непосредственного, безусловно первоначального общения с ПЕРВО-жизнью и ВСЕ-жизнью, как бы мы ни назвали это, или предпочли бы оставить это совсем без названия, потому что никакое имя не было бы ведь достаточно велико для него. Довольно уже, что мы знаем, что внутренно, в самих себе, мы уверены: оно есть».

Таков последний аккорд мысли и чувства Наторпа, его философии и его жизни. Не какой-либо предвыспренный мистицизм, а простая, для всех ясная, ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ нравственность — любовь!

И вот внезапно поставлены мы перед сознанием его кончины. Стесняется грудь и замирают уста при жуткой мысли об этом и светлом воспоминании о нем. Но что же значит для нас его уход, для нас, которые помним, что смерть «ничем» была для него, что в смерти только она же одна, сама эта, так называемая смерть, и подлежала отрицанию. Признание и принятие жизни во всей ее глубине и противоречиях было его стихией, его душой. Доблесть, любовь, верность (Starkmuth, Liebe, Treue) были ее неизгладимыми чертами.

Если бы смерть была только распадом на атомы и электроны — как понятна было бы она нам! Но он ушел от нас, завещав нам ВЕЛИКОЕ ДЕЛО ЖИЗНИ, всего человечества, ИСКАНИЕ ее смысла, беззаветную любовь к этому исканию, вечную и неумирающую, продолжающую жить в нас и побуждать идти по его пути К ПОЗНАНИЮ неведомого, становящегося ведомым и ведомого, становящегося снова неведомым. Конкретным и живым выражением искания этого неведомого была его дивная личность, его светлый, незабвенный образ . . .

И снова с неудержимым стремлением все помыслы летят к невозвратимому прошлому, в орбиту его ясного света, к тихому участию в его философском семинаре, в далеком, старинном университете маленького живописного городка, к чарующей поэзии этой молодой, в безвозвратное прошлое отлетевшей жизни.

Перед неведомым склоняются колени
И к невозвратному бегут потоки слез . . .

Москва, 20 апреля 1925 г.

И. Д. ЛЕВИН: БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Иосиф Давыдович Левин (1901—1984) окончил в 1922 г. философское отделение Московского университета. Активно участвовал в московских философских кружках 20-х годов. Не примыкал ни к одному из распространенных в те годы философских направлений — ни к религиозным философам, ни к феноменологам, ни к марксистам. В то время он занимался главным образом

проблемами философии знания, философии культуры и логики. Ни одна из его философских работ напечатана не была (книга «Философия знания», высоко оцененная Г. Г. Шпетом и рекомендованная им к печати, пропутешествовав два года по цензурным инстанциям, была в конце концов в 1924 г. запрещена). Почти всю жизнь он проработал в Институте государства и права, был доктором юридических наук (с 1939 г.) и профессором, но призванием своим всю жизнь считал философию. В 50—60-х годах был написан большой философский труд, включающий в качестве разделов метафизику, этику, эстетику и философию культуры, в основе которого лежала разработанная им метафизическая система. В последующие годы труд этот обрастал дополнениями и фрагментами. К их числу можно отнести и «Шестой план» — своего рода краткую духовную (философскую) автобиографию, написанную в 1974—1975 гг.

«ШЕСТОЙ ПЛАН»

И. Д. Левин

I

Жизнь проходит в нескольких планах, порой взаимосвязанных, а порой и вполне раздельных и не сообщающихся.

1. Физический план — рост, созреванье, акме, увяданье. Сюда следует отнести и возрастные и невозрастные состояния — здоровье, редчайшие минуты эйфории, болезни, недомогания, недуги и связанные с ними радости, страдания, страхи, надежды.

2. Интимный план — влеченья, увлечения, мечты и сны, влюбленности, страсти, любовь, охлаждения, разочарования, упоение, «неудовлетворенность и грусть», утраты, покинутость, одиночество, «жажда встречи» и связанные с ней радости, страдания, муки, раскаяния, комплексы стыда и вины.

3. План «контактов» — отношения родства, знакомства, дружбы во всех оттенках, степенях и стадиях — от приобретения до разрыва или разлучения смертью — и связанные с этим удовольствия, радости, горечи и сожаления.

Я не выделяю при этом особого семейного плана, так как он охватывает все или почти все остальные планы. Мы рождаемся, растем, умираем в семье. В ней проходит значительная часть нашей интимной жизни, наших самых близких и тесных контактов; мы служим, работаем ради семьи, и — если повезет — то в ней находим и понимание нашей духовной жизни.

4. Служебный план. О нем много не скажешь. У меня он всегда стоял совершенно особняком, не смешиваясь с другими. Главным мерилом его значения в жизни было время. К несчастью, в течение

долгих и лучших лет он поглощал слишком много времени, оставляя слишком мало для последнего шестого плана. То, что с ним связано, можно охарактеризовать как успехи (heisse Magister, heisse Doktor gar), неприятности, удачи и неудачи.

Несмотря на огромные потери и нравственные компромиссы, связанные с этим планом жизни, я все еще не могу себя упрекнуть в том, что в этой обстановке, где господствовала норма: «судите, да не судимы будете» — я кого-либо судил или участвовал в чьем-либо осуждении, кому-либо причинил какое-либо зло или чего-либо добивался за счет другого, «устраивался», «подсиживал», «карьерничал». Это, конечно, очень мало и хвастаться нечем.

5. Общественная деятельность («работа»). В моей жизни этот план нулевой — если не считать участия в философской жизни в начале 20-х годов. Но это уже относится к следующему плану.

6. Духовный план, в первую очередь интеллектуальная деятельность, все переживания, связанные с познанием истины и правды мира, все духовные (включая и эстетические, и этические) интересы и запросы.

В дальнейшем будет идти речь лишь об этом последнем плане. Всякая попытка коснуться других планов в этом самоотчете о пройденном жизненном пути наталкивается либо на активное внутреннее сопротивление, либо на парализующее внутреннее безразличье.

Я отвлекаюсь также от плана внешних событий — быта, жилья, поездок, переездов, всякого рода хобби, внешних опасностей, приключений и «чудесных спасений», горестей утраты близких людей, хотя эта сторона жизни тесно переплетается со всеми остальными как в смысле обусловленности ими, так и в смысле воздействия на них.

И тут сразу выясняется, что было бы самообманом видеть в том, что я пишу только самоотчет или занятие только самоанализом. Незримо, но неотступно, неотвязно, неотмысленно присутствует действительный или потенциальный Другой, который стимулирует и вдохновляет, но и сдерживает, ибо ему нельзя рассказать всего (даже о шестом плане). Таким образом сливаются самопознание и самопоказ. Но не только для меня и не только для другого, но и «просто так», потому что просится на бумагу — без всякой мысли о себе и о другом. И то, что я только что написал, тоже написано и для себя, и для другого, и просто так.

Хорошо у Паскаля сказано о тщеславии. Тщеславие солдата, повара и т. д. . . . и философа. И те, кто пишет против (тщеславия), желают славы за то, что хорошо написали, и те, кто их читает, за то, что читают, и я, пишущий это, возможно, тоже этого желаю, и те, кто прочтут.

А как ярко в одном из писем Пушкина к Вяземскому: «(в мемуарах) не лгать о себе — можно; быть искренним — невозможность физическая. Перо иногда остановится, как с разбега над пропастью».

Полное самопознание, полный самоотчет означал бы и полное самоосвобождение, автоэмансипацию — но, видимо, я на это неспособен.

Думаю, что так же сложна психологическая проблема дневника (в отличие от мемуаров, которые всегда предназначены именно для других). Писать о себе для себя. А зачем? Очевидно и для того, чтобы лучше понять и разобраться в том, что в тебе происходит, и чтобы сохранить свою жизнь в собственной памяти, и чтобы облегчить душу. Но только ли для себя? Не присутствует ли и тут тот неизвестный Другой — современник и потомок? Кто в этом не сознается, тот намеренно или ненамеренно лицемерит.

Для меня выделение шестого плана будет относительно легким, так как он был сравнительно мало связан со всеми остальными. Так уж получилось, в силу как личных обстоятельств, так и особенностей эпохи. Частичное исключение составляет третий план. Общение с такими людьми, как Б. Айхенвальд, А. Ахманов, А. Неусыхин, А. Рубин, В. Рикман обогащало и стимулировало — но больше в критическом, чем в конструктивном плане. Я имею в виду их критические замечания по поводу моих концепций и взглядов и мои по поводу их, но не сами эти концепции и взгляды. Шел же я своим путем. Отправным пунктом развития были, конечно, представления и нормы, полученные в готовом виде в результате воспитания, чтения, учения и, разумеется, те или иные предрасположения.

Я думаю, что те моральные правила, которые были мне преподаны в семье, в сочетании с религией, не отличаются от обычных добрых стандартов. Но с самого детства я принимал их как-то серьезнее, чем остальная детвора... Одно из самых ранних моих воспоминаний: широкое поле (на даче), какой-то мальчик выстрелил из рогатки и, как мне показалось, убил птичку. Я был уверен, что сейчас «Пан Бог» сойдет с неба и накажет его. Небо покрылось тучами, стало темно, и тучи явно приняли очертания «Пана Бога».

И еще в течение многих лет я не мог понять, в мозгу никак не укладывалось, как могут люди, верующие в Бога, жить и поступать так, как будто его нет. Казалось бы, одного страха божьего было бы достаточно, чтобы удержать от дурных поступков.

Позже, когда я познакомился с идеями марксизма и социализма, они опять-таки преломились сквозь этическую призму. Капиталист предстал передо мной как грабитель, и всякий критик социализма и марксизма, в ученой тоге или без оной, как апологет разбоя, несправедливости.

Пробудившийся несколько позже (1918—1919) интерес к философии не усилил, а, напротив, полностью вытеснил это «наивное» морализирование. Преобладание получили вопросы логики, гносеологии и онтологии. К проблемам этики и философской антропологии я стал совершенно равнодушен и никогда не смог дочитать до конца «Критику практического разума» или любой другой трактат по этике, а человек долго казался мне предметом, не заслуживающим

особого внимания (отсюда и равнодушие к Достоевскому при «первом заходе», несмотря на то что кругом царило всеобщее увлечение им, переходившее в культ). Тут я, по-видимому, резко отставал в своем развитии. Когда же я, гораздо позже, занялся вопросами этики, я долго не мог найти точки опоры ни в Канте, ни в Шелере (антипод формалистической этики Канта). Были попытки построить этику по аналогии с логикой, на основе этического закона противоречия, который гласил бы: этически противоречиво полагать, что то, что хорошо для меня, дурно для другого или, что А вправе относиться к Б иначе, чем Б к А. И лишь совсем поздно я пришел к своему обоснованию этики.

Если морализирование было изжито довольно рано, то другая idée fixe, возникшая рано, сопровождает меня всю жизнь почти с раннего детства — мысль о смерти и страх перед небытием... В детстве меня успокаивали: это еще очень далеко. Но, увы, тех, кто меня успокаивал, уже нет, а «это» уже стало совсем близко... Почему-то музыка особенно упорно навевала эту мысль. Помнится клавир-абенд в пансионате «Полония» в Михалине (близ Варшавы) в 1910 или 1911 г. Разодетая публика, прекрасная игра одного из отдыхающих — а ведь все умрут. Или — мне уже 14—15 лет — я лежу в постели, а из столовой доносится веселый смех молодых людей — приезжих родственников — и я не могу понять, как это они могут смеяться, зная что их ждет. В 1921 г. чтение «La mort» Метерлинка вызывает новый пароксизм ужаса. Пушкинское «Брожу ли я» не выходит из головы. В театре смотрю «Бешеные деньги» и не понимаю, зачем вся эта возня?

Набросился на книги по спиритизму, оккультизму, антропософии и т. п. Это не прошло бесследно и для философии. И впоследствии подобные вспышки повторялись время от времени — но чем ближе конец, тем это менее волнует.

Говоря об истоках, нельзя обойти и то, что составляло весьма значительную часть содержания моей жизни лет до двадцати — еврейство.

Еврейство родилось для меня дважды. Первый раз... лучше сказать первый раз я родился в еврействе как веровании, быте, окружении, отчасти языке (родители и те, кто еще старше, между собой; однако с нами, детьми, говорили по-польски и именно на польском мы произносили свои первые слова и усваивали человеческую речь; активно я идишем, в отличие от иврита, так и не овладел). Все это было нечто данное, само собой разумеющееся. Сюда входила суббота, праздники, одно время — каждодневная молитва, йом-кипур, уроки иврита — короткое время в частной школе известного педагога, переводчика и небольшого поэта С. Гордона, а потом на дому. Но это не было то массовое лапсердачно-пейсовое польское еврейство, на которое я смотрел, как на нечто чуждое, странное, экзотичное. Евреев «капоцяжей» не пускали в фешенебельный Саксонский сад, а мы с отцом и дедушкой, когда мы гуляли (взрослые в цилиндрах) после синагоги по субботам и праздникам в предвкушении праздничного

обеда, беспрепятственно проходили. В бытовом отношении это была разновидность тогдашнего общебуржуазного уклада, выраженного в убранстве квартиры с гобеленами, экранами, пианино, безделушками, статуэтками и т. п., в образе жизни — театры, иллюзионы, гости, у взрослых — также игра в карты, политические или деловые разговоры, у детей — товарищи, игры, а потом гимназия. К свадьбе старшей тетки долго готовились и ежедневно приходил учитель танцев — молодой поляк с золотым крестом на груди. В культурном отношении — это было еврейство как часть общеевропейской культуры, на равных началах с русской и в европейском обличьи — это касалось как религии — хоральная синагога и т. п., так и еврейского языка и литературы, которые мы проходили по «нормальным» учебникам, затем путем ознакомления с современной детской и взрослой литературой. Иврит был — хотя и в меньшей степени, чем русский, — орудием ознакомления с европейскими классиками, жизнеописанием замечательных людей и т. п.

Если во всем этом наша семья и не была исключением из правила, то в каком-то отношении — насколько я могу судить, сравнивая ее с другими еврейскими семьями того же круга, она все же была таким исключением. Этим она обязана отцу, который как-то особенно глубоко чувствовал или даже переживал еврейство, внося во все еврейские стороны быта какую-то романтику, поэзию, в которой торжественное сливалось с интимным и религиозное с национальным. Обряды получали новый смысл и красоту. Не было того формализма или автоматизма в их исполнении, который я наблюдал в других домах. Наша семья была одной из немногих не только в Польше, но и в России, где иврит стал разговорным языком. На нем мы говорили с отцом и даже между собой примерно с 7 лет (до того — по-польски).

Говоря вообще, мне кажется — во всяком случае так я воспринимаю теперь прошлое — что в те годы вся атмосфера, весь строй жизни были гораздо лиричнее (на наш теперешний вкус мещански-сентиментальней). Это находило свое выражение и в романсах, и в танцевальной музыке, и в театральных представлениях, и в программе «иллюзионов», в религиозных праздниках — еврейских и христианских, и в архитектурных «излишествах» и домашнем убранстве, в отношениях к женщине и в девичьих мечтах, во времяпрепровождении взрослых и детей, во всем жизненном строе и «настрое».

Когда я стал проходить Библию, мы оказались в особом положении. Христиане знают ее по пересказам, в лучшем случае по переводам. В традиционном хедере детей знакомят с языком через Библию, так как каждое слово переводили на идиш. Я же читал Библию так, как некогда греческий мальчик читал Гомера, не переводя даже в уме на какой-либо другой язык, но в то же время подмечал те стилистические особенности, которые придавали библейскому тексту его особенное «звучание», создавая ощущение святости и древности. Умное расположение материала в модернизи-

рованном школьном издании с иллюстрациями Доре усиливали привлекательность этого захватывающего чтения — начиная от истории Адама и Евы и кончая разрушением Иерусалима и всех этих удивительных историй про сад Эдемский, Каина и Авеля, жертвоприношение Исаака, приключения Якова, истории об Иосифе и его братьях, подвигах Самсона и т. п.

Наряду с религией, Библией, современной литературой ингредиентом еврейства была история, которой я увлекался. Девяти лет прочел многотомную историю Греца (в переводе с немецкого на иврит), хотя многое — например, изложение учения Маймонида или Каббалы — понимал лишь с трудом и далеко не полностью. Далее — сионизм (отец был пламенным сионистом), бюст Герцля на письменном столе отца, альбомы Палестины и тогдашних еврейских колоний — зерна будущего Израиля, песни Сиона, гимн «Гатиква» (Надежда).

Но была также и менее идиллическая сторона: «еврейский вопрос» — газеты сообщали о выселениях, об ограничениях, о деле Бейлиса — погромов на моей памяти не было, а события 1905—1906 гг. оставили в памяти лишь самые смутные следы (в Варшаве погромов не было, но была тревога). И уже не из газет — процентная норма, задержавшая года на два поступление в гимназию. Я знал, что родителям нельзя было отдыхать в Ялте или Кисловодске и жить в Москве и Петербурге, но Берлин, Висбаден, Карлсбад или Меран были для них открыты в любой момент. На государственную службу евреев не принимали, но для частной деятельности и службы было достаточно простора. Конечно, нельзя обобщать условия жизни состоятельной семьи в большом городе (ведь *были* погромы и была почти массовая эмиграция в Америку), но я не ставил себе здесь подобной задачи. Здесь меня интересует не столько общее, сколько особенное.

Еврейский комплекс (не в патологическом смысле, а в смысле сложной совокупности идей, представлений, чувств и интересов) продолжал занимать большое место и в первые годы гимназической жизни: ученические кружки, рукописный журнал, куда я дал серию статей «Наука и Библия», «Мир и природа в воззрении талмудистов» и «пьесу» «Метаморфозы» на тему книги Эсфири. Полностью ассимилировавшиеся Мардохей и Эсфиль под ударами Амана и его политики уничтожения возвращаются в лоно народа. Там же должен был фигурировать духовный сионист Эзра и политический сионист Неемия.

В то время я со всей серьезностью видел свое будущее призвание в области еврейской истории и, в частности, в истории библейского периода, представлявшегося мне наиболее интересным. При этом в 1917—1918 гг. в связи с общей атмосферой особо занялся проблемами социальной истории, а летом 1918 г. написал большой труд на иврите о пророках и социальной жизни в древнем Израиле, в котором, в частности, подчеркнул социальные и даже социалистические моменты в утопии Иезекииля. Но и позже, когда, начиная с осени 1918 г., на первый план выступили философские интересы,

вопросы еврейской истории, литературы, культуры и актуальные проблемы еврейства продолжали занимать большое, хотя и непрерывно сокращавшееся, место в моей духовной жизни.

Вначале я родился в еврействе, потом еврейство родилось во мне — дважды. Если первое рождение (примерно 1915 г.) было в духе, то второе рождение — в политике. Это период нацизма, затем появления государства, «космополитизма» и всего последовавшего. Тут еврейство появилось в современных боевых доспехах. Это была новая ситуация. Еще в году 1936, когда я впервые прочел «Семью Оппенгейм», мне показалось, что это история о других, а в 1949 г. при вторичном прочтении это уже была история о самом себе. Естественно, что это не могло не возродить вновь и прежние ассоциации, составляющие еврейский комплекс.

Прежде чем перейти к характеристике этих ассоциаций — одно замечание в порядке самоанализа. Говорят — любовь слепа. И да, и нет; Она — по крайней мере сколько я могу судить по себе — както действует в двойном направлении.

Есть талмудическая поговорка: «открывая вершок, прикрывает два». А вот она, кажется, прикрывает вершок, а открывает два. На ее фоне ярче, рельефнее проступает, а потому и гораздо болезненнее воспринимается все отрицательное, несовершенное, все что заставляет внутренне морщиться — это относится и к друзьям, родственникам, женщинам, книгам, Платону, еврейству, России . . . Поэтому в некритическом отношении к еврейству, меня, кажется, упрекнуть нельзя.

Я родился в еврействе, прежде всего как в религии, в системе верований, изложенных в Библии и молитвеннике (сидуре). Эта полная, детская, наивная вера окрашивала все кругом. Домашний быт и нравы, детская литература на иврите были в полной гармонии с этим.

Когда годам к 12—13 эта вера рухнула (чему немало способствовало знакомство с современной библейской критикой, так же как и естественные науки), с еврейством стало ассоциироваться представление о духе как о высшей ценности. Еврейство предстало передо мной как воплощение силы духа, в противовес духу силы, воплощенному в язычестве, а потом, в ослабленном христианством виде, в средневековой и новой европейской государственности. Именно в этом заключается первое рождение еврейства для меня. В центре стоял этический монотеизм пророков — не как божественное откровение, а как откровение национального духа, национального гения. Послебиблейское еврейство к этому мало что добавило, многое даже испортило обрядностью и формализмом, но все же сохранив под этой скорлупой драгоценное первоначальное зерно.

К этому прибавились привязанность и интерес к современной ивритской литературе, особенно поэзии. Несколько позже (в 17—18 лет), когда философские интересы стали преобладающими, возрос интерес к философии иудаизма — средневековой и новейшей, и к философии еврейской истории, исторических судеб

еврейства. Разве не удивительно, что это народ, история которого охватывает все исторические эпохи и все страны мира, драма, ареной которой является весь мир. Мне доставляло удовлетворение то, что интерес к еврейству и его специальным проблемам не отгораживал, не замыкал, а, наоборот, как-то связывал и с историей, с культурой и с судьбами всего человечества, стимулировал постановку вселенских философско-исторических проблем. Помнится, что в одном кружке в 1918 г. я прочел доклад, в котором утверждал, что национальный дух проявляется не в «что», а в «как». Теперь я бы заменил «как» — «кто», т. е. в том, кто именно, какие творческие личности определили его характер.

В связи с этим надо отметить, что вплоть до 1922—1923 гг. существовали еврейские литературные кружки, писательские группы и т. п. (Я не говорю о покровительствуемых тогда печати, литературе, школе и т. п. на идиш, к которым я не имел никакого отношения.) В 1921 г. приезжал и выступал Бялик (даже в Большом зале Консерватории).

Второе рождение еврейства было в политике, но это не было отказом от прежнего подхода. Ибо политика никогда не была и не могла быть самоцелью. Конечно, непосредственной целью государства Израиль было решение задачи, о которой говорил еще Иегуда Галеви 800 лет назад: «Есть ли у нас на Востоке или на Западе убежище, в котором мы были бы в безопасности?». Этот чудовищно-экспансионистский и империалистический сионизм сформулировал в качестве первого пункта своей так называемой базельской программы задачу создания в Палестине гарантированного международным правом убежища для евреев. Опыт Освенцима, Майданека, Бабьего Яра и Понар показал, насколько эта программа была актуальной: те сотни тысяч евреев из Восточной Европы и Германии, которые, поддавшись на сионистскую удочку, эмигрировали в Палестину — уцелели. К несчастью, в настоящее время Палестина отнюдь не является самым безопасным местом для евреев. Израиль гарантирует евреям не безопасность, но средства самозащиты. Но этим не снимается *конечная* цель — создание нового очага человеческой культуры, способного внести свой своеобразный вклад в сокровищницу духа. Только этим может быть в конечном итоге оправдано это колоссальное бремя собственной государственности, собственных министров, собственной армии, собственных танков, истребителей, бомбардировщиков, полиции, бюрократии, которое взвалил на себя еврейский народ и которые могут приводить в восторг лишь мещан, забывающих, что всеми этими сомнительными благами наделены сейчас и племена Центральной Африки и Новой Гвинеи.

Поскольку речь идет об истоках — несколько слов о Польше.

Польша была непосредственной данностью, так же как Висла — именем нарицательным. По-польски я произнес свои первые слова, и на этом языке я говорил в течение первых 7—8 лет с родителями, а в течение еще стольких же лет с няньками, домашней прислугой, товарищами — это был язык игр; по-польски мы разговаривали

между собой и будучи уже в русской гимназии. И в раннем детстве звали меня на польский лад (для матери я до старости оставался Юзиком).

Польский язык был языком двора и улицы (здесь с ним, впрочем, конкурировал идиш), прислуги, дворников (стружей), извозчиков (дорожкажей), рабочих, магазинов, парикмахерских. Я проходил мимо костелов, памятников Сигизмунду III, Яну Собескому, Копернику, мимо Королевского замка, видал пышные католические похороны, особенно запомнились похороны Болеслава Пруса (которые мы наблюдали с балкона нашей квартиры). Это было данное, но не свое. Поляков, знакомых домами, у родителей не было, польское и еврейское общество были в достаточной мере обособлены и даже антагонистичны, хотя в гимназии в отношениях между учениками это не ощущалось. Вообще говоря, польский язык был языком обихода, языками же культуры были русский и иврит. Помнится, как наш учитель иврита разъяснял нам разницу между понятиями «культурный» (культури, тарбути) и «обладающий культурой» (баал-култура, баал-тарбут): финны культурнее русских, но русские обладают несравненно более богатой культурой, чем финны. Я вспомнил тогдашнее соотношение польского и русского языков во время поездки в Польшу в 1964 г., когда пришлось побывать на митинге «советско-польской дружбы». Меня поразил контраст между прекрасным литературным польским языком выступавших поляков и грубой, трафаретной, бесцветной, неотесанной русской речью «наших».

Если я родился в Польше, то Польша для меня родилась гораздо позднее, уже на склоне лет — с 60-х годов. Правда, я и раньше изредка читал польские книги и газеты, однако более серьезный интерес пробудился позже, причем он был связан преимущественно с воспоминаниями детства. Я перечитал классиков — Мицкевича, Словацкого, Красинского, кое-что Пруса, Жеромского и более новых авторов. Современная польская литература ввиду ее доступности до некоторой степени возмещает отсутствие современной русской литературы и недоступность современной европейской и израильской. Налковская, Стрыйковский, Ружевич, Тувим, Слонимский, Ивашкевич в некоторых из своих вещей — это неплохое, хотя и не наилучшее чтение.

Но я родился в Польше не как в Речи Посполитой, а как в Привислянском крае, неотъемлемой части Российской Империи. Возможность отделения не могла даже прийти в голову. Моя Варшава была третьим по числу населения, после Петербурга и Москвы, городом Империи, как Одесса, куда мы переехали в 1915 г., — четвертым, а Москва, куда мы переселились в 1917 г., — вторым, а вскоре первым (ниже четвертого, если не считать эвакуации 1941—1943 гг. никогда не «опускался»). Уже ее величественный вид — этой Империи — в атласе Ильина (я с детства любил географические карты) наполнял сердце гордостью: первая в мире по величине. (Это была странная карта: на ней можно было еще увидеть Австро-Венгрию, Оттоманскую империю и т. п.).

С самых ранних лет привык к двуязычью: вывески, названия улиц, объявления, программы «иллюзионов» — на двух языках — русском и польском. Русскому языку выучился сначала на слух: тетки — гимназистка и курсистка, и приходившая к ним студенческая молодежь, а также некоторые другие родственницы и знакомые родителей, говорили только по-русски, а жених (позже муж) одной из теток был студент-москвич. Потом пошли детские книги — сказки Гримма, Андерсена и т. д., потом Жюль Верн, Майн Рид, Фенимор Купер и, почти одновременно, классики: Крылов — один из любимейших в детстве, Пушкин, Лермонтов (тоже очень любимый), Гоголь, «Детство и отрочество» Толстого и кладезь премудрости — научно-популярная библиотека Лункевича. Когда стали готовить к гимназии, то перешел на русский разговор и с матерью.

Россия, как и еврейство, рождалась для меня дважды.

Первое рождение России было в красе, великолепии и силе — Россия, празднующая двухсотлетие Полтавской победы, потом столетие Отечественной войны 1812 г., потом трехсотлетие дома Романовых (1913 г.) — табельных дней и трехцветных знамен. Кажется я даже не ощущал трагической несуразности празднования Варшавой юбилея династии, пришедшей к власти в результате изгнания поляков из Москвы, а потом участвовавшей в ликвидации Польши и ее порабощении. Но ведь улицы были так ярко украшены, иллюминация была так великолепна, а оркестр Большого Театра, в полном составе расположившийся на балконе театра, так блестяще исполнил гимн «Боже, царя храни». Ведь когда я впервые читал Пушкина, Лермонтова, Толстого, то, о чем там говорилось — цари, двор, помещики, великие князья и просто князья и «графья», все это было еще реальностью. Читал я их с увлечением, что и как понимал — не помню, но во всяком случае все это вместе сливалось в одну великолепную картину. Нужды нет, что те русские люди, которых видел, — это были городовые, солдаты, изредка офицеры и генералы, часто продавцы мороженого (носившие его на головах и выкрикивавшие «сахар . . . морож . . .») и бананов («я—майские бананы») и лишь позже — учителя гимназии и недосягаемый директор Францев.

И когда я впервые увидел из окна поезда, по пути из Одессы в Москву, мрачные темные избы вместо веселых белых украинских хат, когда я впервые проехался, трясясь по булыжной Москве, увидел Иверские ворота, Китайскую стену, Красную площадь, Василия Блаженного и прошел, сняв гимназическую фуражку, через Троицкие ворота в Кремль, где еще стоял памятник Александру II с изображениями всех царей, то, хотя царей уже не было, это была та же, знакомая по книгам и газетам Россия. Стало также ясным то, что при чтении вызывало недоумение — почему Николенька Иртеньев, поступив в университет, пошел делать покупки на какой-то мост, да еще Кузнецкий, и почему переехавший в Москву раньше нас товарищ и писавший нам оттуда, поселился у какого-то земляного вала, да еще в казенном переулке.

Да, но мы знали, что есть Россия Пуришкевича, Маркова II, Замысловского, Илиодора, Союза Русского народа, ограничений, процентной нормы, дела Бейлиса и погромов. И все же это не создавало какого-либо внутреннего конфликта — по крайней мере у нас, у детей. Не символично ли то, что первые две оперы, которые мне пришлось видеть и слышать с интервалом в несколько дней (это, правда, уже не в Варшаве, а в Одессе) были: «Жизнь за царя» Глинки и «Жидовка» Галеви — с польским певцом-гастролером, знаменитым тогда Дыгасом, в роли Сусанина и Элеазара.

Второе рождение России было в духе и внешнем унижении и разорении. Если кто-то, кажется, сказал, что его университетом была Россия, то я могу сказать, что моей Россией был университет. Все, что было вне его в те годы (1919—1922), было уже искаженное лицо страны, корчившейся в муках — не то родов, не то агонии. Характерно то, что этот вопрос — вопрос будущего страны и личного будущего — как будто особенно никогда не волновал. Во-первых, все это было слишком туманно, чтобы имело смысл всматриваться и ломать голову, никто не задумывался о том, что мы будем делать со своей философией; во-вторых, у нас были более существенные заботы — Кант, Гегель, Декарт, Спиноза, Бергсон, Гуссерль, проблема реальности и т. п. — «пир Платона во время чумы».

Да, университет, но этот университет еще не был «вузом» со всеми его аксессуарами, и мы не чувствовали себя «вузовцами». Кроме того, говоря «университет», я имею в виду не только философское отделение, но и более широкие философские круги, например, Академию духовной культуры; конечно, неизменную Румянцевку, кружки, семинары на дому и т. п. Был семинар Шпета на дому у А. С. Керлин. Был Лопатинский кружок, был на дому семинар Бережкова по Достоевскому. Был (с декабря 1921 г.) «наш» узкий кружок (Я, Ольдекоп, Гайденков, Чичерин, Габричевская, Сифман, Давыдова), работа которого открылась моим докладом. Был кружок А. Сабурова и т. п.

«Вписывалось» ли все это в тогдашнюю русскую действительность? Конечно нет, но надо иметь в виду, что до конца 1922 г. еще не было государственной монополии философии (как и литературы, особенно же поэзии). Были уже нелегальные партии, но не было еще нелегальных художественных стилей. Семинары и доклады Ильина произносились «на законном основании». Это был оазис — но не в совершенно безводной и бесплодной пустыне. Перелом в отношении философии наметился лишь в конце 1922 г., и идею зарегистрировать философское общество, которое наш выпуск основал 29 октября 1922 г., пришлось оставить. Но такая идея была.

Конечно, это был именно тот возраст (18—20 лет), когда вступаешь в мир, когда широкий мир перед тобой открывается. И этим миром, естественно, была Россия. Но это могла быть и другая Россия — хотя бы, например, комсомольская или предкомсомольская. Россия, или Расея, Демьяна Бедного, могла обернуться и другим своим лицом, и те русские люди — молодые люди

и девушки, или «старики» (профессора) могли быть совсем другого покроя. А ведь те, которых я встречал в университете, были, по-существу, первые русские люди, с которыми я вступил в более близкое, а главное, духовное общение. В гимназии были мальчики — поляки, евреи и — их было гораздо меньше — русские, и дальше обыкновенных товарищеских отношений дело не шло. Дома были только родственники — знакомств, кроме деловых, не заводили — да и не до них было в условиях голодной, мерзнувшей и запуганной Москвы тех годов.

И получилось так, что те люди, с которыми я столкнулся в результате выбора факультета (точнее, отделения), представляли собой духовную элиту тогдашней Москвы, а по существу и России. Я имею в виду прежде всего таких людей, как Шпет, Ильин, Франк, Бердяев. Это, конечно, не вся элита тогдашней России. Но кого назвать еще? В Петербурге Лосский, в Киеве Шестов. Пастернак лишь начинался. Ахматова еще не поднялась до себя. Были Станиславский, Таиров, Вахтангов, Тынянов. Рука не поднимается причислить к элите Есенина и Маяковского — при всей их одаренности, так же как и Брюсова и Бальмонта — при всей их разносторонней образованности, но Мейерхольда все же можно. В связи с этим перечнем — маленькое отступление: мне не было еще 23—24 лет, когда я мог сказать: я видел Николая II и всю его семью, Керенского, Ленина, Троцкого, Свердлова, Бухарина, Луначарского, Горького, Шпета, Ильина, Франка, Бердяева, Флоренского, Блока, Белого, Брюсова, Бальмонта, Вяч. Иванова, Маяковского (Ахматову и Пастернака позже). Хотелось бы знать, кого из тех, кого сподобился увидеть современный молодой москвич, будут помнить — добром или лихом — через пятьдесят лет?

Я привел много имен, но названные мною в самом начале были элитой элиты; не потому что они были самые талантливые, они такими и не были, а потому, что это были философы, носители самосознания всей мыслящей России и ее элиты.

Хотелось бы привести несколько записей, характеризующих этих людей и мое тогдашнее отношение к ним.

27 июня 1921 г. Сдал экзамены Шпету по логике и по введению в философию. Но это были не экзамены, а философские беседы о Спинозе и Риккерте. Шпет — чудесный человек, никогда его не забуду. Быть может он не очень глубок, но тонкость мысли, субтильность и духовный аристократизм его удивительны. Интересно, что и в отношении Спинозы и в отношении Риккерта, как раз те же мысли, которые я высказывал вчера и раньше . . . Кажется, я ему понравился. Он спросил, где я учился, что кончал, с каких пор интересуюсь философией . . .

3 ноября 1921 г. . . . вчера состоялась первая лекция Франка по логике. Вид и внешность его неказисты, но впечатление от его слов было велико. Последний вывод его: логика есть формальная онтология . . .

6 ноября 1921 г. Начались семинары Ильина (по Гегелю и по философскому методу). Все это интересно. Подлинная философская бе-

седа с участием всех. Он выдвинул тезис: всякое знание является опытным знанием. Мы должны были высказать свои мнения...

Однако, если Шпет и Франк до конца сохранили свое обаяние и авторитет, то этого нельзя сказать об Ильине, который своей нетерпимостью, позерством и повторениями одного и того же многих оттолкнул от себя.

22 июня 1922 г. я записал: «Ильин и „они" это одна партия. Роковая судьба России, не сумевшей поставить пределы государству и сказать: „Здесь кончается государство и начинается общество; здесь кончается общество и начинается индивид". Надо бороться против спиритуалистических теорий государства. Ильин и „они" — оба исходят от Гегеля: государство — абсолютный дух. Поэтому в России была государственная религия, а теперь государственный атеизм...»

Второе рождение России было явление России мыслящей и религиозно-мыслящей. Последнее относилось особенно к студенческому составу, в котором (в последнем выпуске, т. е. в июне 1922 г.) преобладали соловьевцы, лопатинцы и лосскианцы. Ученики Шпета (в основном выпуск 1921 г.) были явно в меньшинстве, а «независимые» — вроде меня — были одиночки. Это резко отличало эту Россию от первой России, России классиков — Пушкина, Лермонтова, Толстого (допереломного). Недаром кумиром как младшего, так и старшего поколения был Достоевский — самый неклассичный из классиков. Впрочем, эти молодые люди (как и те, кто постарше) мало напоминали героев Достоевского. Они пришли в университет с готовым выбором и не мучились соблазнами идеала Содома. Это были дети вполне определенного круга русской интеллигенции, о котором часто теперь забывают, когда говорят о русской интеллигенции вообще как едином социальном типе. Были Ульяновы и Каляевы, но была и либеральная профессура — Соловьевы, Бугаевы, Бекетовы. Однако тут была более новая формация этой интеллигенции — Соловьеву-старшему, Бекетову, Менделееву и т. п. была чужда та направленность мысли и настроения, которая была присуща этой молодежи. Здесь сказывалось влияние Владимира Соловьева, Бердяева, Булгакова, Аскольдова, отчасти Андрея Белого, новой, веховской разновидности русской интеллигенции, которая в начале века (особенно около 1905 г.) начала отход от материализма, позитивизма и религиозного индифферентизма. Которая из этих интеллигенций была более «представительной»? Трудно сказать сейчас, после того как Ульяновы уничтожили Соловьевых всех формаций, а Джугашвили — Ульяновых. Но тогда, как это ни странно, у нее не было чувства обреченности или чувства одиночества и изолированности в создавшихся условиях. Мы не ощущали эфемерности всего этого, эфемерности в этимологическом смысле, не считали, что за этим коротким днем должна была последовать долгая полярная ночь, ибо была вера в силу духа. Проблема России стояла как духовная, а не политическая проблема — ибо политическая еще не устоялась, еще находилась в состоянии постоянной флуктуации. А пока жили

в собственном мирке, как в башне из слоновой кости, и этот мир не представлялся уж таким маленьким и слабым. Для большинства это впоследствии обернулось трагически. Профессора были высланы (Ильин, Франк) или сосланы (Шпет, впрочем, гораздо позднее), многие из студентов были высланы за религиозные убеждения, но в дальнейшем нашли себе место в различных сферах — кроме философии. Официальную философскую карьеру сделали лишь Брушлинский (выпуск 1921 г.) и совершенно тогда незаметная Сахарова (Борис Степанович Чернышев был старше). Гайденков, Чичерин, Сабуров пошли в литературоведение, Губер в искусствоведение, Зубов в историю естествознания, Якобсон и некоторые другие в психологию, Воробьев в английский язык, а потом в логику. Айхенвальд со Смирницким перевел Фритиоф-Сагу и подготовил кандидатскую диссертацию о лицейских стихотворениях Пушкина. Другие пошли в полиграфию, в экономику, в право; Ольдекоп совмещал богословие с бухгалтерией. Габричевская вышла замуж за итальянского дипломата. Айхенвальд погиб на Колыме в 1937—1938 гг. (за брата — бухаринца), Скрябин поехал в Крым, как-то вышел из дому и не вернулся. Валентина Алексеевна Игнатова, обаятельная женщина, на квартире которой 29 октября 1922 г. было основано наше философское общество, была расстреляна, видимо, за связь с эмиграцией. Когда Шпет сообщил нам (мне и Айхенвальду) об этом, мы были глубоко потрясены. Нить оборвалась. Но к тому времени уже родился Андрей, а Александр пошел в школу.

Как кажется, до сих пор недостаточно оценена роль Вл. Соловьева в истории русской культуры. Религиозная и идеалистическая философия была в России еще с начала XIX в., но влияние первой не выходило за пределы духовных академий, а второй — за пределы факультетов. *Философия* славянофилов во второй половине века почти сошла на нет. Достоевского ценили как «знатока душ», к его религиозной проблематике были равнодушны. Соловьев же как поэт и мистик оказал огромное влияние на поколение Блока и Белого, а как философ-рационалист (да, рационалист — Шестов тут прав) проложил религиозно-идеалистической философии путь в более широкие круги интеллигенции, подготовив почву для Бердяева, Булгакова, Франка, и еще раньше — содействуя развитию Лопатина и Трубецких. Именно из этих кругов вышла та молодежь, о которой здесь шла речь.

Соловьевцы и близкие им, как я уже сказал, пришли в университет с готовыми решениями. У них всегда был готов ответ на любые вопросы. Гуссерлианцы знали, что у Шпета имеется ответ на все вопросы. О них шло шуточное четверостишие, из которого мне запомнились лишь две последние строчки:

Нет бога, кроме Гуссерля,
И Шпет пророк его.

Я сам составил следующие шуточные стишки о наших профессорах и студентах (некоторые намеки мне уже сейчас непонятны), ходившие по рукам в нашем узком кругу.

О, избавь меня, Саваоф,
От великих и крепких голов,
О, избавь меня, царь царей,
Поскорей, поскорей
От каптеревских [1] рачков
И ильинских очков [2],
От Шпетова мастерства [3],
Бережкова озорства [4],
От Франка заверений,
Бабынина глупозрений [5],
От циресской «шутки» [6],
И гордонской утки,
От Виноградовского Маха [7]
И *поповского* [8] размаха,
Петровой бантиков [9]
И фохтовских кантиков [10],
Кубицкого скуки [11],
Челпановской муки.
О, избави меня, Бог отцов,
От славных сих молодцов
От Дворецкого лаконизма [12],
Скрябина сатанизма,
Лукомского говорильни,
Губерской холодильни [13],
Айхенвальда *ломанья* [14],
Чичерина мегаломании [15],
Ольдекопова опыта
Да тихого шёпота [16],
Рубинской казуистики,
Зубовской мистики [17],
Добкинской штучки [18],
..... ручки,
Гайденкова вещаний [19],
Кавыршина молчания,
Венециана критики,
Сабуровской политики [20],
Институтской шумихи
Да собственной неразберихи.

[1] П. Каптерев читал о философских вопросах биологии.
[2] «Снимите очки» — один из частых образов-призывов И. А. Ильина.
[3] По Шпету, греч. σοφία и αρετή — надо понимать как «мастерство».
[4] Ф. Ф. Бережков (семинар по проблеме реальности) — молодой, очень живой, несколько развязный.
[5] Семинар по Спинозе.
[6] А. Цирес постоянно улыбался или смеялся (семинар по Гуссерлю).
[7] Виноградов — Юм, Мах, позитивизм.
[8] Попов И. очень скучно читал средневековую философию.
[9] Петрова А. вела семинар по Бергсону. Очень некрасивая и по тем временам слишком нарядная.
[10] Семинар Б. А. Фохта по Канту.
[11] Курс древней философии.
[12] И. Х. Дворецкий, позже автор латинско-русского и польско-русского словарей, был очень многословен.
[13] А. А. Губер, позже искусствовед, уч. секретарь Музея Изящных искусств. Был сдержан и холоден.
[14] Б. Ю. Айхенвальд страдал нервными подергиваниями.
[15] А. В. Чичерин, позже доктор филологических наук, профессор Львовского университета, важно разглагольствовал.
[16] Ольдекоп Роман Владимирович любил ссылаться на «религиозный опыт» и отличался громким голосом.
[17] В. П. Зубов, позже писал по истории естествознания, тогда увлекался католицизмом.
[18] «Такая штучка» — любимое словечко С. Ф. Добкина.
[19] Н. М. Гайденков любил выспренные слова вроде «духовное деланье» и т. п.
[20] А. А. Сабуров, позже литературовед, автор книги о «Войне и мире» Толстого. У него собирались, говорили на политические темы. Я не участвовал в этом кружке.

Я был ищущий, они — соловьевцы и шпетовцы — обретшие. Мы спорили много и часто. Но все это было в атмосфере духовной и душевной близости, какая, наверно, может выпасть на долю

человека лишь раз в жизни. Ибо и ищущие, и обретшие были томимы единой духовной жаждой, но одни уже прильнули жадно к источнику живой воды, в то время как я не был убежден в том, что это не мираж в той мрачной пустыне, в которой мы влачились.

Из того, что было сказано выше, видно, что я жил тогда в двух сферах, тогда еще сохранивших относительную обособленность: еврейской, которая была русско-еврейской по культуре и еврейской по «населению», и русской, которая была русско-еврейской по «населению» и русской по культуре. Обе были для меня своими, и для обеих я был своим. Но были и элементы отчуждения или дистанции, в *равной мере* в отношении обеих, имевшие различный характер, но в основном (хотя и не полностью) на почве идейных исканий и неудовлетворенности и необщительного характера. Лишь в отношении 1 или 2-х человек у меня возникли подозрения в антисемитизме — и то скорее «чутьем», чем на основании фактов.

Говоря об университете, я имею в виду и некоторые ответвления и продолжения: семинар Шпета по Гуссерлю в Институте Слова (1923—24?); семинар Фохта по Когену — на дому (1923); Философское Общество, основанное выпускниками 1922 г. 29 октября (эта дата оставалась несколько лет нашей «лицейской» датой).

Вот несколько выдержек из дневника, относящихся к его деятельности.

15 июля 1922 г. На отделении собрание выпускников 1922 г. зачитан устав учреждаемого Философского Общества.

8 октября. Предварительное заседание на квартире у Куприяновой Т. Были Чичерин, Ольдекоп, я, Айхенвальд, Щукина, Куприянова, Добкин. Наметили план работы Общества.

29 октября. Учредительное собрание Философского Общества в квартире Игнатовой. Я избран одним из 5 членов Президиума (Ольдекоп, Губер, Игнатова, я, пятого не помню). Доклад Гайденкова о культуре мышления. Потом развернулись прения. Говорил и я.

17 ноября 1922. Состоялось философское собрание (в квартире Воробьева). Зоя Ивановна (Криворотова) прочла довольно интересный доклад о Спинозе. В прениях участвовали Рубин, я и Ольдекоп. Я председательствовал, так как Ольдекоп читал вместо Зои. Ей трудно читать.

1 декабря 1922. Заседание Философского Общества. Доклад Крупенской (ученицы Франка) об абстрактном и конкретном. В прениях: Скрябин, я, Гайденков, Чичерин, Ольдекоп.

15 декабря 1922. Сегодня я сделал доклад «Личность и общество». Было около 23 человек. В прениях: Скрябин, Ольдекоп.

29 декабря 1922. Многолюдное собрание под моим председательством. Доклад Ольдекопа о мистическом знании. Участвовал в прениях.

9 февраля 1923. Доклад Любовича Ю. О. Тема его: Конкретное в бытии — социальное. Многолюдно. Был профессор из Америки.

2 марта. Доклад С. С. Скрябина о тождестве общего и частного.

17 марта. Мой доклад: «Знание и действительность». В прениях: Фохт, Бабынин, Волков, Батуев, Ольдекоп.

29 марта. Доклад Сабурова по вопросам логики.

21 апреля. Доклад Чичерина о предмете выражения.

11 мая. Доклад Ольдекопа о религиозной философии Спинозы.

7 октября. Заседание Общества. Организационные вопросы.

29 октября. Годовщина. Ольдекоп нашелся (два дня и две ночи провел в «засаде», куда попал по ошибке). 25 человек. Шпет и Фохт говорили по вопросам философии и культуры, философии и поэзии. Обоих качали. Выбрали Президиум: Ольдекоп, я, Губер, Игнатова и Батуев. Потом банкет: выпивка, танцы — до 3 часов ночи.

14 ноября. Доклад Айхенвальда «Философия предательства».

5 декабря. Доклад Б. С. Чернышева о Платоне.

2 января 1924 г. Доклад Судейкина о «духе времени». Выступали: Ольдекоп, В. П. Зубов и я.

23 января. Доклад Губера «Философская работа поэта».

13 февраля. Доклад Сабурова.

20 февраля. Доклад Айхенвальда об элементах рационализма у Юма. В прениях: я, Батуев, Ольдекоп, Якобсон.

5 марта. Доклад Р. Сифман о философии ценности.

12 марта. Доклад Ольдекопа о методе Спинозы.

2 апреля. Мой доклад о рационализме XVII в. как философии знания. В прениях: Ольдекоп, Батуев, Бабынин.

6 октября. Организационное собрание. 12 человек. Избран Президиум из 3 человек, в том числе и я.

29 октября. Праздновали годовщину. Беседа на тему «Философия и жизнь».

11 ноября. Доклад Брушлинского.

25 ноября. Доклад Скрябина (философские основы геометрии).

5 декабря. Доклад Фохта о Пушкине. 12 человек (несмотря на арест Ольдекопа).

6 февраля 1925 г. Доклад Айхенвальда «О своеволии у Достоевского». 15 человек (в прениях: Бережков, Ольдекоп).

23 февраля. Доклад Ланиной о сознании и познании. 5 человек.

6 марта. Много народу, но Андрей Белый не пришел.

18 марта. Мой доклад «Этика и Жизнь».

1 апреля. Доклад Любовича об основах этики.

29 апреля. Доклад Айхенвальда о Спинозе.

27 мая. Доклад Сифман о Канте.

12 октября. Доклад Ольдекопа.

29 октября. Третья годовщина. Много народу.

11 ноября. Доклад Чичерина.

25 декабря. Собралось всего 5 человек.

В апреле 1926 г. доклад Волкова о Гуссерле, затем второе собрание — прения по докладу.

В апреле же мой доклад по логике.

Октябрь. Доклад Ольдекопа.

29 октября — праздновали годовщину. 15 человек. Питье и беседа. Я говорил на тему: философия как теория неделания (ибо действие — ущерб самосознанию. Отсюда actio—privatio. Действие подчинено субъективным целям, философия учит преодолевать инерцию действия).

22 января 1927 г. Философское собрание у Попова П. С. Обсуждение книги о неореализме. Доклад Челпанова. Попов, Бережков, Бабынин (авторы), Цирес, Жинкин, Волков, Рачинский, Губер, Виноградов и еще двое.

Если миропонимание формировалось под воздействием университетской философии (хотя и не ею), то мироощущение — тогда же — под воздействием поэзии. Тут в первую очередь надо назвать Блока, затем Ахматову, Белого, Вячеслава Иванова. Но и университетская философия, и эта поэзия были частями «единой и неделимой» России. Блок — последовательно от стихов о Прекрасной даме до III-го тома. Вместе с ним проходили мы эту эволюцию. Перемена в мироощущении до некоторой степени совпала и с изменением во внешней обстановке — переход от аскетизма военного коммунизма к нэповскому пьяному разгулу и легализованной цыганщине. Вначале грезы и мечты, а потом «узнаю тебя жизнь, принимаю». Была, быть может, некоторая доля «везения» в том, что лучшая пора жизни — двадцатые годы — пришлись на интервал между военным коммунизмом и сталинскими пятилетками. Для того кто посетил сей мир в его минуты роковые — опозданье на минуту может дорого обойтись: он рискует многого не застать, многое упустить.

Сюда же вторглось влияние (примерно в 1924—1925 гг.) немецкого экспрессионизма — в литературе и особенно в искусстве с его новыми эстетическими критериями и новым мировосприятием, которое я назвал бы диссонансным. Андрей Белый нас к этому подготовил.

Эта Россия была нераздельной частью Европы, или, скорее, путь через нее вел к Европе, особенно к Германии, которая в то время была второй духовной родиной. Достаточно перечислить семинары: Кант, Гегель, Гуссерль, Коген, Спиноза, Лейбниц, Бергсон (кстати, только сейчас заметил, что четверо из них — евреи). И вместе с тем не было ни одного курса или семинара, посвященного русской философии или русскому философу. (В 1922 г. Шпет прочел несколько лекций по истории русской философии, но это была очень грустная история (ср. его историю русской философии).) А через новую Европу — к Платону. Ни русская, ни еврейская философия не оказали никакого влияния на развитие моего философского мышления, но они — в той или иной мере — формировали носителя этого мышления.

II

В шестнадцать лет — я марксист, в семнадцать лет — материалист. К марксизму меня привели поиски правды, к материализму — поиски теоретической истины. В 1917 г. навалились на всех нас, как

из рога изобилия, партийные платформы и программы. Что я понял сразу — это то, что деление общества на богатых и бедных несправедливо, и об эту простую правду разбивались все доводы кадетских и других социологов и экономистов. А марксистские брошюры разъясняли, почему и как оно произошло и каков путь его устранения. Но именно поэтому Октябрь был встречен с недоуменными вопросами — он слишком явно противоречил тому пути, который был указан марксизмом. Где концентрация капитала? Где крупная индустрия? Где пролетарское большинство? Где необходимое перерастание производительными силами производственных отношений? Значит вся теория побоку?

В конце 1918 г. я прочел «Государство и революцию». Тут я по своей простоте не мог понять одного: почему и каким образом цитата может служить доказательством. Ну да, в книгах сказано то-то и то-то и т. д. Но ведь это надо доказать, а ведь ссылка ничего не доказывает. Лишь много лет спустя я постиг значенье цитаты.

Теперь я не помню, что привело меня к материализму (философскому). Во всяком случае это произошло помимо марксизма. Помню, что в 1918 г. читал в «Тургеневке» и дома Фохта, Бюхнера, Геккеля, Дицгена — и это показалось мне убедительным. Я стал убежденным и притом «вульгарным» материалистом. С Плехановым познакомился гораздо позже, и тогда же бросилась в глаза искусственность сочетания диалектики и материализма. Но к этому времени я уже перерос материализм вообще.

Это перерастание не имело характера перелома, а произошло как-то само собой, постепенно, по мере углубления в историю философии, в произведения классиков, и по мере углубления в самые проблемы философии. Так, как видно по записям 1919 г., размышляя о природе времени, я со всей отчетливостью представил его себе как течение от будущего через настоящее к прошлому. Это приводило к надвременному, к вечности — понятиям, которые в этом смысле я вскоре нашел у Шеллинга, затем у Спинозы — но это уже ломало рамки материализма. Затем «идея» Платона, к которой я пришел через Гуссерля, и в ней я сразу усмотрел κτῆμα ἐς ἀεί философии как таковой, что опять-таки не согласовалось с материализмом. Вечность, все sub specie aeternitatis, идея — вот что меня захватило в первую очередь, оттеснив на задний план, как нечто иррелевантное, спор материализма и идеализма.

Об этом свидетельствует следующий, записанный в дневнике, разговор с Ольдекопом. 24 января 1921 г. *Он*: Вчера я прочел доклад в лопатинском кружке о материализме как метафизике. *Я*: Как я вижу, основной вопрос в философии Лопатина вращается вокруг спора между материализмом и спиритуализмом. *Он*: А разве может быть иначе? *Я*: По-моему, этот вопрос имеет второстепенное значение. Им надо заниматься, но все же это подготовительная работа. *Он*: ? *Я*: Вообще, это лишь спор о словах. Какой смысл в словах: душа материальна? Ведь это бессмысленный набор слов. *Он*: Верно, но имеет смысл другой вопрос: возник ли дух из материи, был ли когда-либо создан дух из соединения частиц материи? *Я*: По-моему,

понятия материи и духа недостаточно ясны даже для того, кто их высказывает. Вопрос, предложенный Вами, это вопрос для эмпирической науки и не может быть разрешен с помощью легковесных соображений или метафизических построений. *Он*: Значит Вы против метафизики? *Я*: Нет, я признаю метафизику, но метафизика как таковая убивает время. Она рассматривает бытие вне и безотносительно ко времени, а Спиноза показал возможность метафизики, преодолевающей дуализм духа и материи. *Он* нагородил о психофизическом монизме и других, уже приевшихся мне вещах, и о различии между метафизикой, онтологией и психологией. *Я*: Богословие занимается божеством, космология — природой, онтология — бытием, но с высшей точки зрения природа, бытиё, божество — это одно и то же; космология, богословие и онтология объединяются в метафизике. Тут мы расстались. Он пошел на Остоженку, а я в обратную сторону.

Приведу еще следующую запись:

18 августа 1921 г. Мой величайший и страшнейший враг — время. Величайший — ибо сила его безгранична и ничто не может ему противостоять. Страшнейший — ибо он использует всю свою силу. Оно не знает пощады, ему чуждо всякое чувство дружбы, ему чужда жалость. Оно знает только свое дело, вернее, оно и этого не знает. Оно портит все хорошее, оно истребляет все, оно уничтожает всякое наслаждение, оно заставляет поблекнуть любую краску, оно заставляет забыть все хорошее, заставляет увянуть любое чувство и воодушевление, оно оскверняет все святое и освящает все нечистое. Таково время. И если оно даже вдруг притворится человеколюбцем, если вдруг ему придет на ум перестать уничтожать и истреблять, а, напротив, станет удерживать всякое наслаждение, доброе дело, и не оставит его никогда, то оно лишь внушит к нему отвращение и омерзение. Мы чувствуем отвращение к вечной жизни. Так своим проклятым прикосновением оно уничтожает все... и от него нет спасенья, и мы в его руках.

В середине и второй половине 1921 г. под влиянием глубокого душевного, я бы сказал экзистенциального кризиса, происходит поворот к более резко выраженному дуализму, в котором упор делается на самостоятельность духовного начала. Общему настроению оказался очень близок Мейстер Эккегарт. Но вместе с тем, и отнюдь не в противоречии с этим, углубленные занятия рационализмом XVII в. — Декартом, Спинозой, Лейбницем, результатом которых была большая дипломная работа «Философия знания».

На основе изучения всего имевшегося в Университетской и Румянцевской библиотеках наследия Декарта, Спинозы и Лейбница я хотел реконструировать рационализм XVII в. (не смешивать с плоским рационализмом Просвещения XVIII в.) как единую и логически последовательную систему мыслей, совершенно отвлекаясь как от диахронии (этапов развития каждого из этих философов и философии рационализма вообще), так и от индиви-

дуальных особенностей каждого из названных философов. Такой подход теперь назвали бы системным или структурным. Возможно, что в его формулировке известную роль сыграло чтение работ Вельфлина о классическом искусстве и его метод. Эта связь не была вполне случайна. Рационализм XVII в. я рассматривал как философское «чинквеченто», в котором новая философия достигла своей зрелости и «классичности». Но в этом выразилось и то, что в тот период мысли интересуют меня гораздо больше, чем люди. К проблеме индивидуальности, личности и человека я был равнодушен и, даже более того, испытывал какое-то отталкивание. Человек, ведь, в грехе рожден. Может быть поэтому я не разделял всеобщего увлечения Достоевским, и даже лекция Бердяева о Достоевском не оставила никакого следа. Вот что я записал после этой лекции.

«19 февраля 1921 г. Был на вечере Достоевского. Выступали Ю. Айхенвальд и Бердяев. Отрывки из „Братьев Карамазовых" читал Москвин. Впечатление тяжелое. Занятие творчеством этого писателя вызывает у меня какую-то душевную ущемленность... Сердце не лежит к нему. Бердяев правильно сказал, что Достоевский один из наиболее антропологических писателей в мировой литературе. Для других это достоинство, а с моей точки зрения дефект. Разве человек действительно альфа и омега творения и разве действительно нет, помимо человека, вещей, заслуживающих научного или художественного познания? Я согласен с теми, для кого человек это ключ к самым сокровенным частям Бытия, но тот, кто превращает человека в самоцель... явно не умеет пользоваться этим орудием».

Открыл я Достоевского для себя гораздо позже, пожалуй, лишь в начале 40-х годов, но к этому времени я уже был готов и к открытию человека.

20 октября 1922 г. я изложил замысел работы Шпету. Из дневника:

20 октября 1922 г. Сегодня говорил со Шпетом о кандидатской работе. Я предложил ему свой «силлогизм» (см. ниже) в качестве плана работы. Замысел и план ему очень понравились. Он сказал, что если замысел будет реализован именно таким образом, то получится очень интересная работа и закончил — «валяйте».

Основная идея труда заключалась в том, что система рационализма, как ее можно реконструировать на основе работ Декарта, Спинозы и Лейбница, содержит (или раскрывает) необходимые предпосылки всякого знания; поэтому она является «философией знания».

Позже в сопроводительном письме Главлиту я, выражаясь «евфемистически», провожу ту мысль, что научным мировоззрением должно считать не то, которое учитывает последние (весьма изменчивые по своей сути) достижения эмпирических наук, а то, которое основано на предпосылках любого научного знания. Именно в этом я вижу суть рационализма XVII в. Эту идею я для себя с самого начала сформулировал в виде следующего нестрогого

силлогизма (или силлогизмообразного рассуждения): Знание есть спонтанный процесс, происходящий согласно своим внутренним законам, законам разума.

Знание воспроизводит действительность. Следовательно, действительность построена согласно законам разума.

Исходной точкой является картезианское сомнение. Отличие этого сомнения от сомнения скептиков заключается в том, что целью его является не отрицание достоверности знания, а, напротив, его утверждение, поиски того, что уже не может быть подвергнуто никакому сомнению, поиски знания незыблемого и очевидного. Это достигается путем рефлексии сомнения на самого себя, рефлексии, являющейся самой существенной чертой философского метода или, лучше сказать, философствования.

Как известно, Декарт нашел этот бесспорный residuum в себе самом, в собственной мысли и в собственном существовании. Однако для дальнейшего развития рационализма имеет значение не столько само это содержание бесспорного знания, сколько установленный при этом критерий такого знания, а именно критерий очевидности — ясности и отчетливости, т. е. интеллектуальной интуибельности. Cogito как достоверность непосредственного самосознания, т. е. субъективности, в дальнейших рассуждениях рационалистов, в том числе и самого Декарта, отходит на задний план. Самое важное — это очевидность как критерий истины. Это как раз то, что вошло в спинозовское определение истинной идеи как идеи, обладающей внутренними свойствами истинности. И это есть также лейбницевская «истина разума». Этот критерий истины является самой важной и отличительной чертой рационализма, знаменующей водораздел между ним и его главным антагонистом — эмпиризмом. На этой основе строится и вся теория познания рационализма, его отклонение сенсуализма, скромное и подчиненное место, отводимое им чувственному знанию, три последовательные ступени познания у Спинозы и т. д.

Но наиболее существенным, ключевым пунктом философского рационализма является переход от гносеологии к онтологии. Если критерием истины являются *внутренние* свойства истинной идеи, то какова гарантия ее объективной значимости? А между тем рационализм вполне отдает себе отчет в том, что idea vera debet cum suo ideato convenire, т. е. что идея, обладающая внутренними свойствами истины, необходимо соответствует ее предмету, т. е. определенному объективному обстоянию. Если доведенное до крайности сомнение приводит к очевидности, то доведенное до крайности имманентное понимание очевидности приводит к трансценденции, объективности. В этом заключается рациональное зерно используемого Декартом онтологического доказательства. Такова диалектика рационализма.

Рационализм исходит из положения, что очевидное — действительно, и пытается объяснить этот факт, т. е. то, что субъективное переживание очевидности может и должно служить критерием объективной истинности. Стремление объяснить этот факт является

общим для всех трех философов и, следовательно, оно может рассматриваться как общая черта логики рационализма. Однако объясняет это каждый по-своему, в соответствии со своей метафизической системой.

Для Декарта — это невозможность допущения Бога-обманщика, для Спинозы — единство мышления и протяженности, идеи и идеата в субстанции, для Лейбница — предустановленная гармония. В основе всех этих объяснений лежит один и тот же постулат: очевидность не может обманывать, т. е. она аксиома или доказанная теорема. Гарантией этого является сам Бог, личный — у Декарта и Лейбница, субстанция — у Спинозы. В системе рационализма к этому вообще говоря и сводится функция Бога. На фоне этих метафизических различий сходство основной идеи или постулата рационализма выступает с особой яркостью. Именно она обеспечивает то, что ordo et connectio rerum idem est ac ordo et connectio idearum.

Отсюда отождествление причины и логического основания, causa et ratio как основной постулат теории причинности рационализма и, в частности, его детерминизма. И если наш разум не в состоянии усмотреть логические основания того или иного реального факта, то это объясняется тем, что любой факт реальности обусловлен бесконечным числом причин-оснований, доступным лишь для бесконечного интеллекта, но не могущим быть охваченным нашим конечным интеллектом. Такое объяснение в наиболее отчетливой форме мы находим у Лейбница, но также у Спинозы. Таким образом, если все очевидное действительно, то — в принципе — все действительное очевидно. Рационализм переходит в панлогизм. Мысль непосредственно соприкасается с глубокой основой сущего. Если мистик мыслит чувствами, то рационалист чувствует мыслями (ср. спинозовское amor Dei intellectualis). Таково в самых общих чертах содержание работы объемом в 8—9 п. л.

В конце были даны в виде приложений многочисленные экскурсы в литературу о рационализме, в труды предшественников рационализма (в том числе также схоластических, арабских и еврейских) и т. п.

О дальнейшей судьбе работы лучше всего расскажут следующие выдержки из дневника.

5 января 1923 г. Передал работу Шпету.

26 января. Говорил со Шпетом, он еще не прочитал всей работы, но то, что прочел, ему очень понравилось.

2 февраля. Сегодня был у Шпета. Он очень хвалил работу, хвалил способность владеть материалом, ее оригинальность, внешний строй и его приспособленность к внутреннему развитию. Сказал, что она достойна быть опубликованной.

16 февраля. Был у Шпета и беседовал с ним по поводу моей работы. Он предложил мне обратиться к Экземплярскому по поводу издания и обещал поговорить с издательством «Колос». Я узнал, что работа дана Бабынину на рецензию. Шпет сказал: Бабынин оказывается Вас знает, и он о Вас самого лучшего мнения.

17 февраля. Был у Экземплярского по поводу книги. Это вполне реально.

19 февраля. Был в Academia и, кажется, договорился.

22 февраля. Был в Academia. В воскресенье я должен зайти к Букшпану.

25 февраля. Был у Букшпана и передал ему работу. Возможны препятствия со стороны цензуры.

1 марта. Был у Букшпана. Он вернул, сказав, что работа ему понравилась. Передал ее Бабынину. Букшпан написал в Петроград (т. е. в правление Academia). По-видимому, дело выгорит.

2 марта. Был у Шпета и говорили об издании.

6 марта. Букшпан говорил со Шпетом. Результат положительный. Но ответа из Петрограда, от правления издательства, пока еще нет.

8 марта. Затруднения в Academia.

9 марта. Говорил со Шпетом. Быть может дело уладится.

13 марта. Переговоры с «Колосом».

14 марта. Говорил со Шпетом об издании.

17 марта. Положение с моей работой. Главная трудность — с цензурой.

23 марта. Был в Academia, положение там хорошее. На будущей неделе, быть может, подпишем договор. Однако судьба работы находится в руках проклятой цензуры. Ради нее я уже вычеркнул несколько мест. И боюсь, что она многое вычеркнет, если не все.

19 апреля. Проект договора. По-видимому, вскоре увижу, наконец, напечатанную книгу. Если только не будет запрета со стороны цензуры.

28 апреля. В добрый час, дрожащей рукой подписался под договором с Academia. Теперь буду сидеть и ждать, что скажет Главлит.

29 мая. Надежда на одобрение цензуры слабая.

19 июня. Книга запрещена цензурой (Петроградской). Буду бороться. Может быть удастся провести в Москве.

14 июня. Написал нечто вроде разъяснения для подачи Главлиту.

25 августа. Был с работой в Главлите и передал ее в ГУС (Гос. Ученый Совет).

24 июня 1924 г. Ответ из ГУСа отрицательный. Разрешение не может быть дано.

Окончательный отзыв Карева (30 ноября 1925 г.): «Весьма тщательный, со знанием дела, формально-схоластический анализ методологии рационализма. Хорошая ориентация в терминологии, в литературе, но ни следа марксизма. Могла быть с таким же успехом написана в 1825 г., как в 1925. Формальная логическая конструкция, собственная точка зрения автора блистательно отсутствует . . . Резолюция: отказать, как идейно неприемлемую.

Тридцать лет спустя, в начале 1953 г., в разгар «дела врачей», я, в припадке малодушия, сжег все экземпляры этой работы.

В течение почти двух последующих десятилетий я мыслью не возвращался к работе, но в начале 70-х годов пережил приступ

бесплодных сожалений о безрассудном поступке, о навсегда погибшем Jugendschrift'е. И даже слабым утешением не могло служить сознание того, что те, кто угробили мою работу — Карев, Сережников, кончили так же, как она, и гораздо хуже, чем ославленный ими автор. Увы, вопреки Булгакову, рукописи горят, хотя и мстят за себя.

III

Но понятие бесконечности оказалось для рационализма троянским конем. Оружие, с помощью которого рационализм пытался овладеть реальной действительностью, оказалось обоюдоострым. Это стало мне ясным уже тогда, когда я заканчивал свою работу. В случайно сохранившейся одной из последних страниц работы я писал: «Хотя рационализму и нетрудно проглотить понятие бесконечного, но переварить его нелегко. Здесь отправной пункт для дальнейшего философствования».

Это «дальнейшее философствование» стимулировалось канторовской теорией множеств (с которой я ознакомился в 1922 г.), а затем в особенности логико-математическими парадоксами (в 1924 г. и позже). Бесконечность поставила ряд новых проблем, которые не вмещались в систему рационализма.

Выход из противоречий я увидел в точном разграничении сфер идеального и реального бытия. Тут во многом помогли Гуссерль и Шпет. Однако мое понимание идеального не вполне совпадало со шпетовским. Для Шпета идеальное — это возможное, мыслимое. Для меня — это необходимое и мыслимое как необходимое. Такое понимание идеального у меня сохранилось навсегда, как напутствие рационализма (и платонизма). И мне странно и грустно видеть ту слепоту к логически необходимому, которой страдают люди, считающие себя философами (логические позитивисты, конвенционалисты и т. д.), — математикам это простительно.

Для Шестова признание необходимых истин разума равносильно невыносимому рабству. Не есть ли это как раз «апофеоз беспочвенности»? Необходимые истины так же нужны разуму, как человеку почва под ногами. Но одно дело обладать почвой, другое — быть прикрепленным к почве. Одно не должно переходить в другое. Платонизм и рационализм дали разуму эту почву, обладание ею. Но почва хороша, если на ней можно двигаться, если можно, на время, и покидать ее. В этом и заключается для меня «дальнейшее философствование», нашедшее свое отражение в докладе «Знание и действительность» (1923).

Прежде всего остается в силе отождествление знания и рационального знания в том смысле, что знание всегда направлено на идеальное. Идеальное тут скорее понимается в гуссерлевско-шпетовском смысле, т. е. как общее, или универсалии. Это значит, что знание всегда направлено на общее в вещах. Даже всестороннее познание отдельного предмета есть познание свойств и отношений, т. е. направлено на общие моменты и не может идти дальше или

глубже. Итак, *всякое* познание есть познание *общего*, в аспекте общего и через общее. В то время я не проводил различия между идеальным и quasi-идеальным предметом, к которому пришел гораздо позднее. Познание разлагает реальные вещи на отдельные свойства и отношения. Бергсоновская интуиция конкретного и единичного отвергается.

Однако имеется и другое, помимо познавательного, отношение человека к действительности, и это отношение я назвал *переживанием* реальности, т. е. отношение непосредственной совместной *жизни* с вещами и с другими людьми в единой реальности. Это непосредственное переживание есть часть человеческого сознания реальности, но оно не имеет ничего общего с ее *познанием*, хотя и может стать предметом познания или же служить основой познавательного отношения. Думаю, что, выдвинув эти понятия, я был до некоторой степени экзистенциалистом до экзистенциализма.

Если выражением познания являются наука и философия, то выражением переживания является искусство, и прежде всего в своем методе. Этим обусловлено отличие *приемов* искусства от средств и методов научного и всякого другого познания. Конечно, произведения искусства могут иметь и познавательное значение и — в отдельных случаях — познавательную цель, но используемые ими приемы (например, метафоры, остранение и т. п.) сообразуются с задачей сделать данный предмет предметом непосредственного переживания. Познание здесь достигается опосредствованием через осознанное переживание или через средства выражения переживания.

Думаю, что такое понимание искусства было навеяно прежде всего восприятием постимпрессионизма (особенно Ван Гога) и экспрессионизма, а также попыткой философского осмысления русского формализма. В разработках, относящихся к гораздо более позднему периоду, формула искусства расширена и включает новые моменты, однако остается тезис о коренной непознавательной направленности искусства. Из «Кафе» Ван-Гога я, быть может, и узнаю, как выглядит ночью опустевшее кафе, но назначение и смысл картины не в том, чтобы сообщить мне эту не столь уж существенную информацию.

Если этот шаг от тотального рационализма относился к сфере эстетики, то следующий относился в такой же мере к сфере этики. За утверждением автономии искусства последовало утверждение автономии жизни (доклад в 1925 г.). Это утверждение я противопоставил как отрицанию жизни буддизмом и аскетическим христианством, так и освящению жизни иудаизмом. Под последним я понимал пронизывание религиозно-нравственным элементом всех жизненных отправлений и функций (кажется об этом позже писал Мартин Бубер). В противовес этому я утверждал, что жизнь во всех ее планах имеет *свою* иерархию ценностей, которая не может быть ни включена, ни подчинена какой-либо философской или религиозной иерархии ценностей, и что такие попытки являются либо иллюзорными, либо обедняющими жизнь, делающими ее ущербной.

Односложное словечко или даже междометие, произнесенное другим существом, может оказаться «томов премногих тяжелей», может заставить забыть всю усвоенную философию и в то же время ощутить то, что «и не снилось философии». «Мимолетное виденье» может все перевернуть, а философски-фундированная реальность может рассеяться перед лицом питаемой жизнью иллюзии.

Нельзя, однако, понимать это односторонне. По существу это был протест *против двух* тенденций, которые я наблюдал тогда в жизни и культуре окружавшей меня философской среды, но которые давали себя знать в России и в более широком историко-культурном плане. Одна, более слабая и зачастую скорее словесная, чем действительная, — это подчинение жизни философии; другая, гораздо более сильная и действенная, это подчинение философии — жизни, ее задачам и потребностям так, как их понимали, с одной стороны спиритуалисты, а с другой — материалисты, в частности марксисты. Эти тенденции часто сливались, взаимно проникали друг в друга. Это мешало и полнокровной жизни, и полноценной философии. Таким образом, речь шла о *взаимном* освобождении или расторжении, при сохранении свободы и прав каждой из сторон. Ни одна не исключалась и не отбрасывалась, но признавалась *автономия* каждой, автономия относительная, ибо это не было проповедью ницшеанства или призывом к переоценке этических ценностей. Утверждение жизни не понималось как ее освобождение от требований этики. Ведь «жизнь» охватывает *все* планы, в том числе, и отнюдь не в последнюю очередь, и духовный. Неэтичность и вызываемые ею угрызения совести окажутся ложкой этического дегтя в бочке жизненного меда. Но это, повторяю, было утверждение автономности жизни перед лицом философствования («сера теория . . . » и т. д.) и автономности философствования перед лицом потребностей и требований жизни, при признании того и другого, т. е. их взаимного ограничения. Так же как в жизни требуется свободный от философии residuum, иначе философия пожрет жизнь (ведь и философ не должен думать «в такое время, когда не думает никто»), так и в философии — свободный от жизненного плана. Такая постановка вопроса, по-видимому, обусловливалась событиями как жизненного, так и философского плана, вызвавшими напряженность между ними, между жизнью и философской рефлексией. Мне кажется, что тут имеется известная аналогия с той антиномией жизни и искусства, о которой говорит Манн в «Тонио Крегере».

Просматривая свои дневники за эти годы, я замечаю три тенденции, роднящие мое тогдашнее мышление с позднейшим экзистенциализмом: 1) отмеченная выше концепция «переживания реальности», 2) постоянные поиски собственной аутентичности, неуловимого собственного подлинного «Я» и 3) восприятие конечности как определяющего свойства этой жизни и пределы ее осмысления. Еще 21 марта 1922 г. я записал: « . . . Надо действительно совершить акт» (в смысле Ильина, т. е. непосредственное постижение, предполагающее соответствующую установку созна-

ния, предшествующую рациональному знанию) жизни, понять ее временный характер, понять и почувствовать это и жить этим чувством. Жизнь есть умирание; не умирать — значит не жить. Смысл жизни должен быть смыслом на 70 лет (т. е. смыслом той жизни, которая умирает). Бальмонт пишет: «. . .Мир должен быть оправдан весь, чтобы можно было жить». А я отвечаю: «. . .Мир должен быть оправдан не весь, чтобы можно было умереть». Космодицея должна быть не только био-, но и танатодицеей.

Останавливаюсь в дневнике и над смыслом выражения «живу в мире», так же как над различением бытия и сущего. Однако все эти размышления и мироощущения остались вне философии.

Философия Хайдеггера производит на меня неустранимое впечатление дневниковой философии, предварительных заметок для себя. И как можно не видеть, что за этой изощреннейшей словесной эквилибристикой скрывается довольно-таки незначительное содержание, выявление того, что думает и чувствует каждый или почти каждый на подступах к философской рефлексии. Коротко я бы определил философию Хайдеггера до «поворота» (представляющую наибольший интерес) как «психологию», трактуемую метафизически, а после «поворота» — как поэзию в метафизической прозе, и как неубедительный переход от истории философии к философии истории и бытия вообще.

Следующее десятилетие (1926—1936) прошло под знаком занятия «автономным» философствованием, а именно: занятия проблемами логики. В начале — почти полностью в рамках традиционной логики, а потом и с учетом математической логики и, в частности проблем, возникающих на почве теории множеств. Но логика не была тут самоцелью: руководящим было стремление приспособить логику к требованиям знания в его понимании платонизмом и рационализмом. Отсюда попытки построить теорию понятия (родового и видового), суждения и умозаключения без использования понятия объема, т. е. как чистую логику содержания, как интенсиональную логику, т. е., если угодно, как логику идеи. (Доклад в узком кругу — Фохт, Н. Волков, Б. Айхенвальд и некоторые другие, в 1926 г.) На этом пути были обнаружены два новых силлогизма. Эти мысли удалось опубликовать много позже в суммарном виде. Выявленные на этом пути новые моменты в теории контрадикторных, контрарных, субконтрадикторных и субконтрарных суждений были гораздо позже — но без перевода на язык логики содержания — отмечены в работе французского логика Р. Бланше.

Наибольшую опасность и наибольшее искушение представляли парадоксы теории множеств. Насколько велика эта опасность, засвидетельствовал интуиционизм в его различных формах, приводящий не только к отрицанию закона исключенного третьего (что по существу внутренне противоречиво, ибо этот закон как раз и есть закон отрицания), но и к отказу от доброй части — и, как кажется, наиболее многообещающей части — самой математики. Меня интересовала, впрочем, не судьба математики сама по себе,

а судьба рациональной философии, или, точнее, рационального остатка философии, на который покушались парадоксы. С философской, гносеологической точки зрения, мне казалось, что вся суть парадоксов сводится к тому, что суждение (или высказывание) здесь является частью, и даже важнейшей частью, той самой действительности или обстояния, которое данное суждение должно выразить, констатировать — что явно абсурдно, и все дело сводится к тому, чтобы отказаться от такого рода недопустимых высказываний.

Последующее двадцатилетие — предвоенное, военное и послевоенное время — было почти бесплодным. Дело не только во внешних обстоятельствах, но и в возросшей — отчасти в связи с теми же обстоятельствами — ролью четвертого плана, поглотившего много времени и энергии. Наряду с этим, а отчасти и в связи с этим расширился круг интересов (Восток, право и др.). Интересы все более «разбрасывались». Много думал на историко-культурные и политические темы.

Прорыв в метафизику (1955 г.) произошел как-то неожиданно, хотя он, конечно, исподволь подготовлялся. Может быть сыграло роль ознакомление в послевоенные годы с экзистенциализмом (Сартр, Ясперс) и логическим позитивизмом — но скорее в порядке отталкивания, чем притяжения. Философия не нужна, если она углубляется в частности, как бы она при этом ни изощрялась, и оставляет в стороне важнейшее, самое существенное, что можно было бы сформулировать запросто: а что все это значит, черт побери? Экзистенциализм, позитивизм, аналитическая философия пытаются отвлечь от поисков ответа на этот вопрос, либо прямо налагают на него запрет.

Человечество хотят отучить от этих праздных вопросов. К этому призывали многие — от Иисуса сына Сирахова до современных аналитиков — но эти призывы лишь «раззадоривали» умы, заставляли искать взамен «запретных» новых путей к запредельному. На почве кантовской критики пышным цветком расцвело шеллингианство, гегельянство, философия Шопенгауэра — все потянулись к этой загадочной «вещи в себе», ибо выяснилось, что сам критицизм опирается на метафизические предпосылки, и не логическим позитивистам или аналитической философии или диамату погасить это извечное стремление ума. Недаром сам Поппер заговорил о «третьем мире».

Против метафизики ополчаются не только позитивисты и агностики, но и многие верующие (например, Шестов — но не Соловьев или неотомисты). Они забывают, что для человеческого ума недостаточно ссылки на откровение. «Эллины требуют мудрости». Сознавая ограниченность спекулятивного разума, мы вместе с тем сознаем, что не существует другой альтернативы запретам позитивизма и слепой вере. Если вере сопутствует по пятам сомнение, то метафизике — критическая проверка. Ибо никакие запреты не могут убить в человеке этих двух первичных свойств его ума: метафизический порыв и трезвый критицизм, стремление все

познать и все проверить даже в таких областях, где абсолютно достоверное знание заведомо невозможно. А это относится не к одной лишь метафизике. Разве когда-нибудь дадут бесспорное знание космологические теории о первоначальном состоянии вселенной и даже о происхождении солнечной системы, о доисторическом человеке, о глубинах человеческой психики? Современная физика — теория относительности, квантовая механика с ее принципом неопределенности, космологические теории сингулярности прямо толкают или подводят к метафизике, как никогда раньше. Сейчас никто не может уже повторить гордое ньютоновское hypothesis non fingo (которое, впрочем, не уберегло самого Ньютона от апокалиптических упражнений). Физика стала добавочным стимулом метафизики.

Я попытался совместить обе тенденции, и это, пожалуй, было предопределено всей предыдущей интеллектуальной биографией. Я попытался построить метафизику, исходя из некоторых, как мне кажется, элементарных очевидных положений, по возможности держась ближе к этим положениям, чтобы не потеряться в дебрях произвольных допущений, и придавая решениям характер символов, не столько показывающих, сколько указывающих, намечающих, подводящих (но они же смогут «подвести», если их понимать буквально). Насколько все это удалось, судить, конечно, не мне.

Но когда мой старый друг Ольдекоп, с которым удалось восстановить контакты после сорокалетнего перерыва (и которого очень скоро потерял), охарактеризовал эту метафизику как «апофатическую» по аналогии с апофатическим богословием, он сказал как раз то, что и мне неоднократно приходило в голову, но что я рассматривал как достоинство, а не как недостаток.

Для того чтобы не прибегать к иносказанию, я бы определил эту метафизику как критическую метафизику или как некий «метафизический минимум». Мне кажется, что такая критическая метафизика — это как раз то, что сейчас нужнее всего тому, кто философски мыслит, и что должно стать эзотерической частью культуры в целом.

Я думаю, что первейшей предпосылкой метафизического мышления является отказ от всякого рода редукционизма (в переводе на русский язык — сводительство). Нельзя свести порядок к беспорядку, целесообразность к случайному, духовное к материальному, личное к безличному. Бессмысленность таких попыток представляется мне самоочевидной, и это именно заставляет искать гипотетических решений в сфере метафизики.

* * *

Вслед за метафизикой сдвинулось кое-что и в области философии искусства. Стало ясно, что художественное не сводится к одному выражению переживания реальности, т. е. лишь к выразительности. Второй его источник — стремление к прекрасному. Приемы искусства, например, поэтическая метафора, могут быть либо

идеализирующими, либо реализующими (ср. метафоры Пушкина и метафоры Пастернака). Общей базой для всех них является художественность, заключающаяся в том, что сквозь любой прием и любое произведение проглядывает творческий дух и его замысел.

Вопросы этики долгое время как-то оставались вне сферы внимания. Как уже упоминалось, была сделана попытка создания рационалистической этики, основанной на законе этического противоречия, аналогичного логическому противоречию. Этически противоречивым будет утверждение, что то, что я вправе сделать другому, другой не вправе сделать мне, т. е. так называемая готтентотская мораль. Это была бы этика чистой справедливости. Однако в конце концов мысль приняла другой, и пожалуй, прямо противоположный, оборот.

Прежде всего стало ясно, что в этике идет речь о непереместимости «меня» и «тебя». У меня — обязанности, у другого — права. Обязанность другого уважать мои права, хотя и бесспорна, но к этике никакого отношения не имеет. Другое дело — обязанность другого в отношении третьего или, точнее, опять-таки моя обязанность защищать права этого третьего от посягательств со стороны другого. То поведение другого, которое я допускаю в отношении себя, я отнюдь не вправе переносить на мое отношение к другому или другого к третьему. Таким образом, в основу этики кладется не абстрактная справедливость, а конкретные отношения к себе и к другому.

Эти отношения я определил как жалость к другому. Выбрав этот термин, я сознательно отмежевался от холодного, пассивного и безличностного шопенгауэровского «сострадания» (Mitleid), но не знал, что использую термин и понятие, которое было уже положено Вл. Соловьевым (в «Оправдании Добра») в основу этики. Правда, у Соловьева жалость лишь одна из трех основ этики (наряду с благочестием и стыдом), в то время как я пытался на ней построить всю этику (быть может при этом невольно сузив понятие последней).

Толчком к этой этике было несомненное банкротство этики долга, как в ее формалистическом (Кант), так и в ее материально-ценностном (Шелер, Гартман) вариантах. Кто нам скажет, в чем действительно заключается долг? Ведь и гитлеровцы выполняли свой Pflicht. Наш жестокий век страдает не слабостью или недостатком чувства долга, а недостатком жалости. Аккуратная раскладка этических ценностей по полочкам, несмотря на положенную в ее основу претензию на объективность, остается все же делом весьма субъективным. Нельзя не учесть также условности этой иерархии ценностей, ее изменчивости во времени и пространстве при отсутствии безусловных критериев оценки.

Мне показалось интуитивно самоочевидным, что в основе этики может лежать только жалость. Жалость — необходимое и достаточное условие этики. Этика без жалости — медь звенящая и кимвал бряцающий. Да, это элементарное требование, но кто не грешил против него? Жалость — самая первичная, непосредственная элементарная реакция на страдания и нужды другого.

Но тут возникает труднейшая коллизия, с которой я всячески борюсь, но которая все же не оставляет меня в покое, даже когда мне кажется, что я с ней справился. Жалость это факт, а из факта, как это ясно и без Юма, никакая норма, никакое долженствование не может быть выведено. А между тем ясно, что надо жалеть, что жалеть «хорошо», и не потому что кто-то велел, а в пределах чисто автономного сознания. В жалости автономность этики выявляется сама собой, ибо ведь бессмысленно приказывать жалеть и невозможно жалеть по приказу или заставить самого себя жалеть, но вместе с гетерономностью не отпадает ли вообще всякая нормативность, всякое долженствование?

В качестве временного решения можно установить следующее:

1. Наличие самого долженствования есть факт, факт не выводимый из других фактов, но все же факт среди фактов.

2. Наличие чувства жалости есть факт — непреложный и неоспоримый и сопровождаемый сознанием его ценности. Таким образом, в данном случае можно говорить о единстве долженствования и действительности. Самому «сильному» долженствованию соответствует и самый «сильный» этический факт или мотив.

В сфере общества, истории, культуры основной категорией является *личность* как единственная форма существования и воплощения духа. Противопоставление личности и коллектива так же нелепо, как забвение того, что «я» и «мы» или «они» это «переносные» понятия, ибо каждое «я» может входить в состав «мы» или «они», а «мы» или «они» состоят только из «я». (Аналогичны понятия «Я» и «прохожие».) «Сегодня ты, а завтра я». «Воля коллектива» это либо воля каждого, либо воля большинства, либо воля немногих, присвоивших себе право выступать от имени всех других.

Поэтому все социальные закономерности, поскольку о таковых может идти речь, являются статистическими закономерностями, основанными на том, что люди «в общем» устроены более или менее одинаково и действуют при одинаковых обстоятельствах более или менее одинаково. Более значительные отклонения у отдельных личностей не имеют значения, если они не влияют на общий результат. Дело меняется, когда данная личность или группа лиц в силу тех или иных обстоятельств (огромный интеллект, огромная сила воли, умение уловить и использовать умонастроение многих других, политическая или военная власть) в состоянии нарушить статистические закономерности, направить все общественное, историческое и культурное развитие по новому пути. Таким образом, наряду со статистическими закономерностями действуют и внестатистические факторы, появление и воздействие которых не может быть заранее предусмотрено или рассчитано.

Значение творческих личностей в создании национальной культуры никогда никем не оспаривалось. Но то же самое относится и к так называемой народной культуре. Ее анонимные создатели не заслужили такого пренебрежения. То же относится и к литературным и к народным языкам. История некоторых религий — этого

самого что ни на есть массового элемента культуры — хорошо известна. И мы знаем, как создается в наше время так называемая массовая культура.

Культура — совокупный продукт духовной деятельности человечества. Творчество — основное свойство духа и поэтому невозможно представить себе человека без хотя бы крупицы творческого начала. Даже у Эллочки-людоедки есть что-то свое и неповторимое в манере говорить. Однако культура может возникнуть лишь в результате сочетания в духе активного и пассивного творчества, «продукции» и «репродукции», т. е. не только способности созидания, но и способности восприятия созданного другим, делающей возможными духовное взаимодействие и коммуникацию.

Но что такое культура в своей сути? Семиотика, определяющая культуру как вторичную знаковую систему, характеризует ее с точки зрения ее средств, но не цели, назначения, существа, смысла. Определение ее как надстройки, «закрепляющей» базис, уже исходит из того, что культура удовлетворяет определенные духовные потребности, ибо иначе она не была бы в состоянии что-либо «закреплять». Культура — это продукт самой разнообразной духовной деятельности, продукт духа познающего, творящего прекрасное, выражающего свои переживания, благоговеющего перед высшей силой, творящего добро, — но что объединяет все эти различные сферы деятельности?

Совершенно ясно, что в культуре проявляется некое изначальное устремление духа к какой-то цели. Не может существовать дух без культуры или культура, в которой не живет, не существует дух. Но в таком случае культуру можно и должно понимать онтологически и наряду с такими категориями Сущего, как Порядок, Целесообразность, поставить и Культуру — как венец и завершение. Философия культуры переходит в метафизику культуры. На этом пока можно поставить точку.

IV

Стоя на краю жизни, я хотел бы отдать самому себе отчет в том, какую роль играл в ней «шестой план».

Но прежде всего надо уточнить этот план. Это по-преимуществу план философский. К философии вели два основных свойства мышления: устремление к *существенному* и «удивление» (το θαυμαζειν). Интересы в области математики, физики, биологии, социологии, психологии, языкознания подчинены почти полностью философским. В меньшей степени это можно отнести к политической истории, в которой отдельные детали выборочно представляют интерес сами по себе, хотя в дальнейшем дают пищу для размышлений и в философском плане, в частности, о роли личностей, их талантов, а в еще большей степени просчетов и ошибок. С этой точки зрения мемуары и биографии представляют гораздо бóльший интерес, чем специальные исторические труды.

Что касается литературы и искусства, то интерес к ним носит вполне самостоятельный характер. Наконец, интерес к искусствоведению и литературоведению подчинен в равной мере как философскому интересу, с одной стороны, так и интересу к литературе и искусству как таковым — с другой.

Я думаю, что имеются два типа мышления — критико-методологическое и онтологическое. Мое мышление целиком относится ко второму типу, с учетом того, что онтологическое мышление в равной мере направлено как на идеальное, так и на реальное; но в любом случае «на самые вещи» (Гуссерль). Поэтому, не довольствуясь общими положениями, я иду от общего к частному, особенному, единичному, в котором это общее воплощается. С этим связано и обратное движение мысли: поиски общего и значительного в том, что на первый взгляд кажется мелочью, это движение от единичного и частного к общему. В этом смысле — замечу мимоходом — действительность стирает грань между жизнью и философией, и поток мышления становится почти непрерывным. Sum ergo cogito. Создается опасность гипертрофии мышления.

К сказанному надо добавить еще интерес (до определенного возраста) к изучению языков как ключа к культуре народов. Такой спектр интересов порождает мысль о дилетантизме. Это будет, пожалуй, не совсем справедливо. Дилетант судит о том, чего не знает в достаточной мере. Философ использует то, что знает из области частных наук, для подкрепления и уточнения своих умозрительных выводов, ничего не предписывая этим наукам. Если же он выходит за эти пределы, то его мысль достаточно дисциплинирована, чтобы сознавать (и подчеркивать) условность и гипотетичность своих мнений, неизбежно фрагментарных и несистематических.

Мысль и мышление являются главным элементом всего моего «шестого плана». Перед произведениями искусства или «божественной природы красотами» мысль молчит, не обнаруживая никакого желания заняться разборкой механизма художественного или прекрасного по частям. Я думаю, что и непосредственность имеет свои права, а мысль в этой области — свои границы.

Хотя «шестой план», и в первую очередь философия, всегда доминировал, но он никогда не поглощал и не подчинял себе жизнь целиком. Он совмещался с некоторой дозой гедонизма, который, пожалуй, в наибольшей мере проявился в зрелые годы, когда уже несколько поостыл первоначальный юношеский пыл к познанию окружающей действительности и поблекли надежды на отыскание абсолютной истины.

Зато имеется какая-то «предустановленная гармония», а скорее какое-то взаимодействие, между философией и темпераментом. И поэтому моей темой будет не «моя жизнь в философии» (хотя жизнь в философии совместима с жизнью вне философии), а философия в моей жизни (вне непосредственной сферы философских занятий).

Если считать флегматичный темперамент наиболее «философским», то я прирожденный философ. Однако приходится сделать существенную оговорку: эта характеристика относится скорее к психике, чем к «физике», которая дерзко демонстрирует свою независимость от первой. Физиология, а именно сосудистая система и, пожалуй, нервная, очень чувствительны и лабильны, реагируют сильно и быстро, не поддаваясь уговорам и увещеваниям разума, уверяющего, что все это трын-трава, не стоит выеденного яйца, не имеет серьезного значения sub specie aeternitatis и т. п. Так было всегда и к старости еще больше усилилось. И я не знаю, в чем адекватнее выражается мое настоящее «Я»: в спокойном и успокаивающем разуме или в стеснении в груди, учащенном сердцебиении, приливах крови к лицу, совершенно непроизвольных. Однако психике удается сдерживать все эти реакции «внутри», не давая им проявиться наружу в виде какой-либо вспышки. Внешняя реакция слабая, медленная, иногда даже запоздалая. Случаи «выхода из себя» за всю свою долгую жизнь я могу пересчитать по пальцам одной руки, и все они были вызваны поводами действительно ничтожными — со всех точек зрения.

Трудно сказать, в какой мере эти свойства психики являются прирожденными и в какой — следствием философской выучки. Скорее всего играет роль и то, и другое. Вспыльчивость я рассматриваю как признак мелкости, неспособности подняться над житейской суетой, непонимания ничтожности всех дел. Это относится и к слишком горячему участию в общественно-политических делах. Но последнее я *могу* понять и осмыслить как необходимое условие всякого исторического делания. Я не считаю себя стоящим на пьедестале, с высоты которого все это кажется мышиной возней, не расхаживаю в котурнах, не считаю себя рожденным для вдохновенья и звуков сладких или для того, чтобы равнодушно внимать добру и злу, но не могу также преодолеть известную aloofness даже в отношении движений и явлений, которым по существу сочувствую; это не то, что Ницше называл «пафосом дистанции», ибо пафоса нет и дистанция не такого уж огромного размера. Это скорее другое: несколько посторониться, чтобы не мешать кому-то лучше делать историю, а самому — лучше видеть и наблюдать, сочувственно или с неодобрением в зависимости от обстоятельств.

Замедленная реакция, доходящая до «тяжелодумия», делает меня, наверное, весьма неинтересным собеседником — к тому же я люблю больше слушать, чем говорить, получать, чем давать. Поэтому меня всегда удивляет, что находятся люди, которые неподдельно рады общению со мной и считают меня неглупым. Даже один официальный рецензент официальной работы отметил, что сразу видно, что автор знает больше, чем сказал. Не мне судить, правы ли они или не приложим ли сюда афоризм из «Притчей Соломона»: «...молчащий глупец может прослыть мудрецом». Впрочем, теперь существует другой, более верный способ прослыть умным: оспаривать и критиковать. Ведь тот, кто критикует

(независимо от степени обоснованности его критики), всегда *покажется* умнеее того, кто восторгается. Однако я никогда не прибегал и к этому способу.

* * *

Я начал свою первую книгу цитатой из записок Шлика о том, что философ не всегда философ, и замечанием, что философ, пожалуй, меньше всего философ, когда занимается философией. Теперь, заканчивая, хочу отнестись к сделанному именно как философ. Главная цель — уяснить себе самому, по мере возможности, «что все это значит» — как будто достигнута. Остальное — публикация, признание — не должно интересовать философа как такового. Но если подойти с таким критерием, то надо признать, что многое еще сыровато, недоработано, лишь бегло намечено и т. п., что слишком явственно проступают условия, в которых все это создавалось. Если исходить из того, что здесь все же имеется нечто, заслуживающее внимания (автору естественно и простительно не думать иначе), то необходимо еще признать наличие дополнительных трудностей, связанных с самим содержанием. Везде требуется не критическое, а благочестивое мышление, хотя это благочестие понимается в разных местах весьма и весьма по-разному. В континентальном климате произрастает хорошая художественная литература, хорошая литературная критика и эссеистика, довольно слабая религиозная публицистика, интересные мемуары, но с трудом пробивается свободная «неангажированная» философская мысль — может быть из-за отсутствия спроса, а может быть из-за отсутствия интереса со стороны тех, кто решает.

1974—1975 гг.

К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ М. К. ПЕТРОВА «РОЛЬ ЯЗЫКА В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ»

В. И. Молчанов

Михаил Константинович Петров (1923—1987) известен сравнительно небольшому кругу специалистов как автор статей по античной философии, науковедению, истории науки и научно-технической революции, но еще не известен ни этому, ни более широкому кругу лиц как крупный мыслитель, имевший свое ви́дение человеческой истории, общества, философии, науки, образования, языка. Это не означает, конечно, что в каждой из этих областей М. К. Петров совершил ряд эпохальных открытий. Дело