



Н. Н. АЛЕКСЕЕВ

Об идее философии и ее общественной миссии

I

Удивительная судьба постигла ту германскую философскую школу, которая была едва ли не самым замечательным философским явлением со времени великих немецких систем классического идеализма, — мы говорим о школе феноменологической. Она начала со смелого провозглашения философии как «строгой науки». Наука эта призвана созерцать и адекватно воспроизводить в человеческом слове не «явления» природного мира, но чистые «сущности», чистые идеи в платоновском смысле этого слова. Родоначальник школы Э. Гуссерль¹ в опыте «видения» таких идей натолкнулся на *идею сознания*. Оказалось, что здесь дело идет уже не о «видении» идеальных предметов, но о самом «видящем». Таким образом, феноменология Гуссерля в последующем своем развитии приобретает характер учения о сознании, что приближает ее к классическому германскому идеализму. Кто следит за развитием философии Гуссерля, тот согласится, что феноменология запуталась в этом учении о сознании. Она впала в невероятные тонкости, растворилась в дистинкциях и породила своеобразную новейшую схоластику. Освобождающую струю внес в феноменологию один из блестящих ее представителей Макс Шелер². В его толковании «узрение» чистых идей и сущностей превратилось в познание метафизического смысла различных явлений объективного мира и нашей души. У Шелера предмет феноменологии чрезвычайно расширился, но зато она потеряла по сравнению с Гуссерлем твердость своих очертаний. Дальнейший шаг в этом направлении был сделан Мартином Гейдегером³, кото-

рый является едва ли не самым популярным из современных германских философов. Гейдегер называет «феноменом» все то, что как-то *проявило* себя, что способно к манифестации, что может «обнаружить себя в самом себе». Предметом феноменологии является, таким образом, всякое проявленное бытие. Философия призвана открыть «смысл» этого выявленного бытия, ее метод есть метод «истолкования» — оттого феноменологию Гейдегер называет «герменевтикой».

Мы видим, что верховным и наиболее общим понятием для Гейдегера становится понятие бытия. В этом смысле философия Гейдегера является некоторым возвращением к аристотелевской традиции, а следовательно, и к традиции схоластической (что можно наблюдать, впрочем, и в других тенденциях феноменологической школы, например в учении об «интенциональности» и т. п.). Но среди предметов, обнимаемых идеей бытия, у Гейдегера особое философское значение приобретает человек, человеческая личность. Он занимает место чистого сознания Гуссерля и превращается в тот медиум, посредством которого и через который происходит процесс философствования. Со свойственной Гейдегеру затейливой, оригинальной и почти непере译имой терминологией «человек» именуется не «субъектом», не носителем сознания, а немецким словом «дазейн» — словом, которое в первоначальном значении своем употреблялось для обозначения «настоящего», «наличного», а впоследствии приобрело смысл всего того, что совпадает с «наличной жизнью», с «наличным существованием», с жизнью вообще. Для Гейдегера «наличная жизнь» (так и будем переводить слово «дазейн») отличается от других родов бытия тем, что она «обращена в своем бытии к себе самой». Эту обращенность жизни к себе самой, как особый ее характер, как ее отличительный признак, Гейдегер называет «существованием» (экзистенц) в том смысле, в каком говорят про человека, что он «влачит свое существование». «Существование» есть бытийственное дело жизни, ее забота, ее призвание.

Поворот, который испытала феноменология, разителен и огромен: на место «сознания» Гуссерля, которое он всегда <был> склонен отождествлять с мышлением (*cogitatio*), поставлен иррациональный феномен жизни. Интуиция логических сущностей заменена «герменевтикой» этой жизни. Однако, несмотря на этот поворот, Гейдегер еще придерживается многих традиций феноменологической школы. Им еще руководит стремление стать «ближе к вещам», раствориться в познаваемом предмете. Он предостерегает философию от всяких произвольных и

непредметных конструкций. Но другие представители феноменологической школы рвут и с этими традициями. Через два года после выхода главного произведения Гейдегера Пауль Гофман⁴ находил, что стремление к предметности в устах Гейдегера непоследовательно*. Он подчеркивал, что раскрываемый через толкование бытия «смысл» есть нечто противоположное вещи и предмету. «Смысл» есть актуальное в своей непосредственности переживание и сопереживание жизни. Постигание смысла не совершается путем предметной интуиции. В «смысле» нужно жить, непосредственно присутствовать, непосредственно его постигать. Оттого Гофман отрицает самое понятие метафизики как науки о бытии и противопоставляет ей особую новую науку, которую он называет «постигающим смысл знанием» (*verstehende Sinnwissenschaft*). Для Гофмана бытие уже не высшее понятие, и он готов порвать с основной тенденцией западной философии, которая приписывала бытию этот высший смысл.

В этом же направлении двигается мысль и тугого новейшего представителя феноменологической школы Ясперса⁵, который в некоторых отношениях не идет так далеко, как Гофман, в других же его опережает**. Ясперс, пожалуй, наиболее универсальный и систематический из новейших немецких философов, отнюдь не стремится совершенно отвергнуть философское знание, направленное на познание объекта: он старается совместить знание объективное со знанием без объекта, слить их в некоторый высший синтез. Понятие бытия является для него, так же как и для Гейдегера, вымершей категорией, и его философия имеет явно онтологический смысл. Однако она в значительной степени отказывается от того, чтобы быть объективным знанием и родом науки. «Философия, — говорит он, — как дерзновенное проникновение в недоступную основу всякой достоверности, необходимо должна сбиться с правильного пути, если она стремится вылиться в форму учения о некоторой всем очевидной истине». Философия приобретает, таким образом, субъективистический оттенок. Только в идее своей философия

* Ср.: *Hofmann P. Methaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft. 1929.* — Также др. работы того же автора: *Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit. Berlin: Pom Verlag, 1929.* Другое истолкование идей Гейдегера в социологическом и даже немного марксистском духе: *Heinemann Fr. Neue Wege der Philosophie. Leipzig, 1929.*

** *Jaspers K. Philosophie. Bd III.*

является «вневременной кристаллизацией вневременного». В действительности она есть реакция исторического человека на окружающее его бытие. Влача свое существование, человек обращается в своем бытии к самому себе, старается осветить это событие и может это сделать только с той условной и относительной точки зрения, которая определяется его положением как субъекта. Мы видим, что *феноменологическая школа действительно приходит к точкам зрения, совершенно противоположным тем, с которых она начала философствовать. Вначале философия была «строгой наукой», теперь она является не чем иным, как некоторым чисто личным делом — личным размышлением над смыслом личного существования.*

II

Немало русских философов находилось под влиянием феноменологической школы⁶. Можно даже сказать, что большинство из ныне живущих и не примыкающих к марксизму усвоили в той или иной степени отдельные учения феноменологов. Но всего более далек был от такого влияния Н. А. Бердяев. Его не привлекали ни платонизм Гуссерля, ни интенсивное тяготение к предметности, ни феноменологические анализы различных душевных и духовных содержаний, ни теория непосредственного видения, или интуиции, ни неожиданно обнаружившиеся у феноменологов схоластические атавизмы. Но вот в последней своей книге Н. А. Бердяев обнаруживает вдруг неожиданное тяготение к последним поворотам феноменологической школы — тяготение столь сильное, что оригинально выработанная философия Н. А. Бердяева была им самим отождествлена с «экзистенциализмом» Гейдегера и Ясперса и даже выражена в терминологии этих последних*. Н. А. Бердяев подходит к феноменологии путем прямо обратным тому, как она сама развивалась. Он подходит к ней не органически, не проделав всю сложную эволюцию от Гуссерля к Ясперсу. Он берет только ее последний этап — если только его действительно можно считать последним — и берет именно потому, что в этом этапе он увидел нечто, что сам много раз выражал, к чему сам приближался. Оказалось, что у оригинального русского философа, который, в строгом смысле, никогда не принадлежал ни к какой

* Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения <Paris:> YMCA-Press, <1934>.

школе, имеются заветные мысли, совпадающие с воззрениями столь чуждой ему германской школьной философии. Пример того, что можно назвать параллельным зарождением отдельных философских идей.

В этой статье я хотел бы выразить свое отношение к этим «носящимся в воздухе» идеям. В названных идеях проглядывает только один лик нашей эпохи, наряду с которым имеется другое лицо, не менее характерное и во многом противоположное. И я менее всего намерен полемизировать с Н. А. Бердяевым и с родственными ему немецкими философскими течениями. Я хотел бы поставить только некоторые вопросы для философской дискуссии. Вполне понимаю, что дискуссия эта не может быть популярной в широких эмигрантских кругах. В философском и духовном отношении, к сожалению, эмиграция сильно одичала: ей не до философии — и по трудности жизни, и по преобладающим душевным настроениям, которые в общем сводятся к известной формуле «пофилософствуй — ум вскружится». Но, может быть, философский спор будет кем-нибудь и услышан — если не теперь, то в будущей, если не здесь, в Западной Европе, то на другой какой-либо почве. Я выделяю и ставлю три основные проблемы: проблему субъекта и объекта, проблему предмета философского знания и вопрос об общественной миссии философии.

III

«Объективное познание, — говорит Н. А. Бердяев, — само по себе дефектно и греховно и является источником падшести мира». «Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в безбожную и бесчеловечную вещь». Объективированное познание есть низшее, которое познает только общее и не дает познания «бытия в себе». Существует другое, необъективированное познание — непосредственное познание человеческим лицом своей сущности, своей первоначальной, добытийственной свободы. Такое познание есть чистая свобода, есть активное осмысление, прорыв смысла во тьме, творческая реакция просветленной свободы на бытие, изменение бытия.

Это учение о «безобъективном» знании, которого придерживается Н. А. Бердяев вслед за Ясперсом, не есть, по правде говоря, большая новость в философии⁷. Его следы находятся уже в веданте. Аристотелевское и схоластическое учение о Боге как

чистом акте, без сомнения, является его религиозным и метафизическим предвосхищением. В новейшей философии его можно найти у Фихте. Оно положено в основу определения предмета психологии как науки у новокантианцев Марбургской школы (П. Наторп). Наконец, Джентиле с большим талантом изложил его в своей книге об интеллигенции как «чистом акте» *. То новое, что вносит в его учение Н. А. Бердяев, — это полный отрыв от идеи объекта, полное уничтожение, я бы сказал, истребление этой последней. Не могу не отметить, что Ясперс, с которым Н. А. Бердяев подчеркивает свой родство, отнюдь не идет так далеко в указанном направлении. Для Ясперса существует необходимая коррелятивность между точкой зрения на бытие как на объект и точкой зрения на него как на свободу, свободное решение и свободную активность. Ясперс даже говорит о двух возможных «предательствах», в которые может впасть философия: она может предать субъект во имя объекта и объект во имя субъекта. Я боюсь, что, с точки зрения Ясперса, Н. А. Бердяев как раз и совершает этот последний род «предательства». Но, в сущности говоря, это не так уж важно. Гораздо важнее следующий вопрос, который я и хотел бы прежде всего подчеркнуть. Мне кажется, что всей этой философии чистого субъективизма и актуализма можно было бы поставить в упрек следующее существенное философское смешение понятий: именно смешение того, что я называю «объектностью», т. е. формы знания, выраженной в категории объекта, с «объективностью», или «истинностью», правильной «выраженностью» познаваемого. Познание может быть «правильно выраженным», а потому «истинным» и, следовательно, объективным, однако же не выливаясь в форму объекта. И, наоборот, познание может быть «объективным», но неправильно выраженным и неистинным. Это — существенное различие, которое, по моему мнению, упускает из виду и Н. А. Бердяев и все родственные ему философские течения.

Когда Н. А. Бердяев учит о «существовании» как непосредственном выражении первоначальной свободы, то нужно надеяться, что он вполне убежден, что эта свобода в его философских утверждениях вполне адекватно выражена и в этом смысле «объективна». В учении о свободе «существования» содержится некая «таковость», некая «объективная истинность» — иначе об этой свободе не стоило бы и говорить. Что Н. А. Бердяев в

* Замечательный анализ идеи «непредметного знания» находим в трудах русского философа В. Э. Сеземана.

этой истинности убежден—это можно было бы обнаружить тотчас, как только мы поставим его лицом к лицу с каким-нибудь злостным детерминистом, который будет утверждать, что непосредственное сознание свободы есть обман или недостаточное знание причин, что все предопределено и т. п. Н. А. Бердяев скажет — и совершенно справедливо — что подобный детерминист затемняет при помощи надуманной философской гипотезы одну из тех наиболее непререкаемых данностей, которые нам открываются. С величайшей убежденностью он будет утверждать, что манифестация свободы в нашем сознании истинна, т. е. объективна, что в ней и через нее говорит подлинное бытие. Да и, в сущности говоря, Н. А. Бердяев утверждает эту объективность с той внутренней энергией и убежденностью, которая не позволяет сомневаться, что у него дело идет об *объективной истине*, а не о чем-либо ином.

Но я согласен, что выявление свободы не происходит в объектной форме, т. е. в форме чего-то подлежащего мне извне, что я извне наблюдаю и о чем заново свои впечатления на память. Познанию свободы не только несвойственна та грубая форма объектности, которую мы наблюдаем, встречаясь с предметами материальной природы, изучая минералы, растения, материю, энергию и т. п.; ей несвойственна даже объектность математических предметов и логических содержаний, которые мы также наблюдаем как некоторые предстоящие нам идеальные данности. Чтобы наблюдать объективный факт свободы, нужно просто жить и совершать решения, не прибегая к объективации. *И вот эта необъектность может быть все же объектной* — вот что самое существенное и главное. И если бы она не была таковой, то о ней бы и не стоило говорить в философии.

Я думаю, что это стремление к объективному знанию, достигаемому хотя бы и не путем объектности, есть свойство всех конечных существ. Один только Бог преодолевает объективность. Для других возможных субъектов, которые не абсолютны, но живут в абсолютном и через абсолютное — хотя бы даже и не оторванно от него (скажем, как ангелы), — для них всегда неизбежна некоторая непосредственная «темнота» бытия. В тот момент, когда она совершенно уничтожается, познающий субъект превращается в абсолютное существо. Поэтому я и думаю, что учение о нашей внутренней жизни как о необъективном *actus purus* есть один из видов обожения человека, одна из теорий человекобожества.

Объективность и даже объектность отнюдь не означают никакого «падения», грехопадения и тому подобного, как это ду-

мает Н. А. Бердяев. С объектами имеют дело не только существа падшие, но и существа совершенные, поскольку они не оторваны от Бога. Скорее отрицание объективности есть показатель некоторой оторванности, трагической в себе замкнутости некоторых сфер бытия. Это глубоко неверно, что Бог исчезает, когда мы его считаем объектом. Н. А. Бердяев думает, что в таком случае Бог перестает быть «Ты» и пропадает таким образом встреча с лицом. Но в «Ты» объект вовсе не умирает. В «Ты» мы возвышаемся над объектом, преодолеваем, его сохраняя: «Ты» есть «более чем объект», а не просто «не-объект». Объект в «Ты» поднимается на высшую ступень, а не подвергается изгнанию — таково истинно диалектическое решение этого вопроса*. «Ты» как «не-объект» просто превращается в «Я» — и тем самым утрачивается ценность другого человека и исчезает истинная субстанциальность Бога.

IV

Второй вопрос, которого я хотел бы коснуться, это вопрос о предмете философии. Он всецело связан с предшествующим. Само собой понятно, что философия, которая изгнала объект и объективность, не может не превратиться в чистый субъективизм. Такова философия в понимании новой книги Н. А. Бердяева. В центре ее становится человек, и антропологизм объявляется ее последним словом. «Борьба с антропологизмом есть упразднение философии», — говорит Н. А. Бердяев. «Субъективистическое присутствие человека впервые делает философию возможной». «Необходимо начать с решительного разрыва между истиной и объективностью», — говорит Н. А. Бердяев. «Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной». «Философия может быть лишь моей». «Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть не та, которая исследует объекты, а та, которая мучается смыслом жизни и личной судьбы».

В утверждениях этих Н. А. Бердяев, без сомнения, идет дальше всех представителей феноменологической школы, из которых он все же ближе всего к Гофману, чем к Ясперсу. Мы уже говорили, что основная философская истина этой школы

* Очевиднейшим доказательством этого является, что в любой момент с «Ты» мы можем поступать как с простым «объектом», не считая его «более чем объектом».

«Zu den Sachen selbst» * никогда не вдохновляла Н. А. Бердяева, как она вдохновляла Шелера, вдохновляет Гейдегера и Ясперса⁸. Этим я отнюдь не хочу сказать, что философия Н. А. Бердяева является беспредметной. Напротив, ему более, чем многим другим из современных философов, доступна подлинная интуиция истины как истины объективной. Но по духу своему все-таки Н. А. Бердяев всегда любил философствовать своим именем и не любил говорить от лица чего-то, что через него говорило. Отсюда и его философский субъективизм, разрушительный, сказал бы я, для философии. Не могу не заметить, что в этом новейшем утверждении субъективизма философия Н. А. Бердяева также пришла к точкам зрения, абсолютно противоположным тем, с которых наш философ начал свое философское развитие. Ведь первая его книга была посвящена проблеме «объективизма и субъективизма» в философии, и там он решительно боролся с субъективизмом в пользу объективизма, как теперь борется против объективизма за субъективизм.

Я вовсе не хочу сказать, что философия должна быть «строгой наукой» вроде математики, как об этом мечтал в первый период своего развития Гуссерль. Но в то же время она не может отождествляться с личным делом философа. Философ в отличие от других людей должен быть одарен способностью чувствовать и своеобразно видеть ту объективную и внутреннюю связь явлений с их абсолютным первоисточником, которую другие не видят не только в силу своей близорукости, но и вследствие того состояния отпадения, в котором живет все нас окружающее и мы сами. И отпадение это происходит не от того, что мы все видим в формах объекта, но вследствие нашей пространственной разобщенности друг с другом и с миром нашей чуждости друг другу, нашей заключенности в условия места и времени, нашего чисто внешнего видения всего окружающего. Философу более, чем другим людям, доступно зрение того состояния, которое было до отпадения и до падения. Перед его умственным взором мерцает та изначальная связь всего во всем, которая совершенно утеряна человеком в его современном повседневном существовании. Н. А. Бердяев прав, что по объекту своему философия очень близка религии, так как интуиция этой связи всего во всем составляет одну из существенных особенностей и религиозного озарения. В философское плавание, которое трудно и судить малыми земными блага-

* «Обращение к самим вещам», «обращение к предметам» (нем.). — А. Е.

ми, пускается только тот, кто в глубине души, хотя и неосознанно, считает, что в мире есть какая-то объективная истина и что, если он ее найдет, то просветится и в каком-то особом смысле приблизится к истинной жизни. Философ только идет по пути этих исканий при помощи гнозиса. Религиозный же человек — другими путями (молитвой, подвигами, аскезой). Тот и другой путь, конечно, не исключают друг друга, и, может быть, их мудрое сочетание является для человека некоторым высшим идеалом. Тот, кто не видит — или хотя бы одно мгновение не увидел — в мире тайны, которая требует постижения и разрешение которой есть знаменательное событие для человеческой души, — тот будет считать философию самым пустым занятием, а философов самыми пустячными и ненужными людьми. Никогда он и сам не вступит на путь философии. Предчувствие этой объективной истины и стремление слиться с нею объясняет стремление философов к согласованию их субъективных представлений с «объектами» и даже к слиянию с этими последними. Истина является не просто предметом, но и совокупностью ценностей — добром, красотой, совершенством, и согласование субъекта с истиной дает не только теоретическое знание, но и высшую норму практического поведения. Оттого философское знание, приобщая нас к объективной истине, возвышает нас и очищает. Философия, которая не ставила бы этой цели познания объективной истины, упиралась бы в пустоту, была бы бессмысленной и бесплодной.

Путь разыскания истины предполагает, что философ считает истину еще не найденной, т. е. он еще в каком-то смысле не знает ее и сомневается в ней. Это начало сомнения составляет необходимый элемент всякого истинно философского знания — и там, где его нет в скрытом или открытом виде, там нет и философии. Здесь именно лежит водораздел между философией и религией. Религия может допускать момент сомнения только как некоторое психологическое состояние, которое истинная религиозность должна считать принципиально преодоленной («верую, Господи, помоги моему неверию»). Философия, напротив того, включает в себя этот момент сомнения как свой внутренний логический момент, как органический член своей диалектической сущности, как законную антитезу, которая должна быть поставлена и диалектически преодолена. Религия не может опыт неверия возвести в хотя бы относительную норму, философия может сознательно поставить этот опыт, с тем чтобы разрешить его опять-таки путем опыта. Религия начинается с истины и кончается истиной. Философия только кончает ис-

тиной. Прекрасно об этом говорит Плотин⁹ в одной из своих Эннеад (1, 3, 1): «Есть два пути для тех, которые хотят восходить и возвышаться. Первый из них отправляется снизу; второй есть путь тех, которые уже достигли интеллигибельного мира и в каком-то смысле утвердились в нем». Второй есть путь религиозного озарения, первый же — путь философии. Этот первый путь неотделим от предположения, что познающий находится в некотором состоянии отпадения и что он хочет и может подняться до высшего, пользуясь гнозисом — известными методами познания. Философский метод с глубокой древности, с самых первых истоков философии, назывался диалектическим. Диалектика по общим идеям своим есть способ поднятия до высот истины, способ постепенного перехода от низших ступеней к высшим. Существование низших ступеней предполагает, что мы нечто знаем, но знаем несовершенно. Если бы мы ничего не знали, если бы не обладали даже самым малым предчувствием истины, не существовало бы и низших ступеней, и для философии не было бы точек отправления.

Таким образом, философия начинает с относительной точки зрения и через нее ищет дальнейшее отношение к следующей точке зрения, которая тоже должна быть относительной и должна показывать дальнейшее отношение к высшей точке зрения — так вплоть до точек зрения последних и завершенных. Философия прежде всего имеет дело с отношениями, причем отношения эти она вовсе не хочет придумывать; она стремится открыть естественную связь отношений. Она хочет вскрыть процесс, через который относительное, обнаруживая ряд отношений и восходя к высшим ступеням, может достичь абсолютного*. Внутренняя логика, обнаруживаемая этим процессом восхождения, свидетельствует, что в нем выражено некоторое объективное отношение, которое философ повторяет, — но не пассивно, а активно. Другими словами, этот процесс происходит через философа и вместе с ним; через него поднимается не только сам философ, но и часть олицетворяемого им мира. Этот мироподъем и является оправданием философии, выражением ее ценностного смысла.

Философия должна глубочайшим образом проникнуться мыслью, что в ней и через нее выступил как-то мир как целое, что она есть «глас мира» — конечно, не единственный, но все же глас, через который мир говорит с самим собою и самому

* Развитию этой точки зрения посвящена моя подготовленная к печати книга «О последних вещах»¹⁰.

себе. Философ должен понять, что он своим философским делом не выражает какую-то субъективную прихоть человека, какое-то его личное маленькое дело, — его, как оторванного от мира, самодовлеющего существа, — философ должен понять, что через него мир зафилософствовал. Признание это не есть выражение некоторого самодовольства, но глубокое, для философа совершенно необходимое чувство связи с истоками Всего. Абсолютное, может быть, и нуждается в том, чтобы кто-то зафилософствовал, а тот, кто философствует, олицетворяет собою стремление оторванного возвести себя к целостности и снова обрести слияние с ней. В таком случае мир стал философствовать именно потому, что он несовершенен, — однако же именно субстанциальное несовершенство привело к философии, а не стоны и жалобы о неудачах личной судьбы. Оторванность есть сознание особой связи, а не потеря всяких связей — и такое сознание совершенно необходимо для философа. Он призван считать себя неким медиумом, через который говорит голос, не только ему одному принадлежащий. Оттого-то он и выставляет норму «Zu den Sachen selbst».

Философа ведет, следовательно, некоторое чувство утраченной полноты. Оттого совершенно разорванные души не могут быть философскими. Не было бы этого предчувствия полноты, не существовало бы и той конечной цели, к которой двигаются философы. И не было бы возможным то постепенное диалектическое восхождение, которое является философией. Спрашивается, отчего бы философу не начать прямо с этой «полноты». Да просто потому, что при «полноте» можно только оставаться — а каждое отхождение от нее есть уже оскудение и отпадение, следовательно, падение. Принципиально такой путь возможен, и его делают все ложные философии. Ложные философии есть постепенное понижение — диалектический процесс навыворот. Истинная философия, начиная с предчувствия полноты, старается подняться до ее обладания. Но если этой полнотой человек владеет, то он уже при ней остается, он не философствует; он находится в том мистическом озарении, о котором говорил Плотин.

Я боюсь, что та философия, которую ныне называют «экзистенциальной», недостаточно оценивает эту объективную миссию философии, эту выраженность в ней связи с абсолютным началом всего сущего. Психологически такие настроения очень приняты у современных западных философов, которые действительно находятся благодаря излишней научной специализации в отрыве от истины. Но нужно ли рекомендовать такой путь философии русской?

V

Я перехожу к последнему вопросу — об общественной миссии философии. Н. А. Бердяев является философом по глубокому призванию. Вся жизнь его была посвящена служению философии. И то, что написано им об отношении окружающего общества к философу, нельзя читать без глубокого волнения. В словах Н. А. Бердяева звучит горькая правда и некоторый подлинный укор. «Философы, — говорит он, — всегда составляли группу в человечестве, их всегда было немного. И тем более поразительно, что их так не любят. Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи Церкви и просто верующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы — люди самые безвластные. Они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной или стремящиеся ее играть, чего не могут простить философам? Прежде всего не могут простить того, что философия кажется им ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногих, пустой игрой мысли. Но остается непонятным, почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызывает такое недоброжелательство и почти негодование».

Я думаю, что объяснение, которое дает Н. А. Бердяев этому странному факту, чрезвычайно удачно. Нелюбовь эта объясняется тем, что люди, сделавшие из метафизика смехотворную фигуру, сами являются домашними метафизиками. «Человек, испытывающий отвращение к философии, — говорит Н. А. Бердяев, — и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию. Ее имеет государственный деятель, революционер, специалист, ученый, инженер, техник. Они именно потому и считают ненужной философию». Н. А. Бердяев указывает далее на особую социальную незащищенность философии. Другие области культуры, по мнению Н. А. Бердяева, «социально защищены», за ними стоят коллективы, готовые их защищать. За философией же не стоят никакие коллективы, и потому философа никто защищать не станет. Все это горькая правда, сознание которой не может не внушать философу некоторого презрения к окружающей его общественной среде. Этим и объясняется личный, субъективный, персональ-

ный характер философии, особо подчеркиваемый Н. А. Бердяевым. Философу как будто ничего не остается другого, как замкнуться в самом себе. Одиночество должно быть не только его стихией, но и его практической нормой. Бесплодно философу искать общества, искать школы, учеников, адептов. Тем более бесплодно ставить какие-нибудь общественные задачи, служить какой-нибудь общественной миссии.

Таков вывод Н. А. Бердяева по вопросу об общественной миссии философии. Я опасаясь, что все же этот практический «солипсизм» является некоторым преувеличением. Не навеян ли он не столько объективным составом фактов, сколько искусственными условиями той общественной атмосферы, в которой принужден жить философ эмигрантский? Вспоминаются времена, когда, несмотря на нелюбовь к философии широкой публики, существовало самое живое философское общение, соединявшее философов в тесное содружество. И, может быть, воспоминания об этом общении составляют лучшие страницы нашей прошлой философской жизни. Как бы мы ни относились к западной философии, но нельзя без особо радостного чувства вспоминать о духовной жизни и отдельных немецких философских школ, об этих маленьких университетских городах, в которых жила еще старая, «туманная» Германия эпохи великих философских систем прошлого века.

Преувеличение состоит в том, что для Н. А. Бердяева школа, философское содружество, ученики и учителя — все это только помеха для истинной философии. Для него философия, занимающая какое-либо положение в обществе и принявшая какую-либо социальную форму, есть уже своего рода грехопадение. В общественной форме философ превращается в актера в маске, насильственно играющего свою роль. Истинно философское в нем исчезает. Должен подчеркнуть, что в этом пункте Н. А. Бердяев куда более радикален, чем его философский союзник Ясперс. У Ясперса имеются замечательные страницы, где он говорит об отношении философа к обществу. Для Ясперса «истинная философия может родиться только в сообществе». «Неспособность философа сообщить другим свои мысли, — говорит Ясперс, — является критерием неистинности его мышления». «Существенная, схватывающая бытие истина рождается только из общения, с которым она неразрывно связана». В этой связи философии с общением Ясперс видит одно из отличий философского знания от просто научного, которое совершенно безразлично к отношениям, возникающим из общения, и может удовлетвориться простым погружением в свой пред-

мет. Поэтому-то философский диалог и философская дискуссия являются необходимыми моментами всякого философского развития. Ведь сама философская диалектика есть род «диалога» отдельных философских точек зрения — диалога, который отдельный философ может вести и монологически, сам с собой. Но диалогическая форма философии, превращение монолога в диалог, требует философского общения, требует философствования.

Философия не только находит свое завершение в общении, она служит фундаментом для образования особых социальных связей. Не следует преуменьшать чрезвычайно важного участия идей, и в частности идей философских, в образовании конкретных типов общественного бытия, в выковывании общественных единств, не только обладающих прочностью, устойчивостью и постоянством, но и предполагающих дружественное слияние и любовь. В конце концов, ни одна из конкретных общественных форм, за исключением разве только мистического общения с Богом, невозможна без наличия известной смысловой и идеологической базы. Одним из неотъемлемых моментов всякого общения является постижение смысла, переживаемого чужой душой, и разумение тех общих, духовных содержаний, которые свойственны как «Я», так и «Ты». Общение предполагает не только вчувствование «Я» в «Ты», но и общий объективный предмет, который одинаково понимается и одинаково истолковывается. Если его нет, то общение абсолютно невозможно, как невозможно оно между человеком и муравьем, пчелой, термитом и другими «общественными» существами. На постижении этого объективного смысла в конце концов ведь и покоятся такие феномены, как язык и слово, которые являются одним из главных объединяющих начал человеческого общения.

Чем выше смысловые содержания, раскрывающиеся в общении, тем выше и типы общения. И не следует упускать из виду, что философия как познание истины была одним из активнейших агентов для образования общения некоторого высшего и рафинированного типа. Таковы философские содружества, примером которых является союз пифагорейцев. И именно такие содружества предполагали не только уразумение некоторого общего смысла, но и исповедание определенной общей доктрины, общих философских верований. Замечательно, что они всегда культивировали дружбу и любовь как связующее начало для своих адептов. Ясперс совершенно правильно указывает, что необходимым условием философского общения,

основанного на понимании некоторых высших философских истин, является известный *моральный уровень* членов такого общения, а не только известная одаренность и известная техническая осведомленность. Оттого философские сообщества по необходимости бывают сравнительно узкими. Философ не то что одинок, но философия всегда эзотерична, поэтому философские сообщества всегда исходили из убеждения, что «философская форма истины (как говорит Ясперс) далеко не всякому доступна». «Философская дискуссия есть удерживание себя от соблазна соскользнуть в стихию публичности».

Я даже не решился бы сказать, что философия и философы были уж так безвластны: стоит только вспомнить о том, какое огромное влияние имели некоторые древнейшие философские идеи, хотя бы идеи пифагорейцев. Ведь на них основывается деятельность всех последующих эзотерических философских сект, которые можно назвать в общем «герметическими». И не на них ли ссылаются масоны как на последний источник своих тайных преданий? Не следует особенно поддаваться тем распространенным и часто нелепым мифам, которые витают около масонства, но в то же время еще более не следует идти путем обычных интеллигентских предрассудков и отрицать ту *колоссальную роль, которую сыграло масонство в истории политической и социальной народов романо-германской культуры*. Но разве оно не сводилось в своих высших ступенях к исповеданию определенных философских догматов и преданий? Я не касаюсь здесь аналогических явлений в жизни восточных, азийских культур, но не могу не обратить внимание и на другой род аналогичных явлений на Западе. Н. А. Бердяев совершенно правильно отмечает, что в средние века не столько философия была служанкой теологии, сколько эта последняя была на службе у философии, и именно аристотелизма в своеобразном истолковании Фомы Аквинского и схоластиков. Но разве эта философия не послужила основой для образования других, также чрезвычайно тесных и эзотерических, сообществ в виде западных монашеских орденов, в особенности, скажем, ордена иезуитов? Разве верхи этого ордена не представляли собой *философски дисциплинированных теологов*, практическое влияние доктрины которых было также огромно? И, наконец, последний пример. Карл Маркс в юности своей мечтал о своеобразной диктатуре философии в мире: «Так как всякая истинная философия, — говорил он, — есть духовная квинтэссенция своего времени, то должно наступить время, когда философия вступит в соприкосновение и во взаимодействие с действитель-

ным миром своего времени. Философия тогда уже не будет определенной системой по отношению к другим определенным системам, она станет философией вообще по отношению к миру, она станет философией современного мира»¹¹. Можно сказать, что эти мечты о диктатуре философии целиком осуществлены в России. Разве ленинизм не представляет собою диктатуру определенных философских идей, по содержанию своему не очень высокого уровня, но в идеократическом смысле весьма напористых и сильных?

И в заключение еще один вопрос. Не объясняется ли современное *критическое* положение мира в значительной степени тем, что те идейные философские силы, которые им столько веков управляли, ныне пришли в состояние несомненного распада. Как ни крепка еще католическая идея, но и она потеряла то влияние, которое имела раньше. Чтобы сохранить это влияние, католичество принуждено решительно модернизироваться. Разложилось и превратилось в голую форму без всякого содержания современное масонство. Марксизм все более и более теряет свое влияние над массами. Не настало ли время философам подумать о том, какая новая философия может управлять миром, для того чтобы он не погиб в окончательном варварстве? Я думаю, что понимание этой идеи составляет огромную заслугу графа Кайзерлинга¹².

