяти. Похвала миру, встающему перед глазами в свете удивления, в русском мышлении превращается в обвинение видимого мира в свете страдания.

Но даже и сомнение никогда не было источником русского мышления. Русский мыслитель всегда был уверен, что человек может познать реальность, какова она есть в себе, ибо объект мышления дан вместе с самим мышлением. Зато перенос очевидности в сознание, происшедший в философии Декарта, никогда не привлекал русского мыслителя. Критикуя декартовское положение «cogito ergo sum», Вл. Соловьев, например, замечает, что ошибка Декарта заключается в его торопливости: он слишком быстро переходит к очевидности мысленного действия, а вместе и мыслящего субъекта — не потому, что можно было бы сомневаться в существовании этого субъекта, а потому, что мы еще не знаем, что можно было бы сомневаться в существовании этого субъекта, а потому, что есть «существование» и что есть «субъект», в существовании которого не сомневаемся. Не зная этих двух вещей, не логично произносить «следовательно, существую — ergo sum». По Соловьеву, мыслящий субъект Декарта вторгся, не имеючи «философского паспорта»[12], значит, он не может доказать, кто он такой в свете сомнения. Вот почему сознание в русской философии никогда не имело преимущества связи с существованием. С. Франк даже утверждает, что для русской души путь от «cogito» к «sum» всегда казался фальшивым: истинный путь для нее ведет от «sum» к «cogito»... «Мое Я, наше сознание есть не что иное, как выражение бытия, ответвление бытия, поэтому бытие и выступает в нас наружу самым прямым способом, значит, становится для нас очевидным»[13]. В этом смысле характерно замечание того же самого С. Франка, что

И. Кант в России никогда не имел большого влияния; наоборот, критика кантианской философии и борьба с кантианством была постоянной темой русского мышления[14]. Русские мыслители не отрицают, что переход от гносеологического оптимизма в мышлении Фомы Аквинского к трагедии познания у И. Канта был плодоносным, но он поставил мыслителя в положение «Буриданова осла», в котором невозможно больше принять решение, и поэтому превратил сомнение в «бесхарактерность, безволие и бессилие» мыслителя[15].

Истинный источник русского мышления правильно определил Н. Огарев в связи с немецким идеализмом. Почитав Гегеля и Шеллинга, Огарев в свою записную книгу вписал, что теперь с негодованием увидел, что мысли их не выстраданы...[16]. Поначалу слова эти кажутся странными. Разве бывают и выстраданные мысли? Разве не прав Фома Аквинский, согласно которому разум страдать не может? И все же не это антропологическое соотношение страдания — мышления имеет в виду Огарев. Своей заметкой он лишь констатирует, что немецкая идеалистическая философия не укоренилась в страдании и поэтому не удовлетворяет и не убеждает русского мыслителя. так как для последнего настоящей философией является лишь та, в основе которой заключается скорбь о страдании и смерти человека (Н. Бердяев). Такой скорби как раз и нет в немецком идеализме. Хотя некоторое время Гегель и Шеллинг и были в России, по словам Н. Бердяева, «почти русскими» философами[17], все же довольно скоро от них здесь избавились — именно по причине невыстраданности их мысли. Русское мышление особенно возмущало положение Гегеля, что разум и реальность тождественны; положение, названное В. Майковым вершиной нежизненной мудрости и против которого выступил Огарев, возразивший, что не все, что реально, разумно; разумность только должна стать реальностью[18]. Критика Гегеля в русской философии длилась весь XIX в. и сама собой продолжалась в диаспоре на Западе. Всю эту критику С. Франк обобщает несколькими характерными предложениями; по его мнению, Гегель способен познать в мире все, за исключением одной вещи, а именно царствующей в мире глупости, другими словами, его стихийности и беспорядочности, которые в конце концов совпадают с мировым злом. Но как раз это, к несчастью, и есть реальная, лучше всего человеком чувствуемая сторона бытия мира. Поэтому идеализм Гегеля, несмотря на всю его ширину и глубину, оказывается «идеализмом» в плохом смысле этого слова, ложным идеализированием мира[19].

Русский мыслитель старается избежать этой ложности тем, что осмысливает страдание не как теоретическую проблему — это все время делала Западная философия, — а видит само начало мышления в страдании, считая его дорогой достижения мудрости. Это особенно подчеркивал И. Ильин (1882—1954) в своей уже на Западе изданной книге «Религиозный смысл философии» (1925). Борясь с спекулярной философией, — а эту борьбу начал Вл. Соловьев трудом «Критика отвлеченных начал в философии» (1887—1890), — Ильин, по сути, связывает философию с жизнью, считая первую обязательным и зрелым проявлением второй и определяя философию как «науку жизни»[20]. Философствовать, по Ильину, значит, по-настоящему жить, а также мыслью осветить и поменять сущность истинной жизни; философия есть не что иное, как систематическое познавательное раскрытие того, что составляет самую глубокую основу жизни: жизнь для философии есть и ее источник, и ее объект; она происходит из жизни и, повернувшись к ней, ее осмысляет. Но жизнь и страдание неразлучны. Ильин

страстно мерится силами с теми, которые хотели бы отвлечь философию от жизни и опровергнуть в ней характер страдания. Он говорит, что их решения не рождены страданием по поводу объекта и не опираются на истинное познавательное напряжение[21], поэтому они не могут вобрать в себя сущности философии, ибо жизнь есть страдание, ведущее к мудрости[22]. А кто разминулся со страданием, тот разошелся и с мудростью как сущностью философии. Поэтому Ильин представляет нам такое понимание философии: «Философия есть к страданию возводимая мудрость». В этом определении страдание как начало даже формально включено в концепцию философии.

Если же философия есть мудрость, разбуженная страданием, то философ как носитель мудрости есть не тот, который много учился, а тот, который много страдал. Добровольно принятое и носимое страдание позволяет человеку не только глубже всмотреться в бытие, но и лучше поделиться этими замечаниями с другими: учитель других есть только страдающий. Только страдающий, по словам Ильина, может и имеет «сказать нам нечто важное»[23]. А так есть потому, что страдание осуществляет нашу свободу во всей ее полноте. Не столкнувшись со страданием и не приняв его, человек не способен сделать свободу формой своего бытия, ибо добро само по себе не ведет человека в самоопределение, в котором единственном проявляется и присутствует свобода. Не сделав же свободу формой своего бытия, человек не развивает свою человечность до конца, остается как нераскрывшийся бутон. Вот почему человеку, не страдавшему или не страдающему, нечего важного сказать, ибо его слово не является своим в смысле мудрости. Такой человек может красиво передать слова других, может быть оратором (rhétor), но он не может сказать своего слова, быть мудрецом (sofos). Только прошедши страдание, он приобретает истинное познание, найденное в взволнованном и осветленном болью своем существе. Страдание осуществляет нашу свободу, а свобода осуществляет нашу человечность, из которой рождаются никогда не существовавшие, значит оригинальные, ценности.

С исторической точки зрения надо сожалеть о том, что русская философия как новая форма философствования осталась лишь в зародыше. В России она была резко оборвана революцией, на Западе она угасла медленно в условиях эмиграции и в вихре новой войны. Ее заменила и даже в некотором смысле продолжила марксистская философия уже с конца XIX в. ставшая нечуждой русскому мышлению. Возникший, как скоро убедимся, тоже из страдания, марксизм нашел в России подготовленную гносеологическую почву и поэтому укоренился здесь быстрее, чем где-нибудь в другом месте. Хотя по своему содержанию марксистская философия прямая противоположность древнерусской философии, но источник происхождения у них один. И тождественность начал обусловило то, что русское мышление осталось и дальше носителем философии страдания — уже в марксистской форме.

3. МАРКСИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ СТРАДАНИЯ

Обычно мы анализируем марксизм и меримся с ним силами в аспекте содержания. Но содержание философствования, как марксистского, так и любого другого, предрешено источником его происхождения. Чем является марксизм как философия, можно сказать лишь испытав, каково его начало.

Как удивление, так и сомнение есть определенное переживание мира: в *первом случае — мира как гармонии, во втором — как коварства*. Но в обоих случаях у человека нет желания изменить мир: в случае удивления, потому что мир кажется космосом, следовательно, видимостью истины, добра и красоты, которой можно лишь восхищаться; в случае сомнения — потому что мир кажется лишь обманом, от которого убежища надо искать в своем сознании. В обоих случаях человек остается рядом с миром, не входя с ним в отношении деятельности. По этой причине марксизм считает обе эти разновидности философствования неприемлемыми, ибо они извращают истинную установленность человека, выражая ее лишь частично и лишь временно.

На самом деле, человек миру удивляется. Но это далеко не основное его состояние, это, скорее всего, лишь временный всплеск, не выражающий основной установленности и поэтому исторически преодолеваемый. Удивление миру марксизм называет «состоянием естественного сознания», когда «природа первоначально противостояла людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относились совершенно по-животному, и власти, которой они подчинялись как скот», и человек «здесь отличается от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или же — что его инстинкт осознан»[24]. С развитием производства это сознание стада постепенно превращается в общественное сознание, осознающее мощь человека в связи с природой, которая удивляла все меньше: культурно — а по Марксу, «исторически» — преображенная природа никакого удивления не вызывает. Поэтому марксистские мыслители уверены в том, что философствовать из удивления могли лишь те слои, которые не принимали участия в производстве, а именно в древности — рабовладельцы, в Средние века — феодалы, монахи, священники; это была аристократическая философия, представителями которой были «ученые отшельники», ибо только они могли воспринимать мир как космос — как порядок и гармонию, и удивляться ему как творению Господа[25]. В то время человеку, полному забот и недостатков, и красивейшее зрелище ни о чем не говорит[26].

Так же верно, что во многих случаях человек сомневается. Но опять же: *сомнением человек не живет*. В *одном месте Маркс пишет, что философия* требует проверить сомнение[27], т. е. его победить, как и в случае Декарта. Но Декарт остается только в чисто формальной плоскости преодоления сомнения: несомненным для него является только сам акт сомнения в сознании. Маркс же требует материального преодоления сомнения: философия должна открыть реальную основу сомнения и ее устранить. Если сомнение предполагает, что мир есть коварство, значит, надо идти в мир и превратить его в правду. Сомнение правомерно и оправдываемо. Но оно не может стать постоянным состоянием человека. За то отношение к сомнению в марксизме совершенно иное, нежели в новой западной философии. Декарт, настигнутый сомнением, отступает во внутрь, оставляя мир и дальше пребывать в обмане. За ним последовало и все более позднее западное мышление. Маркс же идет в мир и устраняет из него обман, тем самым устраняя и сомнение. Поэтому сомнение, как и удивление, для марксизма — проходящее явление, длящееся до тех пор, пока человек не возьмется изменять мир: в мире, преображенным производством, не остается места не только удивлению, но и сомнению. Истинное поведение человека в мире не есть ни удивление, ни сомнение. Что же это для марксизма?

Марксизм гордится тем, что нашел простую, но разными мировоззренческими ответвлениями замененную истину, а именно: «человек должен иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии "делать историю" (в нашей терминологии — культуру); это первая предпосылка всякого человеческого состояния, а следовательно, и всякой истории»[28]. Жить, однако, значит иметь что есть и пить, где приютиться и что надеть и т. п.; иными словами — жить значит удовлетворять свои потребности. С первого взгляда эта истина кажется заношенной. Но истинный ее смысл раскроется, если спросим, каким образом человек удовлетворяет свои потребности в мире. Во-первых, не животным способом, получая из природы то, что нужно, ибо природа как раз и не дает нужного человеку. Между голодом животного и находящимся в природе предметом есть внутреннее соответствие: животному достаточно найти предмет и насытиться им. Так обстоит дело со всеми потребностями животного. Поэтому Ф. Энгельс в книге «Диалектика природы» пишет, что животное лишь пользуется внешней природой[29]. Тем временем для человека использование природы, какова она есть, далеко не является способом удовлетворения его потребностей. Человеку жизнь не поставляется в готовом виде: ее подготовить человек должен сам. Следовательно, по Марксу, «первый исторический акт — это производство средств, необходимых для удовлетворения потребностей»[30]. Но, чтобы быть в силах изменять природу согласно своим потребностям, человек должен ее познать: исследовать ее законы, ее объекты, ее действия, а потом перестроить так, чтобы они, ставшие творением человека, соответствовали природе его потребностей. Мы мыслим не потому, что удивляемся или сомневаемся, а потому, что хотим жить. Потребность — вот что есть истинный двигатель познания.

Но что же такое потребность? Маркс ее описал достаточно повседневными примерами: надобность есть, пить, иметь укрытие, одежду... Но как раз в повседневности потребности раскрывается характерное положение человека в мире.

Существо, которое имеет потребности и способно жить только при удовлетворении этих потребностей, находится в состоянии беды. Это значит, что оно живет в опасности и угрозе, так как для него актуальна возможность, что оно не сможет удовлетворить этих потребностей и погибнет. Существо, имеющее потребности, является ущербным в силу своего строения. Потребность есть антропологическое выражение этой ущербности. Иметь потребности — значит жить в заботе и страхе, т. е. в страдании. Страдание есть состояние ущербного существа. Поэтому, хотя марксизм и говорит о повседневных потребностях, но сквозь них он видит общее состояние человека в мире как состояние беды: человек, говорит Маркс, «есть существо страдающее, условное и ограниченное»[31]. Это состояние, очевидно, выражено в социальной несправедивости; в ней за себя говорит человеческое страдание, носительницей которого есть беднота. Маркс понимает бедноту как класс, который приобретает общий характер своим страданием, и поэтому взывает не к какому-либо удельному праву, а к праву вообще, ибо ей выпала не какая-нибудь удельная несправедливость, а несправедливость — вообще; поэтому свои требования беднота обосновывает не «исторически, а человеческим титулом»[32]. Для нашего вопроса не имеет значения то, что Маркс требует революции, чтобы беднота расправила спину. Нам важно подчеркнуть человеческий характер бедноты, которым

определяется человеческое состояние в мире. Ибо марксистский «пролетарий» есть лишь новый образ бедняка. В сущности, бедняком является каждый, кто нарушен в своей человечности тем, что на его плечи возлагается груз бытия. Разделить эту ношу есть цель марксизма и вместе признание истинности ноши — не для какого-нибудь одного слоя общества, а для человека как существа, имеющего потребности.

С этим состоянием беды в мире марксизм и связывает философию. Для марксизма не столь важно улучшить состояние бедности, сколь поднять ее сознание, чтобы она поняла, что она есть беднота. Ибо пока бедный себя не чувствует бедным, находящимся в состоянии беды, он не ищет выхода из этого состояния. Состояние беды может быть побеждено лишь единством двух начал: страдания и мышления. Ни чистое мышление без страдания, ни чистое страдание без мышления не в силах преодолеть это состояние. Поэтому Маркс говорит о существовании страдающего человечества и о гнете над мыслящим человечеством, союз которых уже не будет «переварен животным филистерским миром»[33], в нашей терминологии — не будет заслонен невопрошающим состоянием. Маркс требует, чтобы философия в бедноте нашла свое материальное, а беднота в философии — свое духовное оружие, ибо философия не может быть осуществлена, не устранив бедноты, а беднота не может быть устранена, не осуществив философии[34]. Поэтому Маркс декларирует: «До сих пор философы лишь по-разному интерпретировали мир, а дело в том, что его надо изменить»[35].

Состояние беды в мире есть истинное начало марксистской философии. Страдание есть ее источник, из которого она течет, и характер, который она несет с собой в течение всего своего разветвления. Это бросает неожиданный свет на понимание духа марксистской философии и объясняет не одну темную ее черту.

А прежде всего безоглядную критику мира. Не желая идти путем Гегеля, Маркс не склонялся, как он сам говорит, «развивать для мира новые принципы из принципов мира»: строить «готовое будущее для всех времен» не его дело; зато он крайне ясно провозглашал «безоглядную критику всего, что ныне есть»[36]; безоглядную в том смысле, что критика не должна пугаться даже собственных результатов. С первого взгляда это звучит достаточно нигилистически и напоминает размах русских нигилистов, образно выраженный в книге Герцена «К другому берегу» (1848—1850; оригинал на немецком языке): «мы не строим, мы только разрушаем; мы не провозглашаем никакого нового откровения, мы только устраняем старую ложь. Человек нашего времени, тот великий мостовщик — pontifex maximus, только строит мост к другому берегу, а неизвестный человек будущего войдет по этому мосту»[37]. Но ни в словах Маркса, ни в словах Герцена нет нигилистического настроения: они порождены страданием и только в свете страдания могут быть поняты. Ибо каждая философия, произошедшая из страдания, судит о мире отрицательно, что в теоретическом плане означает его критику. Философ, мыслящий из страдания, не может переживать мир как украшение, озаренное светом. Страдание раскрывает ущерб не только в человеческом существе, но и во всем строении мира. Мир, который не удовлетворяет человеческих потребностей, который его мучает и, наконец, оставляет на погибель, не достоен быть объектом восхищения. Такой мир заслуживает критики в самом глубоком смысле. Поэтому и марксистское мышление,

произошедшее из страдания, само собой становится обвинением мира, как и русское. Насколько философия, порожденная удивлением, емко описывает мир, настолько философия, произошедшая из страдания, его оценивает. Философия страдания является аксиологией в самой своей основе. В марксизме это особенно ярко выражено.

Происхождение марксизма из состояния беды объясняет и так сильно подчеркиваемое им тождество мышления и действия, чего мы не находим ни в философии удивления, ни в философии сомнения. Мыслитель, философствующий из страдания, не может так восприимчиво относиться к миру, как мыслитель, побуждаемый удивлением или сомнением. Ибо страдание, побуждающее его мыслить, есть также и состояние его самого. Страдающий мыслитель ищет выхода из страдания и само собой вынужден действовать. Мыслить из страдания — значит мыслить в направлении мира, чтобы идти в него и его изменять. Отступать от мира в свое сознание, как сомневающийся, в случае страдания тоже невозможно, ибо страдание сопровождает человека везде. Более того, страдание как раз и концентрируется в самосознании. Будда прав, считая человеческое Я причиной страданий, ведь состояние беды без самосознания было бы лишь объективным ущербом, который, достигши самосознания, становится страданием: ущербность в самосознании есть моя ущербность и тем самым мое страдание. Поэтому бежать в самосознание — значит усиливать страдание, но вместе — усиливать и решимость к деятельности. Вот почему осознать, что ты есть бедствующий, вместе есть и осознать, что ты призван изменить мир. Упрекая философов, что они только интерпретировали мир, Маркс выразил мысль, что философы до сих пор мыслили так, как будто они находились рядом с миром, незатрагиваемые состоянием беды, ибо беда никогда не позволяет мышлению исчерпать себя лишь интерпретацией. Она ведет в деятельность и в изменение всего нынешнего положения. Поэтому марксизм и является «философией действия» (Г. Плеханов).

Страдание, наконец, выявляет общественный характер марксистского мышления. Мышление, порожденное удивлением или сомнением, может быть одиноким. Но никогда одиноким не будет мышление, произошедшее из страдания, ибо оно само собой идет в направлении к действию, а действие по своей природе — сплоченное. Изменить природу так, чтобы она превратилась в объект для удовлетворения наших потребностей, мы можем лишь как общность. Преобразование мира — не одноразовое действие, а исторический процесс, происходящий из поколения в поколение и передающий достижения из рук одного в руки другого. Поэтому и субъектом этого преобразования является не лицо, а общность, с исторической точки зрения — все человечество. Если же мышление есть основополагающий компонент этого преобразования, то оно может протекать лишь в сосуществовании одного человека с другим. И последовательно Маркс называет сознание «общественным продуктом», появляющимся в отношениях с другими людьми и предметами[38]. Тогда и истина, как замечает Маркс, есть общая; она принадлежит не мне; она принадлежит всем — не только в том смысле, что все является ее «собственниками», но и в том, что все — ее производители[39]. Истина есть исторический процесс, и отдельный человек — не носитель ее, а лишь участник в ней. И состояние беды — не мое и не твое, а человеческое вообще. Это наша судьба. Кто же мыслит, побуждаемый этим состоянием, тот, разумеется, мыслит общественно: его мышление — от

сосуществования. Реальная победа над состоянием беды возможна лишь в случае, если это победа для всех. Тогда мыслить в присутствии беды — значит мыслить в присутствии общей нашей судьбы. Человечество несет эту судьбу своим бытием, философ осознает ее своим мышлением. Поэтому он не прячется в своем сознании, не закрывается в келье, не бежит в пустыню, а идет в мир, присоединяется к общности страдающих и разделяет с ними общую судьбу. Общественный характер марксистского мышления есть самопроизвольный вывод, связывающий философа со всеми как принадлежащего к тому же бедственному состоянию.

Итак, важнейшие свойства марксистского мышления показывают, что марксизм как форма философии произошел совсем из иного источника и поэтому проявляется совсем по-другому. Страдание, имеючи иное строение, нежели удивление и сомнение, конечно, отражает это различие и в порожденной им философии. Здесь причина того, что трудно понять марксизм, а еще труднее воспроизвести его своим мышлением, ибо мы все еще философствуем под влиянием то удивления, то сомнения. Страдание как источник мышления для нас — более или менее — чуждо. Тем самым чужд и дух марксистского мышления, не говоря уж о содержании.

Но вместе с тем страдание как источник марксистского мышления является причиной тому, что эта новая и многим чуждая философия так быстро и широко распространилась и распространяется. Философия от удивления, не замечающая зла или не полностью оценивающая его роль, представляется страдающему как насмешка, ибо она провозглашает мир органичным, светлым, имеющим цель и смысл: философия от удивления приводит страдающего в негодование, как и Иова возмутили его друзья со своим утешением. Философия от сомнения кажется страдающему неполнокровным явлением, бледным в себе и бессильным по отношению к миру, ищущим прибежища в сознании и поэтому незначительным в реальности, ибо стадающий в данной реальности ничуть не сомневается: страдание раскрывает реальность мира более очевидно и поэтому более внушительно, чем все остальное. Таким образом, обоим прежним видам западной философии нечего важного сказать страдающему человеку, ибо они не способны облегчить его судьбу и даже ею вовсе не интересуются. Удивление и сомнение слепы для страдания.

Но растет новый вид философии, родившийся как раз из страдания. Он не прославляет мир и не бежит от него; наоборот, он идет в мир, берет его трудности на свои плечи, страдает вместе со страдающими и пытается указать, как возможно преодолеть состояние, созданное страданием. Разве тогда удивительно, что именно этот вид находит широко не только одобрение, но и страстное исповедование? Марксизм распространяется везде, где только страдание превратилось в форму человеческого бытия, будучи наиболее видным в плоскости социальной несправедливости и обид. Беднота как общность страдающих людей выбирает марксизм не за его «научное содержание», как утверждают теоретики марксизма, а за человеческое настроение — разделить страдание и приложить усилия для устранения страдания.

4. ХАРАКТЕР ФИЛОСОФИИ СТРАДАНИЯ

Здесь рассмотрены формы философии страдания крайне различные по своему содержанию, но их всех объединяет тот же объект, тот же характер, та же цель и, наконец, опасность.

С формальной точки зрения объект страдания, а также удивления и сомнения есть состояние мира: как мир является. Но как же мир должен являться, чтобы вызвать в нас страдание? Каково должно быть объективное его строение, чтобы оно отразилось в нас как субъективное страдание? В фундаменте каждой философии лежит какое-либо одно основное переживание, из которого философия и происходит. Но каждое это переживание имеет свое соответствие в наружном мире: оно рождается в нас только при столкновении с миром. Основные переживания есть осознание положений мира, значит, осознание того, что есть мир, вместе, что есть мы сами, как пребывающие в мире. Ибо объекты всех этих основных переживаний не только рядом с нами, они также и в нас, более того, они есть и мы сами. Как раз осознание, что мы есть то, что переживаем в мире, имеет силу потрясти наше существо. Никакой философии не произойти из удивления, если объект удивления — мир как космос — находится лишь рядом с нами, если бы мы сами не были бы микрокосмом: гармонией, светом, красотой, хотя и в маленьком масштабе. Сомнению не заставить нас опираться на него самого как на очевидность, если бы коварный и обманчивый мир нам угрожал только снаружи, если бы мы не переживали самих себя, полными обмана и коварства. Фундамент значительности тех основных переживаний есть соответствие между миром и нами. Иначе все эти переживания были бы значимы лишь настолько, насколько, скажем, значимо переживание зимнего холода или летнего зноя: мы сами не есть ни холод, ни зной.

То же самое имеет силу и по отношению к страданию как основному переживанию: оно тоже имеет свое соответствие в мире. Когда мы обсуждали крушение удивления, заметили, что оно погибнет, ибо не видит господствующего в мире зла. Узрев зло, удивление исчезает. Зло и удивление исключают друг друга. И вот место исчезнувшего удивления занимает страдание. Зло и страдание опираются друг на друга. Зло есть объективная сторона страдания, а страдание есть субъективный опыт зла. И на ранее заданный вопрос, как должен являться мир, чтобы вызывать в нас страдание, можно ответить: мир, который вызывает страдание, может быть лишь противоположностью космоса, как и удивление есть противоположность страдания. Противоположность же космоса есть хаос — насколько мир хаотичен, настолько он причиняет страдания. В страдании раскрывается какая-то темная и стихийная сторона мира; нечто гораздо ужаснее, чем мнимость, вызывающая сомнение. В страдании сущее показывается не только коварным, но и агрессивным: это уничтожительная сила направлена против самого бытия. Положение экзистенциальной философии, что «ничто уничтожает» — «das Nichts nichtet» (М. Хайдеггер), в страдании испытывается в полноте. В страдании проявляется существование мира в направлении Ничто. В это проявление вовлекаемся и мы сами: в страдании наше бытие оказывается хрупким. Хаос как объект страдания раскрывается и в нас: мы сами существуем хаотично. Поэтому страдание не есть вещь, навязанная нам только сверху, вроде камня на дороге, о который мы ушибли ногу. Страдание есть наше же самосознание суматохи, поэтому пронизывающее все наше существо и все мощи: мы страдаем «всеми собой», ничто в нас против страдания не стойко. И только переживая это, мы начинаем спрашивать и философствовать. Мнимая ясность нашего бытия разлагается страданием до неузнаваемости. Настигнутые страданием, мы удивляемся, как это могли считать мир космосом. В этой связи правильно замечает Н. Бердяев, что

философское познание в объеме своем зависит от живого опыта, от опыта противоположностей человеческого бытия, от опыта трагедии[40].

Мир как хаос, видимый в разных формах зла, подталкивает нас не только мыслить о нем, но внушает и характер этого осмысления, а именно страдание делает мышление действительным. Страдая, мы не можем ни удивляться миру, ни сомневаться в нем. Страдание снимает гармонию и мнимость мира. Настигнутые страданием, мы стараемся спастись. Злу, наступившему на нас и угрожающему нам гибелью, каким-либо способом должен быть дан отпор. Забота о бытии становится в страдании наиболее общей, всеобъемлющей заботой, значит — самой «экзистенциалией». Поэтому в центре порождаемого страданием мышления находится мир как космос, не наше сознание как очевидность, а судьба человека во времени, философия, происходящая из страдания сплочена вокруг этой судьбы и ищет ответ на заботу о бытии. Философия такого характера — это антропология широкого масштаба или философия человека, но человека не как части космоса или микрокосмоса, — размышления такого рода есть и в философии удивления, но человека, как находящегося в процессе истории, в котором угроза хаоса выступает в зримых формах. Поэтому философию, происшедшую из страдания, можно называть и «философией истории», если понимать историю как раскрытие человека в ходе времени. Ее можно называть и «экзистенциальной», если понимать экзистенцию в смысле не чисто личного, а исторического, культурного и социального измерения. Настроение, выражающее эту философию, есть не восхваление мира, как в удивлении, не настороженность по отношению к нему, как в сомнении, а его обвинение, то знаменитое «j'accuse», находящее вину, но не находящее виновника. А где виновник находится (скажем, класс эксплуататоров-капиталистов в марксистской философии), там мышление становится мелководным, неглубоким, исчерпывающим себя критикой в социальной плоскости, как если бы эта плоскость являлась единственным измерением человеческого бытия, и как бы обижаемый не есть вместе и обидчик.

Забота о выходе из состояния страдания внушает не только характер из страдания возникшей философии, превращая ее в антропологию всеобщего объема, но и ее содержание, превращая ее в науку о спасении. Это налицо во всех ранее нами описанных формах философии страдания, за исключением книги Иова, которая, правда, спрашивает, но не дает никакого ответа. Тем временем как буддизм, так древнерусская философия и марксизм открыто провозглашают освобождение человека, хотя и осуществляемое разными путями: в буддизме путем погашения самосознания Я; в русской философии — в ожидании непосредственного вмешательства Бога в историю; в марксизме — путем основательной перестройки общественного порядка. И это ведь не случайно. Наука о спасении составляет сущность философии страдания. Ибо страдание, приводя мышление в действие, самопроизвольно заставляет мыслителя создавать указания, как должно человеку поступать, чтобы победить или хотя бы облегчить свое существование в мире. Эти указания могут быть самые разные, но их обединяет та же цель: научить страдающего человека определенному поведению в присутствии страдания. Поэтому все формы философии страдания завершаются этикой — практической стороной науки спасения. В буддизме это явно с самого начала. Это налицо и в древнерусской философии, в которой значительный вес всегда имели темы — философия истории (призвание России)

и нравственность. Наконец, это проявляется и в марксизме, в котором диалектический материализм как онтология становится все мелководнее, а этика все расширяется и углубляется.

Но как раз здесь таится основная слабость философии страдания и даже зародыш ее погибели. Наука спасения, желая остаться в сфере философии, а не вступить в теологическую область, быть обоснованной познанием, а не верой, вынуждена предлагать исторические способы и средства для преодоления страдания. Но страдание не есть историческое явление, возникшее во времени и во времени исчезнувшее. Страдание есть сознание и опыт зла в нас. Но зло антиисторично, оно проявляется в истории, но возникает не из нее. По этой причине оно и не может быть преодолено историческими средствами. Тут и раскрывается противоречивость философии страдания: исторически преодолеть то, что неисторично. Когда это противоречие становится наукой спасения и освободительной этикой, философия страдания неизбежно превращается в утопию, привлекательную вначале и разочаровывающую в ходе ее осуществления. Хотя, как и буддистская медитация может затемнить самосознание Я, сливая человека со Вселенной, но по окончании медитации, — сам ее конец уже показывает, что самосознание все-таки остается, — человек возвращается в прежнее состояние страданий. А если медитация и снимает его чувствительность к страданию, то этим она человека из страдания не освобождает, а только делает его тупым к страданию другого, что, скажем, в буднях Индии ярко представлено и что делает эти будни такими бесчеловечными. Хотя марксистская революция и может изменить общественный строй, но после этого изменения вырастает строй новый, — без никакого строя общество быть не может, — не менее полный страданий, обид и несправедливости, чем прежний: революция изменяет лишь субъект несправедливости, но самой несправедливости не снимает, что тоже очевидно в советском строе. Форма философии от страдания так же хрупка в себе, как и от удивления или сомнения.

И все-таки кажется, что мы вступили в промежуток философии страдания и что философия этого вида начинает все более утверждаться в истории мышления — на сей раз не только на Западе; даже больше на других континентах, нежели в Европе. Нынешний человек достиг такого уровня самосознания, что ему не все равно, как он существует в мире. Состояние беды не воспринимается уже ни как судьба и поэтому ни как неизбежность: человек нашего времени осознал свое положение в мире и поэтому пытается от него избавиться. Забота о бытии начинает организовываться; она становится общественной, тем самым становясь экономической и социальной. Она проникает в невопрошающее состояние безымянного субъекта или мещанина, потрясая мнимую его ясность и поэтому перенося философское мышление даже в такие слои, которым оно было раньше абсолютно чуждым. Форма философии страдания — в первую очередь своей наукой спасения и этикой спасения — постепенно становится всеобщей, вовлекая в свою область даже религиозные движения и теологические теории, которые сегодня из антиистории все больше пускаются в сферу истории, предлагая исторические способы для преодоления страдания и по этой причине, наконец, сливаясь с философией, особенно с марксистской ее разновидностью. Страдание становится источником каждого мыслителя современности, в каком направлении он бы ни шел: в философском, теологическом, социологическом, экономическом или даже эстетическом, ибо пережива-

ние состояния беды сегодня держит в своей власти искусство. Восхождение и распространение новой разновидности философии в наше время есть почти сама очевидность.

Но это, без сомнения. не значит, что формы философии удивления и сомнения исчезли или должны исчезнуть. Появление творчества П. Тейяра де Шардена в кругозоре мышления наших дней — знак того, что философия удивления все еще жива, ибо П. Тейяр де Шарден, по существу, мыслит, побуждаемый удивлением. Расцвет неопозитивизма в англо-саксонских краях доказывает, что философия сомнения тоже жива и много где господствует. Ибо как неуничтожимы основные переживания мира — удивление, сомнение, страдание, так же неуничтожимы и разновидности порожденной ими философии. Поэтому преимущество философии страдания в наши дни есть не существенное, а лишь историческое. Сущностного преимущества не имеет вообще никакая разновидность философии. Но, живя сегодня не рядом с историей и не на ее окраине, а в самой ее середине, мы своим мышлением не можем вырваться из рамок философии страдания, как человек древности или средневековья не мог вырваться из философии удивления, а человек Нового времени — из рамок философии сомнения. Каждый философствует в кругозоре своей философии. В этом смысле ныне первенство принадлежит философии страдания, и в этом смысле нам ныне предстоит с ней мериться силами во всей широте.

Ее первенство обещает нам более глубокие прозрения в бытие только лишь в том случае, если философия страдания избежит опасности превратиться в утопию в форме науки о спасени; другими словами, если мышление, произошедшее из страдания повернет не по пути Маркса и Будды, а по пути Иова, острием ставя вопрос страдания, но не предлагая никакой социальной или моральной системы для преодоления страдания. Ибо страдание победить можно, его выстрадав. Это главная мысль книги Иова и тем самым основана веха плодотворному мышлению страдания. Страдание не выносит утешения и вины. Утешения оно не выносит, ибо утешение превращает его в обноски, якобы его облегчая, что есть чистый обман. Оно не выносит вины, ибо вина фальсифицирует страдание, якобы находя его причину, что тоже мнимость. Вот почему Иов отвергает и утешение друзей, и вместе поиск причины страдания в вине: страдает утешаемый и неутешаемый, виновный и невиновный. Утешение и вина есть основные соблазны каждой философии страдания, последовав которым философия погибает на мели. Как для буддизма, так и для марксизма в особенности эти соблазны очень реальны. Поэтому обеим этим разновидностям философии страдания угрожает тупик мелкой утопии, что в этике одного и другого удивительно ярко видно, но сегодня все еще почти незамечаемо. Только книга Иова устояла перед этими искушениями. Поэтому только она единственная из прежних начал философии страдания может оплодотворить новую форму философии, восходящую и уже складывающуюся в нашей истории.

[1] Ср.: *Auer A.* Leidenstheologie des Mittelaltere. Salzburg, 1947.
[2] *Lubac de H.* Aspekts du Buddhisme. P., 1950. P. 8.
[3] Ср.: *Schlingloff D.* Die Religion des Buddhismus. B., 1972. T. 1. S. 67.
[4] Ibid. T. II. S. 3-6.
[5] *Maceina A.* Jobo drama. Schweinfurt, 1950.
[6] Ср.: *Billicsich Fr.* Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandws. Wien, 1952—1959. T. 3.

[7] *Blois P.* De diodecin utilitatibus tribulationum (XII—XIII); *Dambax J.* Consolatio theologiae (XIV).
[8] *Aquinas T.* De anima, III, 7; intellectus nec per se nec per accidens passibilis est?
[9] *Верховской С.* Православие и современность // Православие и жизнь. N. Y., 1953. С. 22.
[10] *Сковорода Г.* Твори. Киев, 1961. Т. 1. С. 532.
[11] *Добролюбов А. М.* Из книги невидимой. М., 1905. С. 183.
[12] *Вл. Соловьев.* Собрание сочинений. Т. VIII. С. 179.
[13] *Frank S.* Die russische Weltanschauung. Charlottenburg, 1926. S. 12-13.
[14] Ibid. S. 11.
[15] *Berdijajew N.* Der Sinn des Schaffens. Tubingen, 1927. S. 39.
[16] *Огарев Н.* Избранные социально-политические и философские произведения. М., 1956. Т. 1. С. 24.
[17] *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 24
[18] *Огарев Н.* Избранные.... С. 316.
[19] *Франк С.* Философия Гегеля // Путь. Париж, 1932. № 34. С. 4.
[20] *Ильин И.* Религиозный смысл философии. Париж, 1925. С. 42.
[21] Там же. С. 41.
[22] Там же. С. 69.
[23] *Iljin I.* Wesen und Eigenart der russischen Kultur, Affaltern. A. 1954. S. 86.
[24] *Marx K., Engels Fr.* Werke, B., 1962. T. III. S. 31.
[25] *Янагида К.* Прогресс философии и развитие истории // Вопр. философии. 1963. № 5. С. 86. Ср.: *Selsam H.* Revolution der Philosophie. B., 1959. S. 12.
[26] *Marx K.* Die Frueschriften. S. 245.
[27] *Marx K., Engels Fr.* Werke, B., 1957. T. I. S. 99.
[28] Ibid. T. III. S. 29.
[29] Ibid. T. XX. S. 453.
[30] Ibid. T. III. S. 28.
[31] *Marx K.* Die Frueschriften. S. 274.
[32] *Marx K., Engels Fr.* Werke. T. I. S. 390.
[33] Ibid. T. I. S. 343.
[34] Ibid. S. 391.
[35] Ibid. T. III. S. 7.
[36] Ibid. T. I. S. 344.
[37] *Herzen A. I.* Ausgewahlte philosophische Schriften. M., 1949. S. 351—352.
[38] *Marx K., Engels Fr.* Werke. T. III. S. 31.
[39] Ibid. T. I. S. 6.
[40] Berdjajew N. Das Ich und Die Welt der Objekte. Darmstadt, 1952. S. 28.