

**ЛИЧНОСТЬ
МОРАЛЬ
ВОСПИТАНИЕ**

Серия «Удовлетворено-публицистическая»
в научно-популярных изданиях

А.Ф.Лосев
ДЕРЗАНИЕ ДУХА





Алексей Федорович Лосев (1893—1988) — советский философ и филолог, профессор Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина, автор около 400 научных трудов, в том числе книг: «Античный космос и современная наука», «Философия имени» (1927), «Диалектика мифа», «Очерки античного символизма и мифологии» (1930), «Античная мифология в ее историческом развитии» (1957), «Проблема символа и реалистическое искусство» (1976), «Античная философия истории» (1977), «Эстетика Возрождения» (1978), «История античной эстетики» (в 6 т., 1963—1980; удостоена Государственной премии СССР в 1986 г.) и др.

**ЛИЧНОСТЬ
МОРАЛЬ
ВОСПИТАНИЕ**

Серия художественно-публицистических
и научно-популярных изданий

А.Ф.Лосев
ДЕРЗАНИЕ ДУХА

Москва
Издательство
политической
литературы
1989

ББК 15.56
Л79

Составитель Ю. А. Ростовцев

Л $\frac{0302030000-120}{079(02)-89}$ Заказ «Союзкниги»

ISBN 5-250-00967-0

© ПОЛИТИЗДАТ, 1988

СОКРОВИЩЕ МЫСЛЯЩИХ

Подводя итог пройденного мною пути, могу сказать, что самое ценное для меня — живой ум, живая мысль, такое мышление, от которого человек здоровеет и ободряется, радуется и веселится, а ум ответно становится и мудрым, и простым одновременно.

Входя в аудиторию, я много раз наблюдал сонное и как бы усталое выражение лиц у студентов, унылое и безрадостное их ощущение, безотрадную скуку. Но когда я становился на кафедру и начинал говорить, то часто замечал, что лица у студентов становятся живее, что на унылом лице моих слушателей появляется вдруг знающая улыбка. В аудитории вместо мертвой тишины возникал какой-то творческий шумок, вспыхивало вдруг желание высказаться, поделиться, задать вопрос, появлялся задор, веселая мысль.

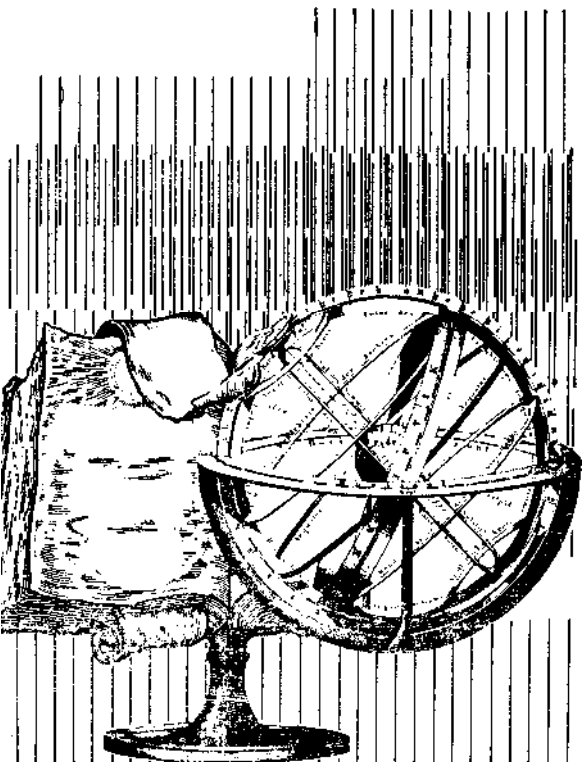
Переход от незнания к знанию был для меня всегда предметом и тайного и явного наслаждения, будь то у других или же у самого себя. Живая мысль делает человека бодрее, здоровее, одновременно и сильнее и мягче, менее замкнутым, более простым и откровенным, так что радость живой мысли распространяется как бы по всему телу и даже затрагивает какие-то бессознательные глубины психики. Живая мысль сильнее всего и красивее всего, от нее делается теплее на душе, а жизненное дело становится эффективнее и легче, сильнее и скромнее. Когда мы возимся с какой-нибудь мелкой проблемкой,

время тянется, бывает и скучно, и нудно, и досадно из-за невозможности быстро получить результат. Но когда наши проблемы становятся большими и глубокими и когда их много, то даже небольшой успех в их разрешении вселяет бодрую надежду, увеселяет и успокаивает. Только живой ум и может делать нас работниками жизни, неустанными энтузиастами в достижении достойных человека целей, лишает нас скуки, исцеляет от неврастенической лени, бытовой раздражительности и пустых капризов, изгоняет неверие в свои силы и подводит к здоровому общественному служению.

Беритесь за ум, бросайтесь в живую мысль, в живую науку, в интимно-трепетное ощущение перехода от незнания к знанию и от бездействия к делу, в эту бесконечную золотистую даль вечной проблемности, трудной и глубокой, но простой, здоровой и усадительной. Певучими радостями овеяна живая мысль, бесконечной готовностью жить и работать, быть здоровым и крепким. Весельем и силой заряжен живой ум.

Ваш мозг, воспитанный на стихии живой мысли, запретит вашему организму болеть, нарадит долголетием, откроет в каждой пылинке великую мысль, превратит бытовые будни в счастье, осмыслит все трудности и приведет к светлым победам на великих фронтах борьбы за лучшее будущее.

УЧИТЬСЯ ДИАЛЕКТИКЕ





Джордано
Бруно



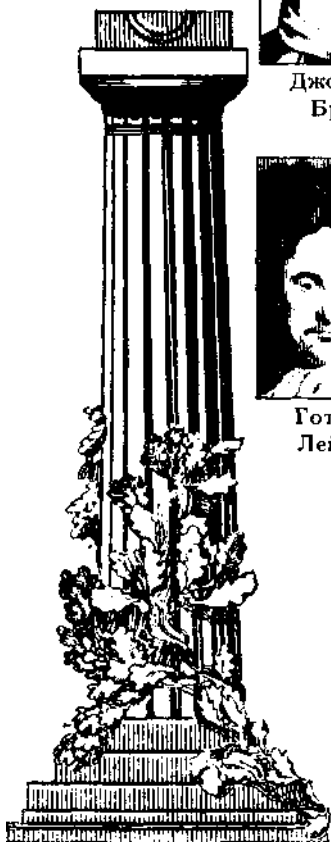
Фрэнсис
Бэкон



Готфрид
Лейбниц



Иммануил
Кант



КАК ЖЕ НАУЧИТЬСЯ ДУМАТЬ?

Однажды у входной двери моей квартиры раздался звонок. Сказали, что пришел какой-то студент, как он говорит, по очень важному делу. Я попросил пригласить его.

— Здравствуйте,— сказал вошедший ко мне.— Я Чаликов, студент.

— А,— сказал я,— садись. Что это ты ко мне забрел? Какими ветрами?

Чаликов сел и в очень серьезном тоне заговорил так:

— Только я не за консультацией. Нет-нет, я по-серьезному.

— А что же консультация — это не серьезно?

— Я не о том, я, знаете ли, хочу научиться мыслить. Как мне научиться мыслить?

— Ишь куда метнул! — сказал я.— Чего это тебе приспичило?

— Знаете ли,— продолжал он довольно смущенным голосом,— мысль представляется мне чем-то таким глубоким-глубоким, ясным-ясным, светлым-светлым, а главное — простым. Да и точность также. Чтобы было точно-точно и понятно-понятно, как таблица умножения. Ну и краткость тоже. Как это сделать? Что, по-вашему, тут предпринять?

Тут я понял, что мальчишка действительно пришел для серьезного разговора. Что-то он уж очень почувствовал, чем-то на него этаким повеяло, что-то ему померещилось из важного и нужного. Я сказал:

— Слушай, Чаликов. Ты умеешь плавать?

— О, это мое любимое занятие в течение многих лет, и в детстве, и в юности. Я настоящий пловец.

— Ну, а расскажи, как ты научился плавать.

— Да что тут учиться? Тут и учиться нечего.

— То есть как это «нечего»? Разве не тонут люди от неумения плавать?

— Но ведь это только дураки тонут. Я же не полез сразу в глубину. Сначала берега придерживался. Бросишься, бывало, в речку, а ногами дно все-таки чувствуешь. Потом стал замечать, что, бултыхаясь в воде, в какие-то минуты уже не опираюсь о дно реки ногами, а держусь на воде, не знаю как. В конце концов, откуда ни возьмись, у меня появились движения руками и ногами, и я вдруг почувствовал, что плаваю...

— Чаликов!—вскрикнул я.—Да ведь ты молодец. Ты, вижу, из догадливых. И главная твоя догадка заключалась в том, что для того, чтобы научиться хорошо плавать, надо постепенно приучиться к воде, И раз ты это понял, то я тебе скажу так: хочешь мыслить — бросайся в море мысли, в бездонный океан мысли. Вот и начнешь мыслить. Сначала, конечно, поближе к берегу держись, а потом и подальше заплывай.

— Позвольте,— сказал Чаликов.— Как же это так? Где его взять, это море мысли?

— История философии — вот море мысли.

— Значит, опять в вуз? Учебники читать?

— Постой... Я ведь тебе об этом пока еще ни словом не обмолвился. Я сказал о море мысли, о бездонном океане мысли.

— А как же тогда подступиться к этому морю мысли?

— Но ведь ты же сам сказал: чтобы научиться плавать, нужно постепенно приучить себя к глубокой воде.

— Да, но как же это сделать?

— А вот я тебе скажу, как. Ты знаешь, что такое окружающий нас мир?

— Ха, ну кто же этого не знает!

— Ну если ты хорошо знаешь, что такое мир, научи меня,— сказал я.— Я вот, например, не очень знаю.

— Ну что такое мир? Мир — это вот что...— И Чаликов при этом сделал рукою какой-то неопределенно указующий жест.

— Ага, так мир — это, значит, мой письменный стол или книжные шкафы, что ли?

— Но почему же только это?!

— Из твоего жеста рукою я понял, что ты указываешь на предметы в моей комнате.

— Нет-нет, зачем же? Мир — это и все другое.

— То есть как это «другое»? Земля как планета, что ли?

— Нет, почему же? Земля — только часть мира, не весь мир.

— Ага, значит, догадался? Ну а Луна? Это мир или не мир?

— И Луна — не мир.

— Ну а Солнце?

— И Солнце — не мир.

— Ну а созвездие Большой Медведицы? Мир это или опять скажешь не мир?

— Конечно, и Большая Медведица тоже еще не мир.

— Постой, да ты мне не крути голову» И Земля тебе не мир, и Луна тебе не мир, так где же мир-то?

— Мир — это все. Это вообще все вещи, — ответил Чаликов пока еще с некоторой неуверенностью.

— Эка куда хватил! Как будто ты знаешь все вещи. Говори мне прямо: знаешь ты все вещи или не знаешь?

— Не знаю.

— Но тогда ты не знаешь и что такое мир.

— Да ведь только психические не знают, что такое мир. Ведь это же знают решительно все.

— Постой, постой, ты от меня не прячься в кусты. Ты мне скажи: знаешь ли ты, что такое мир, или не знаешь?

— Знаю. Только, правда, не могу сказать об этом толково.

— А раз толковости у тебя нет никакой, то вот давай и посмотрим, что другие говорят о мире. Ну вот, если начинать с самого первого по времени европейского философа, с Фалеса, то, по Фалесу, мир — это наша современная глубокая тарелка, плавающая дном кверху по воде. Скажи, пожалуйста, нравится тебе такое представление о мире?

— Вот так европейский философ! Это какой-то фантазер, а не философ.

— Пусть фантазер. А вот другой греческий философ, Анаксимандр, учил, что в небе существуют своего рода шины, наполненные огнем, и этот огонь прорывается из них в виде тех небесных светил, которые мы видим.

— О господи! Одно лучше другого.

— А греческий философ Ксенофан говорил, что Земля представляет собой неподвижное тело, которое бесконечно распространяется по всем сторонам и уходит в бесконечную глубину.

— Ну и ну! И это называется философия!

— А вот согласно учению греческого философа Анаксимена, Земля есть плоский диск, плавающий по воздуху, и небесные светила тоже плывут по воздуху вроде древесных листьев...

— Ну уж нет! Ведь это все какой-то вымысел, поэзия, что ли, какая-то, а не философия.

— Но тогда позволь сделать один необходимый вывод, от которого ты уже не сможешь отказаться. А вывод этот гласит, что ты уже бросился в воду и уже пытаешься плавать самостоятельно, без опоры ногами о речное дно.

— Как так?

— А так, что ты сразу, прямо с потолка, взял да и разнес миропредставление древних философов, которых все восхваляют как создателей небывалой и высочайшей культуры. На основании чего ты это сделал?

— Да разве тут нужны какие-нибудь основания для опровержения таких-то бредней?! Ведь это и без всяких оснований очевидно само собой!

— Ладно. Тут важно только то, что ты сам раскритиковал огромный период в истории философии на основе полной очевидности. Даже здесь ты уже начал плавать чуть-чуть самостоятельно, то есть чуть-чуть мыслить самостоятельно. Но теперь я хочу спросить тебя о другом. Ты читал Джордано Бруно?

— Нет, не читал.

— А вот у Джордано Бруно и Вселенная бесконечна и состоит из живой самодвижущейся материи, и Земля ходит вокруг Солнца, а не Солнце вокруг Земли, и миров вроде нашего — бесчисленное множество...

— Да?! Тут что-то такое есть. Тут не шины Анаксимандра и не древесные листья Анаксимена.

— А что тебе здесь особенно понравилось?

— Да взять хотя бы бесконечность Вселенной!

— Бесконечность Вселенной? А откуда ты узнал, что Вселенная бесконечна?

— Но ведь это же опять ясно само собой!

— То есть как это ясно само собой? Мне, например, не очень ясно. Согласись, ясно тебе в этом вопросе только то, что, в какой бы точке мироздания ты ни оказался и как бы далеко ни отлетел от Земли, все равно можно лететь еще дальше.

— Совершенно верно.

— Но тогда твоя бесконечность есть только отсутствие конца.

— Совершенно верно.

— Но такое определение бесконечности мне совсем не нравится,— сказал я.— Да и вообще, разве можно определить что-нибудь при помощи отсутствия чего-нибудь? Отрицание чего-нибудь еще не есть определение. Если о китайском языке ты знаешь только то, что не знаешь ни того, что китайский язык существует, ни того, что его не существует,—это еще не значит, что китайского языка не существует или что он есть бесконечность.

Мой собеседник ответил:

— Но ведь ясно, что бесконечность — это то, что не имеет конца!

— И все-таки бесконечность есть нечто определенное или, по крайней мере, есть просто нечто!

— Конечно!

— Но если это есть нечто, то что же это такое, в конце концов? Безрукость и безухость тоже есть нечто, но только потому, что всем известны руки и уши. Да и то, отсутствие чего-нибудь говорит мне очень мало. Бесконечность мира есть отсутствие в нем конца. А под отсутствием конца ты понимаешь, видимо, отсутствие пространственной границы...

— Да.

— Значит, ты знаешь, что такое пространственная граница мира?

— Нет, такой границы я не знаю.

— Но тогда получается, что ты говоришь о безрукости, не зная, что такое рука.

Чаликов здесь несколько смутился.

— Да и вообще, Чаликов, почему ты отождествляешь конечность с наличием границы?

— А как же мне думать иначе?

— Вот представь себе шар. И представь себе, что по его поверхности ползет муравей. Ведь сколько он ни будет ползти по этому шару, он нигде не найдет границы для своего движения. И шар в этом смысле будет для него совершенно безграничным. Тем не менее сам-то шар вполне измерим в отношении поверхности и даже обладает вполне конечной величиной. Так это или не так?

— Как будто бы так.

— Но если это действительно так, то ты должен понять современных ученых, которые утверждают, что совместимость безграничности и конечности мира не только возможна, но что только так и может быть. В своем путешествии по миру ты нигде не найдешь его границы, и поэтому ты думаешь, что мир действительно бесконечен. А на самом деле он конечен, хотя дви-

гаться по этому миру ты можешь бесконечно. Более того, этот конечный мир может расширяться, и ученые даже вычисляют, с какой скоростью происходит это расширение.

— Позвольте, позвольте! Вернемся к нашему муравью. Мне хочется спросить: а почему бы этому муравью не отделиться от шара, по которому он ползет, и не взлететь в то пространство, которое уже не есть шар, а только пока еще окружает этот шар?

— Взлететь, конечно, можно,— сказал я.— Но ведь это значило бы для муравья перестать быть плоскостным существом и перестать ползать по поверхности шара, а взлететь в какое-то новое пространство, уже не плоскостное, то есть взлететь в какое-то новое измерение.

— Конечно.

— Но тогда и тебе тоже будет необходимо оказаться в пространстве какого-нибудь высшего измерения, ну, например, хотя бы в четырехмерном пространстве. Тогда ты действительно мог бы судить о пространстве трех измерений, в котором ты движешься. А иначе тебе просто невозможно будет сказать, бесконечно ли на самом деле то пространство, в котором ты двигаешься, или, может быть, оно вполне конечно.

— Да, да! Вот об этом-то я и не подумал. Ведь и на самом деле, судить о трехмерном пространстве можно только с точки зрения четырехмерного пространства, а об этом последнем — с точки зрения пятимерного пространства» И так далее.

— Но тогда ты не должен считать уж такими последними глупцами древних философов, которые тоже умели совмещать бесконечность

мира и его конечность, вечное движение по мировому пространству и в то же время его пространственную ограниченность.

— Но ведь тогда будет необходимо признать, что силою самого пространства я не могу выйти за его пределы.

— Правильно, правильно. Ты двигаешься по мировому пространству, но, доходя до предполагаемой его пространственной границы, ты не можешь выйти за пределы этой границы, а начинаешь двигаться по периферии целого или как-нибудь еще. Ведь говорят же физики, что световой луч, пущенный в мировое пространство, после известного времени возвращается в ту же самую точку, откуда он начал двигаться, но только с другой стороны.

Чаликов покраснел от возбуждения и продолжал говорить совсем уже увядшим голосом:

— Ага. Но ведь это значит, если говорить попросту, что мировое пространство имеет какую-то свою собственную структуру; и мы действительно не можем выйти за пределы мира, как и козявка, помещенная в банке, не может выйти за пределы банки, хотя может двигаться бесконечно.

— Так, так,— сказал я.— Структура — да. Это самое главное. Ведь без структуры нет никакой раздельности. А если в предмете нет никакой раздельности, то это значит только то, что мы не можем приписать ему никаких свойств. Ведь всякое свойство предмета уже вносит в него какую-то раздельность.

— Да, да, да! Это — так. Но тогда меня начинает беспокоить другое. Мне приходит мысль: не обладает ли определенной структурой также и то пространство, в которое верил я до сих пор

и с точки зрения которого называл глупцами всех древних?

— Несомненно, так. Ведь ты только представь себе: твое пространство бесконечно, оно нигде не имеет никакой пространственной особенности, то есть оно везде однородное, нигде не оформленное. Да еще прибавь к этому, что космическое пространство абсолютно темное, прямо-таки сказать, черное. Да кроме того, температура космического пространства, как говорят, двести семьдесят три градуса ниже нуля по Цельсию. В этой страшной бесконечности даже бесчисленные галактики и скопления неведомых светил кажутся заброшенными в одиночество и пустоту. При механической связанности всех небесных тел эта бесконечность пахнет каким-то трупом. Ну и структура же мирового пространства у тебя! Это не структура, а какая-то тюрьма, если не прямо кладбище.

— Да ведь оно, конечно, вроде этого,— сказал Чаликов, но уже не таким упавшим голосом, а с некоторой надеждой на выход из тупика.— Однако не я же один так думаю?!

— А кто же еще так думает?

— Да все учебники так думают.

— Учебники! Так зачем же ты приходишь ко мне, если ты мыслишь по учебникам, да еще по плохим или допотопным. Ведь ты потому ко мне и пришел, что одних учебников тебе не хватает. Да и что такое учебники? Я тебе скажу, они зачастую излагают предмет так, что сам собой напрашивается вывод о бесконечном, однородном, непрерывном и лишенном всякой малейшей кривизны пространстве. Однако это не больше и не меньше, как миф, созданный

Ньютоном еще в XVII веке. Да и просуществовал он, самое большое, лишь два столетия. А теперь этот миф исповедуют только учебники, и притом только школьные, да и то не все. А уже учебники для высшей школы рисуют дело в гораздо более сложном виде. Конечно, с маленькой, узенькой точки зрения все тысячелетия человеческой мысли трактовались тобой как нечто детское, глупое и коренным образом противоречащее научному знанию. Вот посмотри-ка на пространство иначе, не так, как приучила тебя твоя рутина и твоя косность мысли. Тогда, может быть, и древние покажутся тебе не столь глупыми.

— Но ведь тогда нужно древних изучать заново. Нужно все, что мы знаем о них, перевернуть на совершенно обратное?

— Вот и посмотри, вот и переверни, а уж потом будешь ругаться.

— Да, конечно, но, вероятно, это будет очень долгое занятие — пересматривать материалы о пространстве и времени, существовавшие в науке до эпохи Ньютона.

— Но ведь ты хотел учиться мыслить, то есть хотел учиться плавать по безбрежному морю. Вот и бросайся в море, вот и начинай плавать. Зато мыслить будешь. Понял?

— Понял,— сказал Чаликов, почесав затылок.— Понять-то я понял, но ведь работища-то предстоит какая!

— Да, конечно. Мы же ведь и условились с тобой понимать человеческую мысль как безбрежное море. Вот и давай плавать по нему. Но только я хотел сказать еще кое-что. Ведь мы с тобой пришли к выводу, что бесконечность и конечность есть, собственно говоря, одно и то

же. Вот я хотел бы на этом несколько укрепиться. Ты читал Канта?

— Нет, не читал.

— А вот Кант тоже говорит, что конечность и бесконечность мира нужно признать одновременно.

— Ага, ага, значит, мы с вами кантианцы?

— Постой, постой, не швыряйся так словами, как мячиком. То, что Кант говорит, если опустить все тонкости и детали, сводится к тому, что обычно, эмпирически мы всегда ограничены каким-нибудь небольшим пространством, но что для цельного, теоретического мышления такого ограниченного времени и пространства недостаточно. Для целей полного знания мы еще должны привнести от себя некоторого рода идею, которая будет уже не какой-нибудь эмпирической данностью, но априорной идеей чистого разума. И это будет идея бесконечного времени и пространства.

— Однако я тут не во всем разбираюсь. Как же это так? Время и пространство эмпирически конечны, а теоретически бесконечны?

— Выходит, так.

— Мне кажется, что это выходит довольно плохо. Получается, что в объективном смысле мир сам по себе конечен, а бесконечность его появляется только благодаря нашим субъективным привнесениям. Нет, не могу согласиться. Если уж мир бесконечен, то лучше пусть будет на самом деле бесконечен. А не то, что мы только субъективно делаем его бесконечным. Раз уж бесконечность, то давайте бесконечность всерьез, без шуток. Если она действительно есть, то существует объективно. А если она существует только субъективно, то мне не нужна

такая бесконечность. Пусть сам Кант услаждается ею.

— Но ведь и конечность тоже объективна?

— Несомненно.

— Но тогда так и скажем, что бесконечность и конечность вовсе не существуют одна вне другой. Здесь, дескать, конечное и никакой бесконечности нет. А вот там, где-то далеко-далеко, существует бесконечное; и уж там, брат, ничего конечного не ночевало. Да, как мне, по крайней мере, кажется, конечное и бесконечное должны буквально пропитывать друг друга, буквально быть неотличимыми друг от друга, быть тождественными друг другу.

— Но тогда, значит, уже всерьез, что ни шаг, то тут же обязательно и бесконечность.

— Это ты правильно заметил. И я тебе скажу, что из бесконечности мы никуда не вылезем, даже в своих операциях с конечными величинами. Возьми натуральный ряд чисел. Казалось бы, чего проще? Прибавил к единице еще одну единицу — получилась двойка. Прибавил к двойке еще одну единицу — получилась тройка. Ведь, казалось бы, всякому ясно, что рядом стоящие числа натурального ряда отличаются друг от друга всего только единицей, простейшей единицей. А вот попробуй эту единицу разделить хотя бы на два. Получится половина. А теперь раздели половину на два. Получится четверть. А попробуй эту четверть разделить на два — получится восьмая. И попробуй эту восьмую тоже разделить на два — получится шестнадцатая. И сколько бы ты ни делил, получаются все более дробные числа, а нуля ты никогда не получишь. Нужно пройти целую бесконечность этих делений одной и единствен-

ной единицы, только тогда ты получишь нуль. А ведь что это значит? Это ведь значит не больше и не меньше как то, что между соседними числами натурального ряда, хотя и залегает всего только единица, на самом деле залегает бесчисленное количество дробей, то есть бесконечность. И когда мы перешли от единицы к двойке, мы как были в бесконечности, так в ней и остаемся. И когда мы перешли от двойки к тройке, мы так же, как были в бесконечности, так в ней и остались. Но ведь это значит именно то, что ты сказал, — что бесконечность и конечность неразличимо пронизывают одна другую; переходя от одной конечной величины к другой, мы как были в бесконечности — так и остаемся в ней. Притом имей в виду: для математики это самое элементарное суждение, самое простое и очевидное. А для профана тут обязательно какая-то мистика.

— Это ведь требует совмещения относительного и абсолютного, так и говорили нам на лекции, если не путаю. Преподаватель не сумел нам, видимо, разъяснить.

Тут я взял с полки «Философские тетради» В. И. Ленина и запальчиво сказал:

— Вот слова Ленина на 162 странице о совмещении относительности всякого знания и абсолютного содержания в каждом шаге познания вперед. А на странице 95 Ленин так и говорит: «Абсолютное и относительное, конечное и бесконечное = части, ступени одного и того же мира».

— Если бы аспирант, который вел у нас занятия, понимал, что между единицей и двойкой или между двойкой и тройкой залегает целая бесконечность, то он, разумеется, так бы и

сказал нам, просто и ясно. А теперь вот оно и выясняется, что мир одновременно и конечен и бесконечен. Но, знаете ли, мы за это короткое время настолько много с вами наговорили, что мне хотелось бы подвести маленький итог, чтобы не запутаться. А после этого будет у меня к вам один вопрос, после которого я уже не решу вас больше беспокоить.

— Давай, давай. Действительно, пора подвести итог. Но после этого у меня тоже будет к тебе один вопрос. И тогда мы уже можем с тобой расстаться.

— Очень хорошо. Так, значит, как же мы резюмируем наш разговор?

— Это резюме напрашивается само собой. Во-первых, то, что мир бесконечен,— это ничем не доказанный предрассудок. Во-вторых, то, что мир конечен,— это тоже ничем не доказанный предрассудок. В-третьих, то, что мир одновременно и бесконечен и конечен, но обе эти стороны мира не сообщаются между собой, а представляют собою как бы отдельные несоединимые области,— это тоже ничем не доказанный предрассудок. В-четвертых, если считать, что тут перед нами не два каких-то противоположных царства, а бесконечность и конечность есть одно и то же, то это также будет предрассудком, причем он связан с отказом от использования принципа структуры. Другими словами, бесконечность не одна, а существует очень много разных типов бесконечности. Не зная типов бесконечности, бесполезно говорить об единстве бесконечного и конечного. Понял?

— Понял. Очень даже хорошо понял. Но только тут-то и возникает у меня один вопрос, который, как мне кажется, будет в нашей се-

годняшней беседе уже последним вопросом. Ведь я пришел к вам, как вы знаете, с намерением узнать, что значит хорошо мыслить. Но наш разговор как будто бы уклонился несколько в сторону. Мы стали говорить не о мышлении вообще, но о том его специфическом преломлении, которое необходимо для понимания, конечен ли мир в пространстве и времени или бесконечен. А вот само-то мышление? Ведь я ради мышления к вам и пришел.

— Ну если только это, то я тоже скажу тебе просто и кратко. Можешь ли ты мыслить какой-нибудь предмет, не отличая его от другого предмета?

— Об этом и говорить нечего.

— Но если различать, то, значит, и отождествлять или, по крайней мере, как-нибудь объединять?

— Разумеется. Иначе ведь будет хаос.

— Хорошо, хорошо. А если оно не объединяется, тогда как быть?

— Тогда, значит, получается противоречие. Но с противоречием нельзя же оставаться навсегда. Тогда, значит, необходимо еще как-то и преодолевать противоречия в предмете, для того чтобы была правильная мысль об этом предмете.

— Конечно да. И притом не только противоречия типа «белый» и «не белый», но и такие противоположности, как «белый» и «черный». А ведь разрешить-то такую противоположность ничего не стоит. Если я тебе скажу «цвет», то в этом «цвете» будет и «белое», и «черное», и вообще какое угодно по цвету.

— Значит, мыслить предмет — это уметь отличать его ото всего другого, но вместе с

этим отличением также и соединять его со всем прочим, преодолевая на этом пути возможность противоречия и противоположности.

— Молодец, правильно сказал. Но ведь и этого еще мало для мысли. Ведь мыслить — всегда значит отвечать на вопрос «почему?». Без этого «почему» и без ответа на него тоже ведь не получается мышления. Но тогда преодоление всех возможных противоречий и противоположностей всегда должно быть ответом на вопрос «почему?». Если я объединил противоположность белого и черного в одном понятии цвета, то и для этого, очевидно, у меня должны быть какие-то основания? И мыслить не значит ли полагать основания и выводить из них следствия?

— О, это замечательно! Так только и может быть. Но тогда наш вывод" о единстве конечности и бесконечности, очевидно, есть только проблема, которую мы должны разрешить.

— И не только проблема,— сказал я запальчиво,— если у тебя будут одни только проблемы, то это еще не будет выходом из тупика. Проблема в самой себе должна содержать основание для ее разрешения. Она ведь только принцип мышления, а не его результат.

— Да,— говорил Чаликов не без восторженности.— Да, да, да! Вот именно: везде проблемы и везде основания для их разрешения. Вот это тоже здорово! Пожалуй, это ведь и значит просто мыслить.

— Да,— сказал я с чувством успокоения.— Но теперь позволь и мне задать вопрос, который я тоже считаю заключительным. Вопрос вот какой. Везде ли или, лучше сказать, всегда ли проблемы одни и те же?

— Но как же это может быть? Проблемы всегда, конечно, разные.

— Хорошо. Но разные в каком смысле? Ведь ты пришел ко мне с вопросом о мышлении не в какой-нибудь отдельной области современной науки. Ведь не в этом дело. Мы же с тобой хотели плавать по безбрежному морю мысли. А разве это возможно без истории?

— То есть вы хотите сказать, без исторических проблем?

— Тут прежде всего важны исторические горизонты. А ведь без этого и плавание по морю не получится. Ты заговорил о ньютоновском пространстве и времени. А знаешь ли, что это невинное ньютоновское пространство и время, которое показалось тебе в начале нашего разговора столь очевидным, было в XVII веке результатом революции в философии? Я тебе скажу, что до Декарта никто и не ставил на первый план мышление, а уже на второй план бытие, да хорошо еще, если на второй план. А бывало и того хуже. Вот Декарт взял да и поверил не объективному бытию, а своему собственному субъекту, а так как человеческий субъект, взятый сам по себе, ненадежен и вечно колеблется, то Декарт и нашел свою основную исходную точку зрения в своем собственном человеческом сомнении. Нужно, говорил он, решительно во всем сомневаться. Но ведь сомневаться — значит мыслить, а мыслить — значит существовать. Вот и получилось у Декарта, что все существующее допускается или, по крайней мере, интересно только в меру своей мыслимости. И если продумать эту позицию до конца, то получается, что в мире важен не сам он, этот мир, а важно то, что мы о нем мыслим,

и человеческий субъект тоже важен не сам по себе, но больше в меру самой его мыслимости. Ну а о боге и говорить нечего. И получилось: в мире нет ничего в конечном счете реального, совершенно ничто не обладает своей субстанцией, которая не зависела бы от нашей мысли, то есть от субъективных воззрений человека. Вот что значит историческая проблема. Поэтому если ты всерьез хочешь ставить проблемы и их решать, для того чтобы научиться мышлению, то ты лучше бери исторические проблемы истории мышления, историю философии. Вот тогда и предстанет перед тобой целое множество исторических картин, то есть исторических общественных мировоззрений. Только тогда ты и поплывешь по безбрежному морю. А иначе ты будешь только болтаться в какой-то мелкой речке, которая доступна всем детям и которая не требует умения плавать.

— Но простите меня,— опять залепетал Чаликов.— Ведь тогда получится, что я разрешил проблему только для того, чтобы поставить еще новую проблему, и так далее, без конца.

— Но ведь так же оно и должно быть, если море действительно безбрежное. Плавание по нему не страшно, если сохраняется ориентировка на берег, а если не на берег, то на картину небесного свода, на положение звезд и вообще на все, чем пользуются моряки. Потому без всякого страха и сомнения бросайся-ка в это море. И вот, например, приходи-ка ко мне через месяца два-три с материалами о пространстве и времени или о бесконечности и конечности, такими, которые ты найдешь хотя бы в древности. Как разыскивать эти материалы, я тебе скажу. Но только помни, что мы говорили о

предрассудках и что мы говорили о специфике каждой исторической эпохи. Объедини все материалы избранной тобой эпохи в таком виде, чтобы получился ее единый принцип, чтобы выявились ее специфические проблемы, а потом изложишь те ответы, которые данная эпоха давала по установленной тобой проблеме.

— Хорошо. Очень-очень вам благодарен. Пойду мыслить и плавать. И, разрешите, потом скажу вам, что у меня получилось.

— Размышляй, Чаликов, размышляй. До свидания.

— До свидания,— возбужденно сказал Чаликов.— Пойду размышлять. Довольно бездумно верить учебникам! Хватит! Надо и самому копошиться.

И ДУМАТЬ, И ДЕЛАТЬ

— А, это ты опять? Здравствуй, Чаликов. Что-то ты ко мне рановато пожаловал. Ведь мы с тобой хотели месяца через два встретиться, а сейчас еще и недели не прошло. Неужели ты все продумал?

— Да какое там, продумал! Только еще больше запутался.

— Что-то, я вижу, у тебя мозг — не того...

— Очень даже «того». Не знаю, куда и деться. Вот мы с вами говорили, что надо мыслить. Но еще когда уходил в прошлый раз от вас, уже на лестнице, меня вдруг как ударило в голову: а дело, дело-то где? Мыслить — хорошо. А кто будет работать? Вот и сейчас у меня сверлит в мозгу это наше мышление без делания. С тем вот и пришел к вам опять.

Тут я забеспокоился:

— Постой, постой! Да когда же я учил такому? Мышление, выходит, одно, а дело делать — совсем другое?! Никак понять не могу, почему такое рассуждение тебе пришло в голову?

— Потому и пришло,— сказал Чаликов запальчиво.— Я просто-напросто не понимаю: что значит дело делать?

— Но я вижу, ты под делом что-то особенное понимаешь...

— Не особенное, а самое простое. После нашего прошлого разговора я вдруг решил, что дело не в мышлении, а в делании. А как дело делать, вот этого я и не понимаю. Объясните и спасите утопающего.

— Чего ты не понимаешь? Не понимаешь того, к примеру, что нельзя быть пройдохой?

— Почему пройдохой? — продолжал наступать Чаликов.— Дело делать не значит быть пройдохой. Да и без меня пройдох достаточно.

— Ага, так-так. Значит, ты уже кое-что понимаешь. А пронирай ты хочешь быть? Или, может быть, ты хочешь быть пролазой, рвачом, проходимцем, жуликом, карьеристом или, вообще говоря, дельцом?

Чаликов беспорядочно и как-то нервозно замахал на меня руками, как будто отрешиваясь от злого духа.

— Ну что мы будем здесь об этом говорить! — сказал он нетерпеливо.— Ведь не из-за этих же пустяков я к вам пришел.

— Вот и хорошо,— наставительно сказал я.— Значит, ты кое-что в делании понимаешь.

— Но я же не понимаю самого главного,— настойчиво долбил Чаликов.

— Кстати, а не считаешь ли ты, что нахо-

дить где-нибудь самое главное — это уже значит мыслить?

— Да, мыслить надо,— продолжал Чаликов.— Я ведь не против мышления. Я только не знаю, что значит дело делать.

— Ну хорошо,— сказал я.— Но ведь мыслить — значит вырабатывать принципы.

— Конечно, без принципов нельзя,— сказал он.— Ведь я же не какой-нибудь червь или клоп. Да и у них, пожалуй, есть свои принципы, только что неосознанные.

— Вот, вот,— сказал я не без торжества.— Значит, говоришь, принципы? Так после этого я тебе прямо скажу, что ты уже понял, что значит дело делать.

— Э, нет,— не согласился Чаликов.— Ну откуда мне взять самые-то эти принципы? Если бы я знал принципы дела, то мог бы и самое дело делать.

— Хорошо,— продолжал я по возможности хладнокровно.— Значит, дело за принципами?

— Где мне взять эти принципы, опять и опять хочу спросить,— сказал Чаликов не без раздражения.

Но тут я подумал, что нужно еще кое-что уточнить.

— Ты профессионал? — спросил я.

— Да ведь это же неважно. Ну пусть я профессионал или хочу стать профессионалом. Разве это имеет какое-нибудь значение?

— А это вот какое имеет значение. Работать по своей профессии — значит ли дело делать?

— Но этого одного, думаю, мало...

— Этого отнюдь не мало, когда это делается хорошо. И все-таки скажи мне,— напирал я.— Если ты хочешь дело делать, то значит ли это,

что ты поступаешь бескорыстно? Ты делаешь дело для торжества самого дела, и делаешь это бескорыстно. Значит ли это, что ты и всерьез дело делаешь?

— Пожалуй, бескорыстия мало,— сказал Чаликов.— Нужно еще что-то. Если пьяница напивается, то ведь пьяное состояние для него вполне бескорыстно. Оно ведь имеет для него значение само по себе. А если я гуляю, глазею на природу, и она мне нравится, то ведь это у меня тоже бескорыстное чувство. А что с этого толку? И значит ли это, что гулять разинув рот и бескорыстно глазеть на природу — это есть дело делать?

— Смотри, Чаликов, не упрощаешь ли ты вопрос,— забеспокоился я.— Ведь тогда получается у тебя, что создавать и воспринимать художественное произведение — это тоже значит бездельничать. А вот посмотри-ка. Люди молча и неподвижно сидят на концерте и с за-таенным дыханием слушают симфонию и уж тем самым, конечно, не преследуют никакой иной цели, кроме бескорыстного слушания совершенно бескорыстного музыкального произведения. Значит, по-твоему, люди в этом случае тоже бездельничают?

Чаликов удивительным образом стоял на своем и неожиданно для меня прямо перешел в наступление. Он заговорил так:

— А когда музыкант тратил много лет, чтобы производить свой бескорыстный эффект, разве это не значит, что ему приходилось очень много трудиться, во многом себе отказывать, преодолевать все невероятные трудности музыкального обучения и вообще вариться в самой корыстной гуще жизни, чтобы достигнуть воз-

возможности создавать бескорыстный эффект своим музыкальным исполнением. А разве эти люди на концерте не перестали быть людьми в житейском смысле слова, разве они не отошли от забот жизни только в эти моменты слушания музыки? Разве они...

Но тут я уже перебил Чаликова и заговорил тоже не без запальчивости:

— Как? Значит, по-твоему, художественное бескорыстие совсем безжизненно, никак не влияет на жизнь, никак не преображает нашу жизнь и не создает для нас светлого и легкого настроения, которое нас делает бодрыми в жизни, помогает переносить бытовую дребедень, делает нас здоровыми, крепкими и счастливыми? Ведь художественное бескорыстие делает нас...

Тут опять Чаликов расхорохорился и перебил мою фразу:

— Но ведь это же и значит, что художественное бескорыстие вовсе не есть бескорыстие. Это же и значит, что оно корыстным образом влияет на нашу жизнь. Согласен: корыстолюбие здесь более тонкое. Но раз дело касается жизни и говорится о художественном бескорыстии, то ясно, что это вовсе не бескорыстие. Все равно это есть то или иное воздействие на жизнь, а значит, и корысть, пусть хотя бы и не обывательская.

— Ладно,— сказал я ради успокоения.— Хорошо. Но почему ты придрался к бескорыстию? Ведь вопрос у нас ставился о том, что значит дело делать. При чем тут бескорыстие?

— А при том,— сказал Чаликов,— что для делания дела бескорыстие, конечно, необходимо, но, как мне кажется, его совершенно недос-

таточно. Если я водопроводчик, то, конечно, должен уметь делать свое дело хорошо и иметь желание делать его хорошо. Чистая раковина — это для меня в данном случае моя бескорыстная цель. Но можно ли отсюда сделать вывод, что прочищать раковины — это и значит дело делать? Я бы сказал, что бескорыстие в этом случае, скорее, что-то отрицательное, нехарактерное и ненужное. Прочищая раковины, я должен при этом иметь, так сказать, какое-то настроение, что-то скрытое, но ярко ощущаемое. А как ответить на все эти вопросы — вот этого-то я и не могу понять. О бескорыстии кончим. Если сводить все на бескорыстие, то от него до тунеядства один шаг. То и другое не значит дело делать, а значит, скорее, только бездельничать или стремиться к безделью.

— Ладно, — сказал я. — Кончено. Договорились. Теперь я тебя спрошу вот о чем. Ты человек, как я вижу, деловой, и всякая анархия тебе чужда. Но ведь, чтобы не было анархии, нужен порядок. А чтобы был порядок, для этого должны быть принципы и то, что подчиняется этим принципам. Другими словами, дело делать — не значит ли это точно исполнять распоряжения вышестоящего руководителя, который по самой своей сущности как раз и должен устанавливать порядок?

— Хе, хе, хе, — ехидно заскулил Чаликов. — Эта шутка еще забористее всякого бескорыстия будет.

— Ну вот, опять о бескорыстии. При чем тут бескорыстие?

— Но разве вы не понимаете, что, подобно бескорыстию, исполнение требований конечно же необходимо, но одного исполнения

тоже ведь мало, если ставить своей целью дело делать.

— Но тогда так и скажи, что во всем нужна мера, и ты напрасно захихикал.

— Я захихикал потому, что вспомнил чеховского человека в футляре.

— Ну и нашел же что вспоминать,— сказал я.— При чем тут чеховский Беликов?

— Но ведь Беликов тоже только и делал, что исполнял приказы. И у него тоже ведь был свой принцип — «как бы чего не вышло».

— Следовательно, ты хочешь сказать,— заговорил я, понявши, в чем дело,— что как от бескорыстия до тунеядства один шаг, так и от угодливого исполнения приказаний тоже один шаг до человека в футляре. Но знаешь что? Мы с тобой все время топчемся на одном и том же месте. Это не так, а вот это тоже не так, а вот это третье — опять не туда. Все это только подходы к дому. Но не пора ли войти в самый дом?

— Конечно, все это только подходы. Но удивительным образом почему-то все-таки никак не удастся открыть дверь и войти в дом.

Тут я догадался, куда метит Чаликов, и уже безбоязненно заговорил на темы, которые раньше избегал затрагивать.

— Все это от нашей узости,— заговорил я более уверенным топом.— Мы с тобой захотели определить, что такое дело делать. А оказалось, что дело делать — это вовсе не значит пользоваться житейскими понятиями, хотя бы и нужными, хотя бы и трижды необходимыми, хотя бы и четырежды полезными и деловыми. Надо выйти за пределы обыденщины, и это нужно делать для осмысления самой же обыденщины.

Конечно, дело делать должно быть нашей обыденщиной. Но только ли ею?

— А ведь если не обыденщина, тогда ведь остается только сама действительность. А как ее охватить? Ведь она же небось бесконечна. А дело делать приходится нам, вполне конечным существам, и среди тоже вполне конечных вещей.

— Этого, Чаликов, не бойся,— поторопился я успокоить собеседника.— Нашего брата бесконечностями не запугаешь. Не боятся же математики своих бесконечных величин. Наоборот, если их послушать, то только благодаря операциям с бесконечными величинами и можно понять конечные процессы в конечных промежутках времени и пространства.

— Бесконечности я тоже не боюсь,— сказал Чаликов.— Но я все-таки побаиваюсь действительности. В бесконечности мы не потонем, хотя бы по примеру математиков. Но вот действительность не есть ли то, в чем можно потонуть?

— Не бойся, не бойся,— сказал я.— Ведь и действительность тоже можно мыслить.

— Мыслить? — спросил Чаликов и продолжал: — Ну да. Ведь нам же на лекциях долбили, что мышление есть отражение действительности. Так ли это?

— Конечно, так. Безусловно, так. Я только не понимаю, о каком отражении ты говоришь. Если, например, я брошу мяч в стену и стена отразит его, значит ли это, что стена мыслит мой мяч?

Тут Чаликов рассмеялся, только уже не ехидно «хе, хе, хе», а уверенно и даже как-то торжественно «ха, ха, ха».

— Понимаю,— сказал он.— Речь идет, конечно, не о механическом, но о смысловом отражении. Кто-то должен еще понять, что это отражение есть именно оно само, и только тогда оно будет иметь смысл и будет не механическим, но смысловым отражением. Самое важное, дорогой учитель,— это понимание. Я вот думаю, что есть много таких научных работников, которые разделяют свой предмет на такие тонкости и детали, что уже теряют смысл целого. По поводу таких ученых я всегда думал так: если моль разъела и съела всю шубу, значит ли это, что она эту шубу поняла и изучила?

Эта чаликовская мысль мне понравилась, и я продолжал в той же тональности:

— Но ты понимаешь, какой ответственный вопрос ты сейчас поставил? Ведь ты же поставил вопрос о целом и частях и сначала в самой же действительности. Действительность существует прежде всего глобально, нерасчлененно. Но та же самая действительность является одновременно и как единораздельная цельность, как система отношений. Эта система отношений уже в самой же действительности есть отражение ее самой как глобальной и в ней же самой становится не только глобальной, но одновременно и единораздельно-целостной. А когда эта единораздельная целостность воспринимается и строится также и нашим мышлением, то вот это и значит, что мышление есть отражение действительности.

— Ага,— одобрительно ответил мой собеседник.— Дело здесь попросту в том, чтобы избежать того пугала, которое вы называли субъективизмом и которое заключается в том, чтобы мыслительные формы не мыслить как

укорененные в самой же действительности, но как созданные только человеческим субъектом для своего субъективного использования.

— Правильно, правильно,— сказали.— Ведь если наши мыслительные формы не связаны с самой же действительностью, то это значит, что в самой действительности не имеется единой нераздельной целостности отношений, что вся действительность — это только наше марево и галлюцинация, что она есть пустота и «дыра». Вот почему я всегда считал, что весь западноевропейский субъективизм есть сплошная мировая хлестаковщина.

— Гы, гы, гы,— весело зарычал на это Чаиков.

— Но тогда,— сказал я, ободренный его рычанием,— ты должен признать также и то, что мышление бесконечно.

— А вот тут-то мне невдомек. Объясните.

— Ну что же тут объяснять? Ведь действительность бесконечна? Бесконечна. А мышление есть отражение действительности? Да, отражение. Но тогда и мышление должно быть бесконечным.

— А вас не смущает, что сам-то человек чересчур ограничен и того и смотри заболит и умрет? Да и в течение своей временной жизни он тоже мыслит далеко не всегда и далеко не так, как надо. Как же это вдруг человеческое мышление бесконечно?

— Объяснять это можно было бы тебе очень долго... Но скажи: солнце ведь отражается в капле воды?

— Ну да, ну да,— поспешил с ответом Чаиков.— Это ясно. Я сразу понял, что усомнился напрасно.

— Усомнился ты напрасно. Но только имей в виду, что символ отражения солнца в капле воды — это вовсе не только детская картинка. Если бы я тебе стал доказывать, то я бы тебе сказал, что расстояние между единицей и двойкой можно дробить и пополам, и на четыре части, и на восемь, и на сколько угодно частей, и никогда до нуля не дойдешь. Между двумя рядом стоящими числами натурального ряда залегает не просто единица, а целая бездна величин, на которые она дробится, залегает в полном смысле бесконечность. Все конечное только потому и существует, что оно пронизано бесконечностью.

— Да, мы касались этого вопроса в прошлый раз,— глубоко вздохнул Чаликов.— Но тогда нужно идти еще дальше. Если бесконечность, данную в виде единораздельной цельности, приписывать не действительности, а только человеческому мышлению, тогда действительность, лишенная такой структурной бесконечности, окажется даже и не дырой, а какой-то дырочкой. И это тем более дико, что действительность не только есть единораздельная цельность, по она еще также существует во времени, она же еще и развивается, она ведь живая, и она тоже движется.

— Конечно, и о дырочке ты заговорил правильно, и о необходимости объяснять движение действительности ты тоже заговорил правильно и вовремя. Скажи мне: если вещь движется, то не потому ли, что имеется причина ее движения, то есть какая-нибудь другая вещь, которая ею движет? Но то же надо сказать и об этой другой вещи. И так далее до бесконечности, то есть наш вопрос о причине движения остается

без ответа, покамест движение одной вещи мы будем объяснять движением какой-нибудь другой вещи. А вывод такой. Либо в нашем объяснении подвижности вещи мы уходим в бесконечность причин этой подвижности, и тогда она остается необъясненной, непонятной, а попросту говоря, бессмысленной. (Тут, как говорят, возникает дурная бесконечность.) Либо где-то есть такая вещь, которая для своего движения уже не требует никаких других вещей, а движется сама от себя и сама для себя является причиной своего движения.

Здесь Чаликов глубокомысленно заметил:

— А почему же такой самодвижущейся вещью не быть самой же этой вещи, движение которой мы объясняем?

— Можно. Но вещь, которая движет сама себя, означает только то, что она есть живая вещь, живое существо. Ведь что мы называем живым существом в отличие от неживой вещи? Именно то, что движет себя само.

— Значит, дескать, все одушевленно? — несколько испуганно заметил Чаликов.

— Ну, для начала скажем, что далеко не все, но, по крайней мере, кое-что,— сказал я. Однако, чтобы не уклоняться в сторону, я тут же вернулся к мышлению как к отражению.— Дорогой мой, дело же не в этом. Мы с тобой установили, что мышление есть отражение действительности. И еще установили, что мышление является бесконечным. Теперь только подчеркнем: если действительность есть самодвижение (поскольку кроме нее и вообще нет ничего, а уж тем более нет ничего движущего), то, значит, и мышление тоже самодвижно, а иначе оно не будет отражением действительно-

сти. Но я не это хочу сказать. Поскольку мышление есть смысловое отражение действительности и его смысловая стихия творит себя самое, то это значит, что мышление состоит в том, что оно устанавливает принципы своего движения, то есть принципы своего же собственного конструирования. Действительность движется и развивается. И это она делает сама от себя. Самое важное здесь то, что действительность сама для себя устанавливает направление своего развития (поскольку, кроме действительности, как я сказал, вообще ничего не существует); а это значит, что действительность строит сама себя, конструирует сама себя и создает принципы своего конструирования. Иначе она не будет создавать для себя свое движение и не будет в состоянии понимать смысл своего движения, не сможет отражаться мышлением.

— А можно мне порассуждать? — спросил мой собеседник.— Я думаю: что значит понимать, например, самолет? Ведь это же не значит просто его видеть, просто слышать гудение его мотора или просто наблюдать его полезные или разрушительные действия. Понимает самолет тот, кто знает принцип его устройства и конструирования. Так ли я вас понял? Я хотел бы думать, что как действительность создает принципы своего конструирования, так и мышление, будучи отражением действительности, тоже само строит для себя принципы своего конструирования. Так ли я вас понимаю?

— О любезнейший мой друг и приятель! — обрадованно воскликнул я.— Да ты же у меня золото, а не собеседник.

— Прекрасно,— сказал Чаликов,— но только вот от нашего основного вопроса мы опять

отклонились. Что же все-таки значит дело-то делать? Где оно, это дело, которое надо делать?

— А разве тебе мало того, что мышление есть постоянное созидание принципов конструирования?

— Мало. Очень даже мало,— сказал мой собеседник.

— Как! Не понимаю. Что же такое, наконец, дело-то делать? Ведь создавать принципы конструирования — разве это не значит понимать мышление не абстрактно, не как установку догматов, но как руководство к действию?

— А, это хорошо.

— Но раз мы заговорили о действиях, то о действиях каких? Кто будет действовать?

— Конечно, действовать будет человек,— сказал Чаликов.— А вот о человеке-то мы до сих пор ничего не сказали. А ведь без человека любые глубокие мысли будут абстрактными, далекими от жизни. Ну а что такое человек, это уже само собой понятно, правда?

— Постой, постой,— забеспокоился я.— Ты, я вижу, здорово разбираешься в этом деле. Научи-ка меня.

— Да чему же тут учить? Вы же сами знаете, как рассуждает на эту тему Аристотель. Ведь это же он сказал, что человек есть существо живое и общественное.

— Ничего, ни одного слова в этом определении не понимаю.

— Как? Вы не знаете, что такое жизнь? Вы не знаете, что такое общество?

— Не знаю, не знаю, не знаю,— провоцировал я Чаликова.

— Но ведь ясно всякому,— сказал Чаликов,— что живое — то, что движется само со-

бой. Жизнь, мне кажется, есть прежде всего самодвижение.

— Но мои часы тоже движутся сами собой,— сказал я.

— Если они заведены.

— Ага, значит, тебе мало одного механизма?

— Конечно, мало,— сказал Чаликов.— Если имеется механизм, это, во-первых, значит, что его кто-то сделал. А во-вторых, это значит, что кто-то привел его в действие. Если есть табуретка, значит, есть и столяр, который эту табуретку сделал. Я уже давно понял, в чем не прав механицизм. Он требует, чтобы существовал извне тот универсальный мастер, который заводит мировые часы, чтобы они двигались. Поэтому механицизм возможен только при одновременном признании монотеизма, то есть единобожия.

— Ну а если монотеизм для нас не выход,— перебил я Чаликова,— тогда как? Придется думать, что материя сама себя движет, то есть что вместо монотеизма надо будет признавать какой-то пантеизм, признавать, что бог и природа составляют единое целое?

— Ну зачем идти так далеко? Ведь пантеизм — это уже какая-то религия. Да на мой вкус, подобного рода религия-то уж очень пустая, уж очень легковесная и бессодержательная религия. Не надо ни монотеизма, ни пантеизма, ни механицизма, ни всеобщего витализма с его жизненной силой. Достаточно будет сказать, что материя сама себя движет. Этого для нас достаточно. И все.

— Ладно,— сказал я.— Пусть. Значит, говоришь ты, самодвижность? Согласен. Пусть

будет самодвижность. Но если становиться па такую точку, то, мне кажется, здесь ты еще очень много недосмотрел. Мне, например, кажется, что жизнь есть прежде всего становление, а именно — нерасчлененное, сплошное, неделимое ни на какие устойчивые и взаимораздельные точки становление. Жизненное становление нельзя составить из одних дискретных точек. Движение вовсе не есть сумма неподвижных точек. Это, как говорят математики, континуум, то есть нечто непрерывное.

— Это правильно,— сказал Чаликов.— Это обстоятельство как раз такое, над которым — и сам не знаю почему — я много раз задумывался. Такое понимание представлялось мне чем-то труднообъяснимым, как говорят, иррациональным. Этого иррационализма, признаться, я всегда боялся, как дети боятся темноты.

— Но почему ты думаешь,— спросил я,— что жизнь есть только некое иррациональное движение? Во-первых, известно то, что именно движется; известно, как оно движется; известно, наконец, и куда оно движется.

Чаликов вдруг сказал каким-то авторитетным и наставительным тоном:

— Но не будет ли это, дорогой паставник, слишком большим нагромождением? Что касается меня, то, если я что-нибудь понимаю в жизненном становлении, это, пожалуй, только «как», которым характеризуется процесс жизни. Если же я говорю о жизненном процессе как таковом, то не знаю ни того, что именно движется, ни того, куда и в каком направлении идет процесс жизни. Ну о самом исходном пункте жизненного становления я еще могу догадываться, потому что жизнь есть такое становле-

ние, когда нечто целиком находится во всех пунктах становления. Жизнь есть развитие. А развитие не есть просто становление. Жизнь есть такое становление, в котором содержится и исходное становящееся, и то новое, что возникает в каждый момент становления. Это ясно. А вот чего я никак не могу понять, так это того, что, как вы говорите, в жизненном процессе и цель процесса. Сама-то цель, вероятно, существует. Но я сомневаюсь, чтобы она целиком была дана уже в любом моменте жизненного становления. Ведь тогда обесмысливалось бы само становление, раз его цель уже достигается в каждом моменте становления.

Тут я понял, что о жизненном процессе Чаликов и без меня думал много. И пожалел, что выразился о жизни слишком категорически. Здесь нужны бесконечные оговорки. А я не стал их делать, исходя из предварительности моих рассуждений. Это и заставило Чаликова взволноваться. Он почти закричал:

— Но тогда, по-вашему, всякая жизнь есть бессмыслица, раз она движется неизвестно куда.

— Если брать процесс жизни как он создается в самом себе, то всякая жизнь, конечно, слепа,— уверенно сказал я.— Но дело в том, что в результате тех жизненных процессов, которые происходят, например, в развитии растения, появляются вдруг листья, цветы и даже плоды. Но тогда и надо говорить, что жизнь растения не значит жизнь вообще, но жизнь именно растения. Процесс развития растения переходит к цветам и плодам, а это значит, что «цель» растения присутствует даже в этом бессмысленном процессе жизни.

Чаликов облегченно вздохнул.

— Но тогда, скажите же на милость, о чем мы спорим? Выходит, и спорить-то не о чем?

— А я вовсе и не спорил,— отвечал я умиротворенно.— Что такое жизнь, никто не знает, хотя все живут. А мне мало жить. Я еще хочу и понять, что такое жизнь. А вот когда мы с тобой начали рассуждать об этом, то оказалось, что тут глубочайшая диалектика. Жизнь нельзя составить из безжизненных, то есть неподвижных, точек. Жизнь есть прежде всего непрерывный континуум, в котором все слилось воедино до неузнаваемости. Ведь в континууме каждая его точка исчезает в тот самый момент, в который она появляется. Не хаос ли это неизвестно чего? Нет, жизнь всегда есть еще и жизнь чего-то. И это следует иметь в виду, если мы хотим осмыслить жизнь. Но вернемся к нашему человеку. Что такое жизнь и что такое живое существо, это мы сейчас пробовали распознать. Но ведь, определяя человека, ты сказал, что человек есть существо живое и общественное. Почему ты так сказал?

— А что же, общество тоже вам непонятно?

— Что такое общество, это, допустим, мне понятно. Но ведь пчелы, например, тоже существа живые, и жизнь их — общественная жизнь, хотя, безусловно, не такая, как у человека.

— Но я же не о пчелах говорю, а о человеке.

— Но тогда скажи, чем же человек отличается от пчелы?

— Ну, конечно, тем, что он есть личность.

— Дорогой друг, тогда так и говори, что человек есть не просто общественное живое су-

щество, но и общественно-личное живое существо. Да и личности, пожалуй, будет мало. Ведь в личности много такого, что вовсе не есть еще личность. Человек — личность, которая обладает своим телом и является принципом осмысления цельного организма. Но в организме много таких процессов и частей, которые не, имеют никакого отношения к личности. Например, руку или ногу можно ампутировать, и от этого пострадает не только данный организм, но и личность, которая выражается в этом организме. Тем не менее и после удаления руки или ноги личность продолжает существовать.

— Дорогой учитель,— поспешил меня успокоить Чаликов.— Конечно же речь идет не просто об общественно-личностном существе, но еще и о разумном.

— Тогда ты скажи попросту, что твое определение человека или неправильно, или, по крайней мере, чересчур односторонне. Человек не есть только живое и общественное существо. Но есть живое общественно-личное и еще разумное существо. А ведь когда мы говорили о мышлении как об отражении действительности, мы пришли к выводу, что мышление есть руководство к действию. И ты говорил, что в такой теории мышления еще нет ничего человеческого. Ну а теперь ты доволен?

— Сейчас я, несомненно, более доволен, чем раньше.— И у Чаликова на лице появилось какое-то маленькое раздражение, не то какая-то досада, не то какая-то суетливость, и он продолжал так: — Не очень ли много мы анализируем? Все это хорошо, я понимаю. Но если человек хочет дело делать, нельзя же от него требовать, чтобы он предварительно изу-

чил всю логику, всю диалектику, всю философию и без этого ровно ничего не мог бы сделать в своем делании дела?

Тут я почувствовал, что Чаликов прав; но чтобы его удовлетворить, решил кратко сформулировать то, что мы с ним говорили о человеке в отвлеченном смысле, а уже потом переходить к дальнейшему*.

— Чаликов,— сказал я,— потерпи минутку. Ты понял, на чем мы с тобой остановились? Мы говорили о личности. Личность — тайна одного. Но, может, ты захотел бы узнать, что такое тайна двоих? Не знаю, поймешь ли ты меня. Но, ища тайну двоих, я бы сказал, что это есть любовь: только любящие видят друг в друге самое важное, самое существенное, что неведомо другим, не любящим. Брак — тайна двоих. А коллектив как исторический, общественный организм — это тайна уже и не одного, и не двоих, а многих; более того, это тайна всего человечества. Вот это ты запомни, хотя, может быть, здесь пока еще и многое непонятно. Запомнил? Тогда я перейду к другим вопросам. Скажи, пожалуйста, ты когда-нибудь ел, пил и спал или никогда?

Чаликов в ответ рассмеялся.

— Но если ты и ешь, и пьешь, и спишь, то разве все это ты делаешь в результате изучения физики, химии, биологии, анатомии, физиологии и медицины? Согласись, что все эти процессы жизни происходят у нас без всякой теории жизни, не говоря уже об отдельных науках и философии.

— Вот поэтому-то я и сомневаюсь, нужна ли теория делания дела для самого этого делания.

— Прекрасно,— сказал я,— так и запомни:

чтобы дело делать, не нужно сначала строить теорию этого делания дела. Ты должен дело делать так же прямо и непосредственно, как ты ешь и пьешь без всякого знания теории пищеварения. А иначе получится, что есть и пить могут только профессора физиологии. Тем не менее, однако, этот простой и непосредственно, без всякой науки, данный процесс пищеварения нисколько не мешает тому, чтобы появилась также и теория пищеварения. Мы знаем, что музыкант-виртуоз убил много лет на свою игру, а ведь эту виртуозность мы воспринимаем так же просто и непосредственно, как и белый цвет или как бездонную синеву неба. Настоящий художник тот, у которого мы не замечаем его творческих усилий, да и он сам этого не замечает. Гений творит как природа. Вот и дело делать надо незаметно и совершенно естественно. А если это трудно, то это означает только то, что в делании дела надо постепенно себя тренировать, надо постоянно и воспитывать себя, и помогать в этом другим. Не сразу, но зато верно и не на поводу у бесконечных случайностей жизни. Поэтому теория пищеварения, безусловно, необходима как теория и наука, как целесообразно направляемая практика, и в том числе хотя бы как возможность медицинского воздействия на плохое пищеварение. Почему же в таком случае ты не хочешь строить теории делания дела и сразу хочешь броситься в это делание? Не будет ли это с твоей стороны чересчур слепо? А ведь где в жизни слепота, там также и отсутствие перспективы. А где нет перспективы, там ведь и рабская зависимость от бесчисленных случайностей жизни. Там сплошное рабство. Если не хочешь быть рабом

бесконечных случайностей и если хочешь, чтобы ты свое дело делал не слепо, то вот тогда и занимайся философией и не осуждай ее как бесполезное занятие.

— Я с этим согласен,— ответил мой собеседник.— Меня только смущает то, что не слишком ли много у нас получается теории и нельзя ли тут поступать как-нибудь попроще?

— Но ведь ты же сам пришел ко мне с вопросом о том, что значит дело делать,— заявил я.— Если ты хочешь дело делать в том же виде, как ты ешь, пьешь и спишь, тогда зачем ты ко мне приходил? И прежде чем ты ответишь на этот вопрос, я сам тебе скажу вот что. Тебя смущает, что при делании дела возникает уж очень много разных возможностей. Возникает бесконечное число разных типов реализации дела. Тебя смущает мысль о том, достаточно ли жизненно наше мышление, чтобы при выработке принципов поведения не оказаться бесполезным и труднодостижимым предприятием. Но, кажется, я могу тебя несколько успокоить. Скажи, пожалуйста, ты кашу ешь?

— Не только ем, но и варю на плитке, охлаждаю и подогреваю, добавляю соли.

— А идею пици ты тоже варишь и подогреваешь, тоже солишь и тоже ешь?

— Ей-богу, нет.

— Значит, кашу есть можно, а идею каши нельзя? Пропускать через свой желудок — нельзя?

— А я же как раз вам и говорил, что одной идейности мало. Идея вещи, как вы сами сейчас сказали, совершенно невещественна.

— Это ты понял хорошо,— продолжал я.— Но тогда пойми и другое. Возьми движение ве-

щи. Ведь скорость этого движения может быть разной?

— Конечно.

— И чем больше скорость движения тела, тем большее пространство проходит оно в одно и то же время?

— Ясно.

— Ну а если тело будет двигаться с бесконечно большой скоростью,— продолжал я,— тогда ведь тело займет сразу все точки, возможные на его пути.

— То есть вы хотите сказать, что в этом случае двигаться телу дальше будет просто невозможно, так как никакого «дальше» вообще не будет существовать.

— Вот этого-то я и хотел от тебя добиться. Согласись, что тело, которое движется с бесконечно большой скоростью и сразу охватывает все места, уже совсем никак не движется. Но тогда вещь, которая сразу охватила все точки своего движения и потому как бы покоится, будучи отраженной в нашей мысли, есть не что иное, как идея (понятие) вещи. Такая идея вещи тоже сразу охватывает всю вещь. Согласен?

— Да! — ответил Чаликов не без колебания.— Но тогда ведь получается, что в идее вещи отражается сама вещь, только как бы в условиях своего бесконечно скорого движения.

— Совершенно правильно,— сказал я.— Поэтому трудно оторвать идею вещи, выражающую ее сущность, от нее самой. Столь же неразрывно связаны и сущность вещи с явлением вещи, и явление вещи с ее сущностью. И все же различие между идеей (понятием) и материей (вещью) есть, причем различие это

огромно, и его надо уметь точно формулировать. Я думаю, что ты здесь, по крайней мере, многое понял. И тогда разреши еще ряд вопросов. Итак, говори мне. Мы стремимся?

— Стремимся.

— И постоянно стремимся?

— Да, постоянно стремимся. Вечно стремимся.

— И достигаем цели наших стремлений?

— Иной раз достигаем,— сказал Чаликов,— чаще даже и не достигаем.

— И тем не менее стоит стремиться?

— Стоит стремиться.

— Но не потому ли, что стремление заложено в самой природе человека?

— По этому самому.

— Тогда скажи попросту, что человек — это проблема.

— О, конечно. Это проблема.

— И вечная проблема?

— О да! Человек — это вечная проблема.

Но уже тут я почувствовал, что у Чаликова слабеет его возражение против слишком большой теоретичности наших разговоров о делании дела. Мне показалось, что он начинает понимать самое главное, а именно — что наша теория как раз и исходит из бесконечного разнообразия человеческих целей и что эти цели возникают из особенностей существования самого же человека. Предполагая подобного рода настроенность Чаликова, я продолжал свою мысль дальше:

— А скажи мне: ты дышишь или ты не дышишь?

Чаликов захихикал.

— Ну а если ты дышишь, то воздухом ила одной углекислотой?

— Воздухом.

— Ну а что такое воздух для человека? Надеюсь, то, что надо для его существования?

— Само собой.

— Но ты сказал не только то, что человек мыслит для установления принципов действия, но и то, что это должно совершаться у человека само собой.

— Сказал.

— Тогда не понимаю, какой же более животворный воздух нужен для человека, если все его мышление только и направлено на создание принципов конструирования, на руководство к действию, на переделывание действительности. Ведь действительность, думаю, ни от чего другого не зависит?

— Конечно, ни от чего другого не зависит, поскольку все другое, если оно существует, уже тем самым входит в состав самой же действительности.

— Хорошо. Значит, действительность, поскольку она ни от чего не зависит, свободна?

— Да, выходит, так.

— Ну, или, по крайней мере, она — хотя бы искание свободы, становление свободы.

— Несомненно.

— Значит, дышать действительностью — все равно что дышать свободой.

— Да. Дышать свободой или, по крайней мере, ее исканием.

— Значит, свобода есть тот воздух, которым мы должны дышать?

— А как же иначе? Не дышать же углекислотой.

— И при этом заметь,— сказал я,— что ведь и вся история человечества есть не что иное, как движение к свободе. Из-за чего бьется человек, из-за чего всегда бился? Только из-за отчаянного стремления к свободе, какие бы тяжелые обстоятельства этому ни мешали. Только бы освободиться от того, что мешает его развитию. Только бы скорей наступил этот всемирный, этот всечеловеческий праздник свободы. Только бы наступил тот мир, когда и человек перестанет быть человеку бревном, и сама природа вступит в достойный союз с человеком.

— О, это здорово сказано,— воодушевленно заметил Чаликов.

— Но тогда,— сказал я,— не получаем ли мы здесь ту разгадку делания дела, которую мы поставили целью нашего разговора? Человек — вечная проблема, которая вечно решается...

— И которая никогда не будет решена,— безбоязненно сказал Чаликов.

— А зачем тебе окончательное решение? Чтобы перестать стремиться? Чтобы перестать быть проблемой? Чтобы умереть для жизни? Чтобы мне превратиться в гроб, в могилу, а всему человечеству превратиться во вселенское кладбище? А разве мало того, что уже правильная постановка проблемы есть начало решения этой проблемы? Конечно, она так или иначе в то или иное время будет решена. Однако достигнутое решение проблемы тут же окажется постановкой новой проблемы. И так далее, до бесконечности.

— Но я бы сказал, что мне тут понятно еще кое-что,— был ответ.— Ведь даже если бы мы одолели смерть и, как учит Федоров, стали бы вечными, то мне кажется, что и сама вечность

тоже будет находиться в вечном становлении, только что без убыли бытия.

— Ну, теория вечности — это особая проблема, которой мы пока что здесь не занимаемся, — сказал я. — Для меня пока достаточно уже одного того, что либо вечности нет никакой, и о ней нечего говорить, либо она есть вечная молодость и никогда не изнемогает в приливе в ней живых сил. Об этом довольно. Л вот насчет абсолютной истины — это необходимо нам сказать сейчас же. Раз все есть стремление, весь человек есть только проблема, да и весь мир есть только проблема, то для этой проблемности, чтобы о ней говорить логически последовательно, требуется также и «беспроблемность», и притом тоже абсолютная, требуется абсолютная истина. Она нужна нам потому, что иначе нельзя будет обосновать и всего нашего относительного и проблемного существования. Вот слушай, — тут я взял с полки 18-й том Ленина и стал читать со страницы 138, громко и отчетливо: — «С точки зрения современного материализма, т. е. марксизма, исторически условны *пределы* приближения наших знаний к объективной, абсолютной истине, но *безусловно* существование этой истины, безусловно то, что мы приближаемся к ней. Исторически условны контуры картины, но безусловно то, что эта картина изображает объективно существующую модель».

— Значит, — заявил Чаликов, — чтобы дело делать, надо отражать действительность. А чтобы по-человечески, по-людски ее отражать, надо ее мыслить. А раз действительность есть бесконечность, то и познание есть бесконечность. Если действительность всегда есть творчество

нового, то и мышление, если только оно на самом деле мышление, тоже есть всегда творчество нового. Но творить новое — значит создавать принципы его конструирования, значит быть руководством к действию, значит переделывать действительность. Переделывает же действительность человек. А тогда для этого необходимо общественно-личное существование, необходимо вечно стремиться, разрешать вечную проблему человека. И необходимо приближаться к абсолютной истине, необходимо в относительном искать абсолютное; наконец, необходимо дышать воздухом свободы.

— Ты, мой друг, здорово все это закруглил,— сказал я.— Только имей в виду истину, которую ты сам же и высказал. Для того чтобы дело делать, не надо никакой предварительной философии. Тем не менее только философия и обнаруживает ту истину, что дело делать — это значит создавать условия для свободных решений. Но я бы сказал: это значит просто быть подлинным человеком. Без теории, а так, путем вдыхания воздуха, естественно.

— Оно конечно. Так сказать можно и нужно,— ответил Чаликов.— Только вот как бы не стали смеяться, если мы скажем, что дело делать — это значит попросту быть человеком.

— А если кто будет смеяться, ты ему объясни. Если монтер чинит звонки, то как бы хорошо и как бы добросовестно он это ни делал, это еще не значит дело делать. Ты ему скажи, твоему скептику, что дело делать — значит иметь перспективу, что это есть свобода. Это значит делать дело добровольно, а всякое необходимое разумное принуждение принимать как акт своего собственного и вполне независимого реше-

ния. Если ты роешь картошку, то освободиться от этого не значит перестать рыть картошку. А это значит ощутить такое действие как добровольно и чистосердечно совершаемый тобою акт свободы и как твое собственное намерение, пусть маленькое, но зато вполне свободное. Вот это и будет значить дело делать.

— Да, оно конечно. Но ведь, пожалуй, тот, кто дело делает, и среди бытовой дребедени чувствует себя свободным и даже властителем.

— Хорошо,— сказал я.— На этот раз довольно. Если что будет не так, приходи поболтать.

— Очень, очень вам благодарен. Спасибо.

— И тебе тоже. Хорошо поговорили?

— Здорово!

— А в случае чего, не поминай лихом.

— Ни-ни,— сказал он.

— И, по Пушкину, «не оспаривай глупца».

— А мне до этих глупцов, как до лампочки.

До скорого,— сказал Чаликов.

— До скорого.

ДИАЛЕКТИКА И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ

О диалектике написаны горы книг и статей. Это трудный предмет для разговора. Но я постараюсь, чтобы меня понимал всякий. Другими словами, для определения и разъяснения диалектики я собираюсь употребить всего несколько положений, причем таких, которые не требуют особых доказательств. В науке такие основные положения называются аксиомами.

Само собой разумеется, на основании таких аксиом можно строить огромное количество раз-

ных теорем, которые уже требуют для себя доказательств. Однако нельзя же все на свете только доказывать. Если все обязательно доказывать, то доказательств наберется целая бесконечность; а так как бесконечности достигнуть нельзя, то тогда и окажется, что доказываемый тезис в конце концов лишается достаточного для себя обоснования. Доказательство возможно только там, где признаются какие-нибудь недоказуемые элементы, причем не в силу доказательств, но исходя из простого здравого смысла. Вот теперь и спросим себя: что же это за аксиомы?

Движение. Первая такая аксиома гласит: все движется.

Неужели тут надо что-нибудь доказывать? И не сочтем ли мы душевнобольным человека, который будет утверждать, что все на свете абсолютно неподвижно, что ничего на свете нельзя сдвинуть с места и что мертвый покой раз и навсегда объял всю действительность? Правда, движение бывает разное, быстрое или медленное и разнообразное в связи с качеством предмета, который движется. Движение ветра — это одно, движение волн в реке — это другое, а когда живое существо переходит из одного своего возраста в другой, то это, очевидно, уже движение в третьем смысле. Но судите сами, можно ли на основании разнокачественности движения отрицать само это движение? Даже если вещи и совсем не движутся и находятся в состоянии покоя, то ведь покой-то этот тоже требует для себя времени. А уже того, что время движется,— этого никакой здравомыслящий человек отрицать не может.

Спорить тут, очевидно, не о чем.

Покой. А вот и вторая аксиома: все покоится.

Тут читатель, правда, может замахать руками в знак протеста и отрицать, что все покоится. Но с моей стороны, как мне кажется, требуется только одно небольшое разъяснение, чтобы эта аксиома стала понятной.

«Скажи мне, пожалуйста, ты родился в таком-то году?» — «Да, я родился в таком-то году». — «А скажи, пожалуйста, когда ты поступал в школу, тебе сколько было лет?» — «Мне было тогда 7 лет». — «А поступая в школу, ты был как раз тем самым Иваном, который родился 7 лет назад, или в момент поступления в школу ты был уже не Иван, а, допустим, Петр или Семен?» — «Конечно, я был тот же самый Иван». — «А когда ты станешь взрослым человеком, ты тоже будешь продолжать быть Иваном или станешь каким-нибудь Генрихом или Ричардом?» Конечно, ты опять-таки останешься все тем же Иваном... Ясно, что человек, с одной стороны, непрерывно движется и меняется с возрастом, а с другой стороны, вовсе никак не движется и не становится каким-то иным человеком, и это вовсе не только теория.

Посмеешь ли ты подумать хоть одно мгновение, что вчера ты был Иван, а сегодня ты не Иван, а Людовик? Другими словами, можно ли двигаться, не пребывая в покое? И можно ли пребывать в покое ровно без всякого движения? И тут вполне ясно, что такое отождествление движения и покоя вовсе не относится только к человеку или только к живому существу. А камень? А поверхность Земли? Ведь всякая вещь вообще, о которой можно сказать хотя бы одно слово, является и все время разной, и все время одной и той же, пока она реально существует. И это не просто моя теория, да и не теория во-

обще, это очевиднейший факт, самоочевидная действительность. Разве это теория, если старик умирает, будучи тем же самым, кем он родился в свое время? Доказывать, что в свои 20 лет ты не тот же самый человек, которым ты был в свои 10 лет, значит заниматься софистикой.

Поэтому софист не тот, кто утверждает необходимую совместность движения и покоя, а тот, кто эту совместность отрицает. Герой гоголевских «Записок сумасшедшего» тоже однажды почувствовал себя испанским королем Фердинандом VII. Вот ты как раз и будешь гоголевским сумасшедшим, если станешь отрицать наличие в человеке самотождественности наряду с саморазличием.

Подвижной покой. Но тут я подошел к той третьей и к той четвертой аксиомам, которые тоже составляют самое ядро диалектики.

Ясно, что Иван одновременно и меняется и не меняется, или, говоря вообще, и движется и не движется. И если я теперь скажу, что всему, что только существует и мыслится, обязательно свойствен подвижной покой, можешь ли ты что-нибудь возразить? Нет. А между тем звучит-то этот подвижной покой как будто бы чересчур непонятно и абстрактно. Непонятно это бывает только в том случае, если люди отказываются от здравого смысла. На самом же деле это самый обыкновенный факт, что ты в течение всей своей жизни остаешься Иваном, а не перестаешь быть Иваном и становишься вдруг испанским королем Фердинандом VII. Но если бы ты и стал фактически этим королем, все равно это был бы тот же самый ты. Уже само слово «превратился» свидетельствовало бы в данном случае о том, что ты при всех своих превращениях в основе своей

остаешься тем же. А иначе и само слово «превратился» потеряло бы всякий смысл.

Могу сказать и иначе. Если ты всегда и везде один и тот же, правда в своей основе, то, с другой стороны, ты, как мы сейчас твердо с тобой установили, в то же время и везде различный. Я хочу сказать, что все существующее и все мыслимое обязательно есть всегда и всюду *самотождественное различие*. Для уяснения такого словосочетания не нужно ничего другого, кроме здравого смысла. Это тебе понятно так же, как и то, что сейчас хорошая погода и светит солнце и что для установления такого факта нужно только выйти из своей квартиры или хотя бы открыть окно.

Итак, третья аксиома гласит: все является подвижным покоем и самотождественным различием.

Единство противоположностей. Чтобы понять четвертую аксиому, потребуется, как и везде, только разъяснение, а не доказательство. Но чтобы эту аксиому разъяснить, необходимо начать как бы издалека, хотя на самом деле это вовсе не издалека, а все тут же.

Стол деревянный? Деревянный. Но одной деревянности мало для стола? Мало, потому что стул тоже деревянный, и шкаф деревянный. И стол состоит из доски и четырех ножек? Конечно, но шкаф тоже состоит из полок и тоже имеет четыре ножки. А то, что стол покрашен в коричневую краску, это для него важно? Важно. Но шкаф тоже выкрашен в коричневую краску. Тогда что же получается? Деревянность — признак стола, но не сам стол. Наличие досок характерно для стола, но сами по себе взятые они еще не есть сам стол. Также и опре-

деленная окраска хотя и характерна для стола, но еще не есть сам стол. Но где же сам-то стол? Если в столе ничего нет, кроме отдельных признаков стола, то это значит, что никакого стола вообще не существует. Либо стол есть специфический носитель всех своих признаков и свойств и не сводится к ним, тогда он действительно существует, о нем можно говорить и им можно пользоваться. Либо никакого носителя признаков, отличного от этих признаков, ни в каком смысле не существует; и тогда неизвестно, куда же надо относить все эти признаки и чему же они нами приписываются, то есть стол перестает быть столом не только для нашего употребления, но просто даже для нашего представления об этом столе.

А вот теперь я спрошу: куда же деваются все признаки стола, если на самом деле важны не признаки стола, а сам стол? Но вопрос этот поставлен неправильно. Я ведь не утверждал, что признаки стола никакого значения не имеют. Наоборот, я их признавал именно как признаки стола; но чтобы им быть как раз признаками стола, а не чего-нибудь другого, необходим и сам стол, так как иначе наши признаки ни к чему не будут относиться, ни о чем не будут свидетельствовать. Но в таком случае стол необходимо понимать как носителя его признаков, как то, в чем совмещаются все эти признаки, в чем они совпадают и в чем они уже перестают быть чем-то самостоятельным и разобщенным, в чем они совпадают до неузнаваемости, но что как раз и образует собою всю данную вещь в ее цельности. Ведь если я сел за этот стол, это еще не значит, что сел за деревянность этого стола, что сел за данный признак стола.

И когда я воспользовался этим столом, чтобы распределить на нем свои книги, то воспользовался не его доской или ножками и не его коричневым цветом, но воспользовался самим этим столом, в котором все его отдельные признаки, конечно, существуют, но в котором все они совпали в одно неделимое целое. И если мне захотелось сдвинуть этот стол с одного места на другое, то я должен двигать не его деревянность и не его коричневый цвет, но самый этот стол. А ведь деревянность не есть коричневость, но противоположность ей, поскольку говорит совсем о другом предмете. Стол обязательно есть неделимое и нечленимое единство всех своих признаков, как бы они ни относились к другим предметам, то есть какими бы они ни были в отношении друг друга противоположностями. Иначе он ничем не будет отличаться, например, от стула или от шкафа, которые тоже деревянные.

Когда я говорил о движении и покое и о совмещении того и другого в одной вещи, я еще не говорил о качестве того, что движется и меняется, и о качестве того, что тождественно и различно, а вот теперь меня интересует именно качественная сторона и того предмета, который движется, и того предмета, который покоится, и того, что одновременно и движется, и не движется. Речь идет о признаках вещи, о свойствах вещи. И оказывается, что эти признаки, взятые не в своей разорванности и дискретности, не в своем беспорядочно-хаотическом состоянии, но именно в своей качественной отнесенности к определенной вещи, тоже теряют свое взаиморазрывное состояние, свою взаимную противоположность и тоже становятся чем-

то целым, в котором они, конечно, не перестают существовать (иначе перестало бы существовать и возникшее из них целое), но уже отражают на себе смысл того целого, признаками которого они являются, и в этом же совпадают друг с другом, как и с тем целым, для которого они являются признаками, то есть отдельными частями.

Но теперь позвольте сформулировать четвертую аксиому в диалектике: все существующее (а значит, и все мыслимое) есть единство противоположностей.

И тут я опять-таки совершенно категорически утверждаю, что данная аксиома не есть плод рассуждающего мышления, абстрактного рассудка. Иначе вы должны будете говорить, что вы сели не за стол, а за его деревянность или за его коричневость. Другими словами, если тут кто-нибудь и занимается абстрактной казуистикой, то это вовсе не я, который отличил носителя стола от его свойств и признаков, но именно те, кто отрицает существование стола как неделимого единства всех характерных для него свойств и признаков. Ведь кто отрицает вещь как неделимое единство противоположностей, тот в своей характеристике данной вещи, очевидно, базируется только на ее признаках и свойствах. Но базироваться на признаках и свойствах — это значит их овеществлять, то есть представлять как отдельные вещи. Не рассыпается ли в таком случае вещь на огромное, если не прямо на бесконечное, число отдельных и никак не связанных между собой вещей? У меня вот есть стол, а у вас его нет, потому что он рассыпался для вас на бесконечное число ничем не связанных между собой признаков; и это число,

рассуждая теоретически, необходимейшим образом бесконечно, поскольку ведь каждая такая вещь, в виде которой вы хотите представить отдельные свойства вещи, будет состоять у вас из разных признаков, которые тоже будут у вас овеществляться. Продолжая такие поиски стола как определенной вещи, вы просто превращаете ваш стол в бесконечное количество все более мелких частей, то есть в какое-то марево неизвестно чего и в какой-то туман вещей, о которых можно сказать только то, что они стремятся к нулю. Так что и весь ваш стол окажется просто какой-то вашей галлюцинацией. Поэтому не лучше ли с самого начала признать в столе его основу, при сохранении которой станет вполне безопасным накопление любого числа признаков и свойств вашего стола?

Замечу еще и следующее. До сих пор я говорил о столах, стульях и шкафах. Ну а если буду говорить, например, о камне у меня во дворе или о дереве под окном. Разве не то же ли самое единство противоположностей я должен находить у всех предметов? Ясно, что речь должна идти, конечно, вовсе не о столах, стульях и шкафах. Но оставим отдельные вещи. А возьмем все вещи, которые только существуют, и возьмем их все сразу и вместе. Что тут получится?

Мир существует или не существует? Мир, конечно, существует. И это утверждение стало возможным только в результате сложнейших и абстрактнейших операций рассудка, только в результате длительной и насильственной учебы? Ничего подобного. То, что мир есть, это всякий дурак знает. И для признания мысли, что мир существует, не нужно долго учиться, а нужно

только рассуждать на основании здравого смысла.

Ну а если это действительно так, то можно ли это «все» как-нибудь вообще мыслить? Я думаю, что если мир существует, а мир — это вообще все вещи, взятые в целом, то, очевидно, Земля не есть мир, но только часть мира, и Луна не есть мир, но только часть мира, так же как и Марс, и Юпитер, и Солнце, и все звезды и созвездия. Но тогда спрашивается: а где же само мир, само-то это «все»? Ведь здесь тоже придется признавать какого-то носителя всех мировых явлений, подобно тому как необходимо было признать существование помимо отдельных признаков стола еще и определенного носителя этих признаков, а кроме частей стола еще и стол как целое, несводимое к этим его частям. А отсюда нам придется признать существование в мире того совпадения всех царящих в нем противоположностей, без которого становится бессмысленным признание и отдельных частей мира. Земля потому только и есть Земля, и Луна только потому и есть Луна, что и Земля, и Луна вместе со всеми другими частями мира совпадают в одном единстве, нераздельном и нерушимом, без чего и всякая часть мира перестает существовать именно как часть мира, точно так же, как и стол состоит вовсе не из деревянности, не из коричневости, не из досок и ножей и не из его ящичков, а является тем целым, которое только и создает возможность мыслить все эти признаки и части именно как признаки чего-то или части чего-то. Другими словами, мир, взятый в целом, тоже есть сначала единство всех своих внутренних противоположностей, а уже потом и все эти противоположности, но взятые

в свете целого. И всякая отдельная вещь есть неделимое единство составляющих ее отдельных и делимых признаков; и весь мир, взятый в целом, тоже есть вещь как неделимое единство всех составляющих его признаков, свойств, частей и вообще явлений.

Единство противоположностей, определенным образом направленное. Теперь я перейду к новой проблеме.

До сих пор я говорил все о столах да о столах. А ведь это, собственно, было разговором во все не о тех реальных столах, которыми мы реально пользуемся, а только, так сказать, об общем «смысле» стола, о тех его особенностях, без которых он и немислим, и недоступен для его использования. Чего не хватает в нашем предыдущем рассуждении? Не хватает той его значимости, благодаря которой он только и оказывается доступным для его использования.

И действительно, стол есть не просто вещь вообще, а определенная вещь: это вещь, определенным образом сделанная, причем сделанная для определенных целей. Если мы не будем обращать внимания на причинно-целевую предназначенность (определенность) стола, то, само собой разумеется, это уже не будет сам стол, а будет вещь вообще, потому что всякая вещь тоже движется, тоже покоится, тоже пребывает в подвижном покое, тоже есть единство своих противоположностей. Где же тут специфика самого стола? И можно ли без фиксации такой реальной и жизненной предназначенности стола говорить о самом столе?

И здесь я опять буду категорически настаивать, что жизненное назначение стола не есть результат моей философской теории и вообще

не есть результат каких-нибудь умозаключений, но просто повелительная данность самого обыкновенного человеческого опыта. И если о чем здесь можно спорить, то уж, во всяком случае, не о «назначении» (определенности) вещи, а скорее, может быть, о разных его типах. При этом я буду говорить о типах «назначения» вещи строго последовательно, так, чтобы было видно, какой тип «назначения» вытекает из другого такого же типа и какой тип требует признания еще другого типа.

Единство и борьба противоположностей. Здесь сразу бросается в глаза то обстоятельство, что, если подходить к единству противоположностей не абстрактно, это единство противоположностей ни в каком случае не является мертвым и неподвижным. Оно всегда связано с борьбой. В результате этой борьбы очень часто берет верх порядок, но часто берет верх и беспорядок, даже хаос и даже просто нелепость. Какое же это будет у нас единство противоположностей, если оно не отразит в себе всего разнообразия этого процесса?

Итак, если рассматривать единство противоположностей с такой точки зрения, то, во-первых, мы не должны бояться ни хаоса, ни большого или малого беспорядка, ни даже нарушений требований разума, ни даже нелепости, глупости, сумбура. Все это мы сможем объяснить. И во-вторых, необходимо учитывать, что в диалектике не нужно бояться никакой борьбы порядка с беспорядком, никакой победы здесь одного над другим, никакого их согласия или разногласия, вообще никакого согласия или разногласия между любым хаосом и любым космосом. Ничему этому мы не должны удивляться.

Куча песка, как говорят, бесформенна. Но, конечно, бесформенность эта здесь только относительная, то есть речь заходит о ней лишь в результате сравнения этой кучи с другими предметами. В абсолютном же смысле слова куча песка тоже имеет свою четкую форму, а именно форму кучи. Облака на небе тоже бесформенны. И это опять надо понимать только относительно. Человек с умственным расстройством рассуждает нелепо. Но эта его нелепость тоже имеет свою собственную внутреннюю логику. Мало того. Врач-психиатр, чтобы установить основной тип и характер умственного расстройства данного больного, в первую очередь должен установить как раз характер мышления больного и методы его мышления и высказываний.

Другими словами, здесь возникает у нас сама собою пятая аксиома диалектики, а именно, что диалектика основывается не только на единстве противоположностей, но обязательно еще и на их борьбе, так что здесь мы получаем весьма существенное дополнение к нашей четвертой аксиоме, имеем ее весьма существенное развитие. Пятая аксиома гласит: все существующее (а значит, и все мыслимое) есть единство и борьба противоположностей.

Когда мы говорили, что стол помимо своих отдельных признаков и наряду с ними является еще и их носителем, то это носительство было не чем иным, как тем целым, выражением частей которого и являются отдельные признаки и свойства стола. Но вот если вместо стола мы возьмем такой предмет, как холерная эпидемия, то она только и состоит из бесконечного ряда нарушений нормального функционирования чело-

веческих организмов, то есть из сплошных нелепостей, вредоносных случайностей, из безумного функционирования того, что по самой сущности своей и по своему назначению должно было бы быть нормальным. Все это, однако, не только не мешает ей быть каким-то единым предметом мысли и не только не мешает логике этой мысли, но, наоборот, является предметом вполне логически создаваемой науки, именно медицины, и даже специально изучается в медицинских институтах.

Всякий предмет мысли и всякое явление жизни обязательно является как единством, так и борьбой противоположностей, как пассивным отражением того, что творится в жизни, так и активной насыщенностью явлений, требующих в одних случаях своего признания, а в других — своего отрицания, то есть борьбы с ними.

Единство и борьба противоположностей в своем становлении. Итак, пользуясь диалектикой, мы вошли в самую суть происходящего в мире. И нашли здесь не только единство, но и борьбу противоположностей. Эта борьба противоположностей, конечно, тоже есть единство, поскольку обе борющиеся стороны одинаковым образом участвуют в одном и том же, а именно в борьбе. Борьба — это ведь только частное выражение единства вообще, то есть единство это более сложное.

Но еще больше усложнится вопрос, если мы обратим внимание не на сам принцип единства и борьбы, но на то, каким образом он осуществляется, как становится, то есть на то, как он возникает, как расцветает и умирает. Но здесь наши теоретики сделали очень много, и в основном нам необходимо будет только воспроизвести

в отчетливой форме то, что вообще часто говорится о диалектике.

Уже давно был замечен тот факт, что невозможно говорить об изменениях вещи лишь в одном плане этого изменения. Вещь меняется. Но как она меняется? Что она при всех своих изменениях остается в основе своей той же самой — это мы уже установили. Иначе, если вещь в каждое мгновение своего изменения становится другой по самой своей субстанции, тогда и весь процесс ее изменения распадается на бесконечный ряд дискретных, то есть взаимоизолированных и неподвижных в отношении друг друга, точек. Но что в процессе своего изменения вещь все время опять и опять становится новой, это мы тоже установили достаточно отчетливо. Возникающая отсюда категория подвижного покоя тоже установлена у нас достаточно ясно. Но вот в чем дело. Присматриваясь к изменению вещи, мы находим, что этот ее подвижной покой часто поражает нас своими неожиданными результатами. Конечно, категория подвижного покоя настолько общая и необходимая, что спорить о ней невозможно. Но, присматриваясь к реальному изменению вещи, мы сразу чувствуем, что этого подвижного покоя для нас очень мало. Он никак не предусматривает всех тех неожиданностей, которые приносит с собой движение вещи и которые по своей конкретности для нас как раз важнее всего.

В своем саду я посеял семена цветов. В каждом семени не содержится ровно ничего такого, что хотя бы отдаленно указывало на цветок. Сам цветок появился в результате изменений, происходивших с семенем в земле и после появления ростка из земли. Откуда же это? Очень

хорошо говорить об изменении вещей. Но как же это вдруг из самого обыкновенного и постепенного изменения появилось то, что по своему виду и по своей форме уже совершенно ничем не напоминает предыдущего процесса изменения?

Ты был неграмотным и не знал букв. Тебя долго учили, что вот это начертание есть буква А, а что вот это начертание есть буква Б. Но потом тебе дали такое, например, сочетание букв, как АБА, и потребовали произнести его сразу как нечто целое. И ты, даже зная отдельные буквы, еще долгое время не мог произносить их бесконечно разнообразные сочетания. Как же вдруг потом оказалось, что ты читаешь любой текст и вслух и про себя не только сразу и мгновенно, но даже с забвением отдельных букв и звуков? Ты почему-то стал грамотным. Но грамотность уже по самому своему качеству отличается не только от неграмотности, то есть от незнания отдельных букв, но и от того состояния твоей учебы, когда ты одни буквы знал, а другие не знал и когда ты одни сочетания букв произносил, а другие не произносил. Грамотным ты стал только тогда, когда при произнесении слов и предложений ты уже забывал об отдельных буквах и при произнесении слов «шли два приятеля вечернею порой и дельный разговор вели между собой» отдельные буквы уже отходили у тебя куда-то в сторону, и ты совсем их не фиксировал. Вот это называется грамотное чтение. Так после этого я тебя спрошу: не потребовала ли грамотность длительного времени для ее усвоения и не является ли она по самому своему качеству чем-то неожиданно новым в сравнении с полной неграмотностью?

И какие только качественные изменения вещей, часто совершенно неожиданные, не наблюдаются нами всюду, где, казалось бы, происходят только количественные изменения! Человек был здоров; и как бы он количественно ни изменялся, он оставался здоровым. А потом он вдруг заболел, то есть его организм проявил совсем другое качество, хотя в количественном отношении все было нормально и обыкновенно; а потом человек вдруг умер. И тут уж, во всяком случае, организм по своему качеству стал иным, хотя количественно все было вполне обыкновенно. И совершенно так же все происходит решительно во всем, что меняется. Взять погоду, взять историю нашей планеты, появление и гибель небесных тел, взять решительно все на свете. Как видно, везде тут не только единство и борьба противоположностей, но и такое становление этого единства и этой борьбы, которое всюду полно любых неожиданностей, всюду полно каких-то необъяснимых чудес. Вот и Менделеев вдруг заметил, что из простого количественного изменения удельного веса водорода происходят решительно все химические элементы, хотя по качеству своему они не имеют, казалось бы, ничего общего ни с водородом, ни друг с другом. Вот и Дарвин построил свою теорию происхождения видов тоже на основании такого количественного назревания процессов жизни, которое всегда приводило к появлению видов, уже несоизмеримых друг с другом по качеству.

Нужно быть слепым и глухим, чтобы не слушаться здесь здравого смысла. А здравый смысл повелительно требует исходить из того, чего реально требуют единство и борьба противоположностей, и признать, что в результате только

одних количественных изменений обязательно появляются неожиданные качества, ранее не бывшие (если их рассматривать изолированно, без понимания всего существующего как реального становления).

Отсюда шестая аксиома диалектики, гласящая: единство и борьба противоположностей обязательно требует такого становления, когда из простого количественного назревания возникают все новые и новые качества, необъяснимые, если предыдущее количественное назревание понимать только абстрактно количественно.

Эту аксиому можно сформулировать и гораздо короче. Поскольку постепенное количественное назревание часто приводит к новым качественным скачкам, постольку можно сказать попросту, что развитие происходит в виде становления количественно-качественных структур. И поскольку этот процесс есть постоянный переход все к новым и новым формам, постоянная борьба со старыми формами, то можно сказать, что вечное становление количественно-качественных структур есть одновременно постоянная борьба, то есть сплошное самопротивоборство.

Исторический процесс. Выше мы установили, что существующее есть и подвижной покой, и единство и борьба противоположностей, и количественно-качественная становящаяся структура. Ясно, однако, что это далеко не все. Ведь мы сейчас все время говорим о существовании, о жизни. Но о какой жизни? Жизнь растения — это одно, но жизнь животного — это уже совсем другое. Само собою ясно, что, пока мы не заговорили о жизни человека, мы не коснулись самого главного, самого глубокого и самого интересного типа жизни, то есть человеческого типа.

Человек, например, живет в природе, но сам по себе он еще не есть природа. Человек — живое существо и, если угодно, даже животное. Но человек не сводится к животному. Человек, во-первых, есть разумное существо, но и этого мало. Когда говорят, что человек есть разумное существо, то слово «разум» понимают не отвлеченно, но как нечто такое, что осмысливает собою всякую материальную данность. Наличие разума в живом существе делает его носителем высших ценностей, вплоть до космических. Итак, во-вторых, разумность человека понимается как общественно-личная ценность. Поэтому говорят, что человек есть личность, то есть носитель высших ценностей, и человек есть общество, поскольку личностей много и все они взаимодействуют между собой, образуя общество.

В поисках дальнейшего расширения наших представлений о человеке мы, конечно, должны перейти к такой общественно-личной области, которая является продуктом исторического развития. Человека нет без личности, личности нет без общества, но и общества нет без истории. Ясно же, что подобного рода утверждение опять-таки не есть результат какого-то очень сложного рассуждения. Совершенно категорически и безоговорочно можно утверждать, что человек есть продукт исторического развития, ступок общественно-исторических отношений.

Мы уже говорили о необходимости находить в любом процессе его количественно-качественную структуру. Но сейчас речь идет не просто о процессе, но об одной его разновидности, самой зрелой и максимально конкретной, то есть об историческом процессе. Очевидно, что исторический процесс есть в первую очередь некое

постепенное развитие, некое то более медленное, то более быстрое созревание, расширение и углубление чисто количественной исторической данности. Но в истории мы постоянно являемся свидетелями не только постепенной эволюции той или другой общественной формы, но и тех революционных скачков, которые сравнительно быстро отправляют в прошлое данную историческую форму и насаждают новую форму. Постепенное развитие иной общественной формы происходит очень медленно и даже малозаметно. Одни люди осмеливаются думать по-новому, другие не осмеливаются, третьи колеблются, а четвертые являются активными борцами против новых требований жизни. И это происходит годами, десятилетиями и даже столетиями. Но вот, как говорят, пробил час истории; и едва мыслимое и малопродуманное, а в бытовом смысле даже и совсем неожиданное вдруг получает силу, становится ясным для большинства, сметает прошлые формы и устанавливает небывало новые.

Поэтому седьмая аксиома диалектики гласит: исторический процесс развивается в виде постоянной смены количественно-качественных структур, то есть в виде эволюционно-революционных изменений.

Абсолютное и относительное. Неугомонна человеческая мысль. Она никогда не стоит на месте и все время расширяется и углубляется. Вот и теперь, когда мы уже дошли до реально-исторического человека, казалось бы, дальше уже и идти некуда. Исторический человек, казалось бы, это и есть последняя и самая конкретная реальность. Тут, однако, уже и малое размышление требует еще одной установки.

Как в быту иной раз понимают диалектику?

Я знал одну музыкантшу, которая своей игрой приводила в восторг своих слушателей. Но когда она после концерта приходила домой, то настолько капризничала и обижала всех, что ее ближние постепенно отошли от нее. Она так и умерла старым человеком в беспомощном одиночестве. Говорят: ничего не поделаешь, такая уж «диалектика».

Но можно ли диалектикой все объяснить? А главное, если диалектикой и можно все объяснить, то можно ли ею все оправдать?

Тут необходимо усомниться. Диалектикой можно все объяснить, это правда. Но вот в истории Древней Греции был целый период, когда выступили так называемые софисты, которые именно диалектикой и пользовались в целях разрушения всего необходимого для человека и даже всего просто приличного. Софисты утверждали, например, что можно доказать любое утверждение, что вообще нельзя высказать никакой истины, а иные говорили, что нельзя высказать и ничего ложного. Все человеческие утверждения, говорилось тогда, одинаково и истинны и ложны. И доказывалось это с применением иной раз весьма утонченных диалектических приемов. И вообще, диалектику очень часто понимали в истории как остроумную игру противоречий, которая никого ни к чему не обязывала, а была только способом веселого времяпрепровождения. Да и у нас в быту часто говорят: вашей диалектикой можно доказать что угодно. Не знаю, что значит в данном случае «вашей». Если я говорю не о какой-то «нашей», а о собственно диалектике, то она вовсе не собирается доказывать что угодно, она вовсе

не пустая игра словами и не преследует целей релятивизма, нигилизма и вообще болтовни. И вот почему.

Жизнь действительно зачастую сплошная путаница. Такова же и история. Но ведь не только путаница. Жизнь скорее вечная проблема, а не путаница. И проблема эта вечно решается, хотя и не окончательно. Но проблема чего именно и путаница в чем именно?

Мое основное впечатление от исторического процесса невозможно без того, чтобы я не чувствовал в человеке стремления к свободе. Каждый период истории имел свое представление о свободе и по-своему достигал этой свободы. Но такой свободы оказывалось недостаточно, и тогда наступал новый период истории. Спрашивается: а где же конец этого стремления и возможно ли такое абсолютно свободное и в этом смысле уже беспроблемное существование?

Известно, что абсолютное существует, ибо без него невозможно относительное. Допустим, что все относительно. Но это будет значить только то, что у нас абсолютизируется сама эта относительность. И вообще, как белое невозможно без черного, высокое без низкого, правое без левого, точно так же невозможно и относительное без абсолютного, и абсолютное без относительного.

Вот почему я не очень горюю, когда мои дела становятся плохими, и вот почему я не закатываюсь смехом от радости, когда мне повезло. Насколько я могу себе представить, такое самочувствие у людей есть их наивысшая диалектика. Ведь диалектика в чистом виде — это не просто игра противоречиями и бесплодная болтовня с любыми утверждениями и любыми отрица-

ниями. Это еще не есть подлинная и окончательная диалектика, и это отнюдь еще не исчерпывает всех ее возможностей. Прикоснуться к исчерпанию этих беспредельных возможностей диалектики удастся только при том условии, если мы найдем для нее объективные основания, объективную опору. Но такой объективной опорой для человека является только бесконечное и беспрепятственное осуществление всех заложенных в нем возможностей. И если невозможно абсолютное достижение свободы, то всегда возможно относительное ее достижение — конечно, при условии отражения абсолютной свободы как модели в относительно свободных поступках как в бесконечно разнообразных копиях той модели. Человек — это вечная проблема, и история человека — тоже вечная проблема. Но это проблема не чего иного, как свободы. Поэтому для кого диалектика не есть пустое место, для того она есть прежде всего диалектика свободы и необходимости, безусловно достижимая в каждый условный и относительный момент человеческой жизни.

Я считаю, что заниматься диалектикой и не делать из нее никаких жизненных выводов — пустое дело. Что бы ни делал человек, ему не худо помнить о своем великом назначении служить диалектике относительного и абсолютного в достижении в конечном счете общечеловеческой свободы, такого общественного идеала, когда свободное развитие каждого становится условием свободного развития всех. И тогда это не позволит ему быть ни подхалимом, ни подлипалой, ни подлизой, ни льстецом, ни карьеристом, равно как ни хамом, ни держимордой, ни мировым владыкой, ни рвачом, ни наполеончи-

ком. Диалектика свободы и необходимости есть окончательный залог нашего и личного и общечеловеческого благородства.

Отсюда и восьмая, а для данного случая и последняя, аксиома диалектики. Она гласит: абсолютная истина как абсолютная свобода есть модель, программа и закон для всякой относительной единичности, которая каждый раз по своему решает свою исторически данную для нее проблему абсолютного и общечеловеческого освобождения.

«Диалектика,— как разъяснял еще Гегель,— *включает в себя* момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но *не сводится* к релятивизму. Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса безусловно включает в себя релятивизм, но не сводится к нему, т. е. признает относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине»¹.

Мы начали с движения и покоя всей действительности, то есть с ее подвижного покоя. Этот подвижной покой в действительности привел нас к общей проблеме совпадения противоположностей, а эта последняя — к эволюционно-революционной структуре исторического процесса. Но исторический процесс есть борьба человека за свое освобождение. Поэтому всякая здравая диалектика есть только опыт решения вопроса об общечеловеческом освобождении. Подвижной покой, с которого начиналась у нас диалектика, в своем максимально зрелом развитии оказывается единичной и относительной

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 18, с. 139.

свободой отдельного человека и абсолютной истиной общечеловеческого освобождения.

Заметим, что это не есть единственно возможное изображение сущности диалектики. Но без этого изображения, нам представляется, едва ли возможно какое-нибудь другое.

О ГЛАВНЫХ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ

Нельзя изучать предмет и тем более устанавливать его, типы, не зная того, что такое сам этот предмет. Это знание на первых порах, конечно, самое примитивное, самое элементарное, самое наивное и, можно сказать, почти детское. Тем не менее в интуитивной форме оно все же должно быть у того исследователя, который в дальнейшем хочет представить его в расчлененном и научном виде. Метеоролог еще до построения своей науки должен знать, например, что такое земная атмосфера и атмосферные осадки. Человек, который не знает, что такое дождь или снег, не может исследовать причины появления того и другого. Подавляющее большинство людей почти ничего не знает о строении атома, как оно понимается в настоящее время в научной физике. Однако любой приступающий к изучению физики уже знает, что атом есть мельчайшая материальная частица. Поэтому говорить о типах диалектики может только тот, кто исходит из какого-нибудь понимания диалектики, пусть наивного и предварительного, пусть самого элементарного. Но без этого предварительного знания диалектики, конечно, невозможно исследовать ее типы. Невозможно исследовать тины та-

кого предмета, о котором мы ровно ничего не знаем.

Итак, в качестве первой предпосылки для установления диалектических систем необходимо уже знать, что такое диалектика и что такое диалектическая система. Иначе все разговоры на эту тему будут впустую. Эта предпосылка принимается нами без доказательства как вполне очевидная.

Второй такой предпосылкой является та или иная формулировка того, что такое диалектика. Вопрос этот решается и всегда решался весьма разнообразно и даже противоречиво. Конечно, исходить из всех систем диалектики, которые когда-либо существовали и которые существуют в настоящее время, невозможно. Тут нужно просто условиться, как мы будем понимать диалектику в данном нашем изложении. Пусть это понимание будет слишком узким или слишком широким, пусть оно будет односторонним и ограниченным, недостаточным и даже неверным. В данном кратком изложении нет ни возможности, ни необходимости охватывать этот предмет сразу целиком, во всех деталях и подробностях и чисто логически показывать его необходимость или правильность. Здесь мы тоже будем опираться только на нечто очевидное, не требующее никаких доказательств. Другие подходы к диалектике дадут ряд других ее построений. Заниматься всеми этими подходами к диалектике необходимо, без них не будет полноты изображения предмета. Однако это совсем не наша задача в настоящем изложении, и мы заранее допускаем некоторого рода односторонность. Зато при установлении нашей второй предпосылки мы не обременяем себя никакими доказательствами.

Таких односторонних определений диалектики существует много. Но чтобы их охватить, каждое из них должно быть рассмотрено отдельно (одно из таких определений мы здесь и имеем в виду), а кроме того, обзором всех таких определений занимается вообще история философии.

При определении диалектики мы хотели бы обратить внимание на тот общеизвестный факт, что вся окружающая нас действительность никогда не стоит на месте, а всегда движется и меняется. Но вместе с тем необходимо не упускать из виду также и факт той или иной устойчивости и даже неподвижности составляющих действительность вещей и явлений, по крайней мере в тех или иных точках протекания. Оба эти факта известны даже детям, даже первобытным людям. Решительно все знают, например, что человек ежеминутно меняется с момента своего появления на свет и кончая своей смертью. И тем не менее семидесятилетний человек является все-таки тем же самым человеком, который родился семьдесят лет назад и рождение которого было зафиксировано в метриках. Солнце, Луна и звезды все время движутся. Но мы без труда их узнаем при первом же их появлении, то есть находим в них и нечто неизменное или, по крайней мере, устойчивое.

Все непрерывно движется. И тем не менее все имеет те или иные прерывные точки в своем движении. Одно только чистое и непрерывное движение исключало бы те неподвижные точки, через которые что-то движется. А если бы не было этих точек, то мы не знали бы, откуда и куда что-нибудь движется, то есть движение перестало бы восприниматься как именно движение. Однако совокупность одних неподвижных

точек тоже не есть движение, а только вечная неподвижность. Следовательно, движение есть сразу и непрерывное, эволюционное становление, и прерывное, скачкообразное становление. Вся эта картина движения очевидна. Ребенок, потерявший куклу, которую утащила собака, спустя некоторое время находит эту куклу, узнает ее, а значит, представляет ее себе как нечто постоянное и устойчивое. Но, с другой стороны, эта кукла может быть теперь уже испачкана или разорвана. И ребенок это тоже знает, то есть по-своему знает, что непрерывность невозможна без прерывности, а прерывность невозможна без непрерывности.

Таким образом, совершенно правы те, кто понимает диалектику как установление единства и борьбы противоположностей. Здесь мы отказываемся на первых порах как от других определений диалектики, так и от детализации предлагаемого нами определения. Это и есть наша вторая предпосылка для установления основных типов диалектики, причем предпосылка, не требующая никаких доказательств.

Может быть, стоит только уточнить указанную сейчас противоположность слияния подвижности и неподвижности или прерывности и непрерывности, создающих то новое качество, которое мы и назвали диалектическим единством. Первый член диалектической триады можно представить как некоторого рода общий принцип, в отношении которого второй член может указывать на нечто иное, на инобытие, на ту область, которая не есть указанный вначале принцип, но которая способна так или иначе осуществить его, организовать или материализовать, то есть стать его материалом. Другими

словами, в этом случае второй член диалектической триады в сравнении с ее первым принципом является, грубо говоря, только материалом для его осуществления. Но тогда ясно, что третий член диалектической триады — то завершающее и окончательное слияние, когда отвлеченный принцип появился в своем конкретном осуществлении и когда самоосуществление из хаотического, слепого и немого инобытия превратилось в закономерно действующий организм, — этот третий член триады оказывается той неделимой цельностью первых двух членов, в которой часто трудно узнать составляющие ее первые два момента и которая является совершенно новым качеством, так сказать, снятием первых двух составивших ее мотивов.

Само собой разумеется, что триада является здесь весьма элементарным изображением диалектического процесса, который может быть представлен в виде четырех, пяти и скольких угодно моментов, смотря по степени подробности, которая здесь требуется. Можно и совсем не привлекать никаких подчиненных моментов. Так, например, «Основы химии» Д. И. Менделеева или «Происхождение видов» Ч. Дарвина являются трактатами, по существу, диалектическими, но в них и в помине нет диалектических триад, тетрад, пентад и так далее. Сформулированная нами сейчас диалектическая триада преследует скорее только педагогические и научно-популярные цели.

Третья предпосылка относится к тому моменту диалектики, который можно назвать ее системой. В нашем кратком изложении речь будет идти о типах именно систем диалектики, а не просто самой диалектики. При этом говорить

о самой диалектике, не имея в виду никакой ее системы, вряд ли было бы целесообразно. Ведь для того наивного подхода к действительности, который мы положили во главу угла, вся действительность представляется чем-то весьма беспорядочным и почти хаотическим. Пусть мы умеем выявлять противоположности и объединять их в нерушимое и неразделимое единство. Это нисколько не спасет нас от беспорядочности и хаоса в изображении действительности. Таких единств противоположностей существует бесконечное множество, охватить их и построить из них какую-нибудь упорядоченную картину действительности совершенно невозможно. Однако кроме беспорядочного хаоса, который бросается в глаза при первом же взгляде на действительность, мы после некоторого размышления начинаем вдруг замечать, что она подчиняется некоторого рода принципам, развивается в тех или иных направлениях и в ней находят осуществление те или иные закономерности. Они тоже входят в действительность.

Я, скажем, хозяин своей комнаты. Уже одно это обстоятельство заставляет вещи, находящиеся в этой комнате, пребывать в определенном порядке, в определенной системе. А если я «беспорядочный» хозяин, то мои вещи тоже находятся в беспорядке. Но и всякий беспорядок, всякая бесформенная куча тоже имеют свою форму, а именно форму беспорядка или кучи. И когда мы говорим, что в этом месте находится бесформенная куча мусора, то это имеет смысл только в сравнении с теми или другими оформленными вещами. Сама же эта бесформенная куча тоже имеет вполне определенную форму, а именно форму кучи. Иначе такую кучу мы и не могли

бы назвать бесформенной. Только это, конечно, особая форма, не та, которой обладают вещи, в бытовом отношении так или иначе оформленные. Словом, реальная действительность кроме беспорядочности, «бесформенности» всегда содержит в себе определенный принцип своего построения или протекания.

Гамлет в пьесе у Шекспира резонно замечает, что в безумии есть свой принцип. И не случайно врач, имея перед собой умалишенного человека, прежде всего старается определить именно принцип этой умалишенности, на основании чего он только и получает возможность соответственно квалифицировать то или иное психическое заболевание и приступить к его лечению. В самой беспорядочной истории и в самом сумбурном капризе всегда есть некий принцип.

Теперь спросим себя: может ли все невообразимое разнообразие бесконечных проявлений закона единства и борьбы противоположностей не иметь своего принципа? Конечно нет. Однако в таком случае наше познание действительности без его принципиального оформления тоже будет беспорядочным, хаотическим и слепым, то есть вовсе не будет отражать действительности в ее хотя бы некоторого рода цельности, некоторого рода системном протекании, пусть это последнее будет на первых порах и ограниченным, и примитивным, и лишенным широкого охвата.

Итак, вот третья предпосылка для получения формулы диалектической системы; единство и борьба противоположностей, присущие действительности, всегда содержат в себе определенный принцип, без которого все эти противоположно-

сти становятся слишком слепыми, слишком хаотическими.

О содержании и характере принципов диалектической системы можно спорить сколько угодно, из этих споров и состоит реальная история философии. Но, говоря о третьей предпосылке всякой диалектической системы, мы пока не входим в содержание этого принципа и принимаем его в максимально «оголенном», бессодержательном виде. Однако и на этот раз данная предпосылка не требует никаких доказательств. Отрицать указанный принцип значило бы отрицать возможность человеческого знания вообще.

В этом отношении тот, кто, не задумываясь, употребляет выражение «закон единства и борьбы противоположностей», не отдает себе достаточно логического отчета в использовании такого рода слов. Дело в том, что термины «единство» и «борьба» обычно понимаются как нечто несовместимое и как нечто необъединимое. Борьба вовсе не единство, ведь она предполагает противоречивую направленность борющихся элементов. Поэтому сказать «единство и борьба» значит указать на нечто противоречивое: если люди находятся в единстве, это значит, что они не борются; а если заявить, что они борются, то это значит предполагать отсутствие в них единства. И тем не менее такое словосочетание, как «единство и борьба», вполне может обладать определенным смыслом и при этом не указывать на нечто противоречащее и раздвоенное. Но это возможно только в случае расширенного употребления термина «единство». Если бесформенные нагроможденные тучи или облака мы все же понимаем как единую и общую картину, то

это возможно только потому, что под «общей картиной», или «формой», мы имеем здесь в виду не просто рациональное распределение частей в едином целом, но и совсем нерациональное нагроможденное множество вещества при любом сочетании составляющих его элементов. Поэтому когда мы говорим о диалектической системе, то здесь на первых порах мы вовсе не мыслим какую-нибудь обязательно рациональную упорядоченность, а мыслим вообще всякое единство, хотя бы и состоящее из чего-то неупорядоченного.

Эту максимальную общность в понимании терминов «единство» и «борьба» мы непременно должны допустить как необходимую предпосылку для установления тех или иных возможных диалектических систем. А то, что мы должны понимать под этими терминами, нужно выяснять не при анализе еще только предпосылок для формулирования того самого диалектического построения, которое мы сами примем за единственно правильное. Другими словами, общеизвестная и прославленная диалектическая триада только тогда получает свое осмысление, когда в ней выражен еще и принцип ее определенной направленности.

Далее, возникает вопрос и о содержании самого этого принципа, без которого невозможна никакая диалектическая система. Какое-то пусть хотя бы в высшей степени формальное, содержание диалектического принципа установить все-таки необходимо, так как иначе мы рискуем свести все дело к констатации совершения бесполезных фактов.

Ясно, что принципом построения диалектической системы всегда является то или иное ми-

ровоззрение. Но различных мировоззрений было в истории так много, что перечислить их здесь было бы невозможно, да и не нужно. Ведь для этого существует специальная дисциплина, а именно история философии. Впрочем, и историк философии не перечисляет всех существовавших исторически реальных систем мировоззрения, а подходит к ним выборочно, в соответствии с избранным им методом исторического исследования. А для формулирования основных типов диалектических систем нам вовсе не нужно перечислять все исторически известные мировоззрения, в которых так или иначе фигурировал диалектический метод. Здесь необходимо воспользоваться чем-то максимально общим и в первичном смысле основным, раз мы поставили своей целью формулировать именно только основные типы диалектических построений.

Итак, четвертая предпосылка для формулирования основных диалектических систем гласит следующее: любая диалектическая система всегда определяется тем или иным содержательным принципом; на первых порах он должен быть максимально простым, предельно общим, первичным, наиболее понятным и, вообще говоря, конкретно-историческим.

Теперь наконец мы можем сформулировать последнюю, пятую предпосылку, без которой невозможно опознание диалектической системы в целом. Тут мы исходим из того ясного предположения, что если речь идет об основных типах диалектических систем, то нельзя ограничиваться только тем или другим субъективным построением такой системы, как бы глубока она ни была. Если речь зашла о чем-то основном, простом и всеобщем, то обойтись без истории уже никак

не возможно. Какая же это будет простая и основная всеобщность, если мы не учтем никаких исторических эпох человеческого развития? Раз что-нибудь мы толкуем как всеобщее, то уже никак нельзя ограничиваться нашей современностью. Всеобщее — значит в первую очередь всемирно-историческое, общеисторическое. Но тут опять нас ожидает роковая опасность, грозящая полным провалом нашего построения.

Ведь если мы взялись за формулирование именно основных типов диалектических систем, то это значит, что исторические эпохи, принимаемые нами к сведению, тоже должны быть основными и всеобщими. Их не может быть много, чтобы не потребовалось многотомного исследования или не пришлось ограничиваться одними общими фразами.

На первых порах мы хотели бы остановиться только на пяти основных социально-исторических, а значит, и общественно-экономических формациях, а именно мы будем иметь в виду первобытнообщинную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую и коммунистическую формации. Здесь не место для подробного рассмотрения этих формаций. Они нам нужны только в связи с формулированием пяти принципов основных диалектических систем. Мы не будем доказывать, что эти формации не разделяются какими-то неподвижными перегородками и часто заходят одна в другую; что их отношение к отдельным слоям культурно-исторического процесса отнюдь не прямое и они должны, сохранять специфическое лицо каждого культурно-исторического слоя; что различные культурно-исторические слои, играющие роль надстройки над общим социально-историческим

базисом, возникают иной раз раньше самого базиса и исчезают позже его гибели, а зависимость различных видов надстройки от базиса не мешает им иметь свою собственную историю; что зависимость надстройки от базиса не только не требует, но исключает механическое их соответствие; что та или иная надстройка по своему содержанию не является простым отражением порождающего ее базиса и обладает специфическим содержанием; что тут возможно и даже необходимо активное воздействие надстройки на сферу базиса и прямое его преобразование; что многие исторические явления зависят от разновременных типов базиса или от каких-либо трудноопределимых переходных отношений между ними.

Более того. Базис и надстройка часто не только плохо соответствуют друг другу, но и находятся во взаимном противоречии. К. Маркс пишет: «Относительно искусства известно, что определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а следовательно, также и с развитием материальной основы последнего, составляющей как бы скелет его организации. Например, греки в сравнении с современными народами, или также Шекспир. Относительно некоторых форм искусства, например эпоса, даже признано, что они в своей классической форме, составляющей эпоху в мировой истории, никогда уже не могут быть произведены, как только началось производство искусства как таковое; что, таким образом, в области самого искусства известные значительные формы его возможны только на низкой ступени развития искусств. Если это в пределах самого искусства имеет место в отно-

шениях между различными его видами, то тем менее поразительно, что это обстоятельство имеет место и в отношении всей области искусства к общему развитию общества»¹.

Далее К. Маркс рассуждает о том, что античная мифология и эпическое творчество приходят в упадок как раз в те времена, когда растет экономика и развивается техника. В период процветания фабрично-заводских предприятий и банков люди мало интересуются мифологией. Их больше занимает наука. И поэтому именно в эти периоды прогресса и нарастает антагонизм между мифологией и наукой, которого не было раньше, в период слабого развития экономики и техники. Следовательно, согласно учению К. Маркса, соотношение между базисом и надстройкой может быть не только весьма разнообразным, но даже исключительно противоречивым.

Однако при изучении соотношения базиса и надстройки возникает один фундаментальный вопрос, избежать которого никак не возможно. Он сводится к следующему. Если каждый культурно-исторический слой по своему содержанию специфичен, то что же в таком случае off* щего между надстройкой и базисом и почему мы находим нужным говорить здесь именно о базисе и надстройке? Имеется самая насущная потребность точно сформулировать соотношение данных понятий, не ограничиваясь обычными довольно расплывчатыми их характеристиками. Мы считаем, что в подлинном смысле общим между этими понятиями является не их содержание (подобного рода вульгаризм уже давно

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 47.

почти всеми осознан), а метод развертывания этого содержания, его структура, тип его построения.

Так, классическая скульптура Древней Греции по своему содержанию не имеет ничего общего с рабовладением. Тем не менее гармония между физическим человеком и его функционированием в меру его физических сил (то есть без использования специально умственных сил, без внутреннего настроения и без самостоятельно выраженной психологии), такого рода гармония, безусловно, продиктована опытом в условиях социально-исторической действительности тех времен.

Новоевропейский человек в отличие от средневекового верил в вечный и непрерывный прогресс. Но уже в XVII в. появилось учение Ньютона и Лейбница о бесконечно малых, причем бесконечно малая величина определялась не как неподвижный атом, но как постоянное и непрерывное стремление к бесконечному уменьшению или увеличению. По содержанию между учением о вечном прогрессе и математическим учением о переменных величинах, ставших предметом специальной науки — дифференциального и интегрального исчисления, нет ничего общего. И тем не менее сам тип развертывания содержания, сама структура его построения, то есть непрерывное становление бесконечного ряда, там и здесь одно и то же.

Чтобы не затягивать изложения, других примеров такого структурного соответствия между культурно-историческими слоями, совершенно несравнимыми по своему содержанию, приводить не будем. Заметим только, что соотношение между социально-историческими базисом и

надстройкой исключительно структурно и что только с учетом этого и можно сохранить специфику содержания каждого из культурно-исторических типов и не объединять в них то, что необъединимо.

Теория базиса и надстройки выходит за пределы нашего исследования; пятью социально-историческими формациями, повторяем, мы пользуемся только как самыми общими, самыми простыми и для нас максимально понятными историческими категориями, не входя в изучение их по существу.

Таким образом, пятой совершенно необходимой предпосылкой для формулирования основных типов диалектики является установление достаточно обширных и глубоких исторических эпох, каждая из которых обладает определенным типом или структурой своего развития, накладываемыми ею также и на развитие соответствующих культурно-исторических систем. Без такого точно проводимого историзма рассмотрение диалектического развития применительно к обществу не только бессмысленно, но и просто невозможно.

ЕДИНСТВО ТРЕХ ПОНЯТИЙ

Меня просили высказаться по поводу одного очень важного философского мнения В. И. Ленина. Я это охотно сделаю, но только при условии соблюдения вами определенной позиции.

В первую очередь вы должны критически относиться решительно ко всем предрассудкам, которые еще встречаются в научной и ненаучной литературе. Вы будете читать, что существует только объект, а все субъективное ничтож-

но и как бы даже совсем не существует. Вам будут твердить, что на первом плане должен быть только человеческий субъект, а все объективное всегда сомнительно, всегда условно, всегда на последнем месте. Все подобного рода утверждения, все подобного рода предрассудки идут вразрез с самыми простыми жизненными ощущениями человека. Если вы не хотите расставаться с реальной жизнью, то жизнь потребует от вас признавать и реальность объекта, и реальность субъекта, и реальность их жизненных соотношений. Мало того, жизнь полна недостатков и требует борьбы. Жизнь требует не идеального созерцания действительности, а ее активного переделывания, иначе говоря, активно переделывающей практики.

Наконец, ваш критицизм не должен довольствоваться самим собою, но и не должен сразу и с потолка решительно все отрицать и признавать только собственный критически настроенный рассудок. Нет, если вы действительно не хотите расставаться с реальной жизнью, вы должны уметь находить в ней наряду с ее сложностями и движением также и самоочевидные, всегда наличные стороны, не требующие никаких доказательств, а требующие только всецелого признания.

Если мы условимся, что будем всегда на страже интересов жизни, что будем находить в жизни нечто всегда постоянное и нечто всегда текучее, и если будем всегда стараться во что бы то ни стало переделывать не удовлетворяющую требованиям времени действительность, тогда я согласен с вами разговаривать и тогда читайте мои дальнейшие философские разъяснения. А иначе будет совершенно бесполезным

и никому не нужным занятием разбираться во всех этих философских тонкостях. Лучше тогда не читайте того, о чем я буду сейчас говорить.

В. И. Ленину принадлежит очень интересное и весьма важное высказывание о том, что логика, теория познания и диалектика для философии диалектического материализма являются одним и тем же, так что здесь «не надо 3-х слов: это одно и то же»¹. Таким образом, эти три философских термина настолько близки по своему содержанию, что можно и не употреблять этих трех слов, а ограничиться лишь одним общим принципом. Это глубокое суждение В. И. Ленина требует комментария, которому мы и посвящаем следующие строки.

В самом деле, почему наблюдается тенденция говорить о логике отдельно от диалектики и отдельно от теории познания? Это происходит в том случае, если логика понимается весьма узко и упрощенно. Логика есть наука о мышлении, а так как мыслит человеческий субъект, то отсюда легко делался вывод о том, что все содержание мышления субъективно и является порождением только человеческого субъекта. В таком виде, конечно, логика ни в какой мере не являлась диалектикой, а с другой стороны — уже являлась неявной теорией познания, часто совсем неосознанной и узкой, всегда произвольной и насквозь ложной. В таком виде, конечно, логика занимала вполне обособленное место, и не могло быть и речи о тождестве ее с диалектикой и теорией познания.

Но все дело в том и заключается, что такое явно субъективистское понимание мышления

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 301.

содержит в себе не менее трех логических ошибок.

Во-первых, делать вывод, что любое содержание мышления обязательно есть порождение человеческого субъекта,— это все равно что из утверждения о существовании белой стены делать вывод о том, что все стены вообще окрашены в белый цвет. Мышление действительно субъективно. Но делать отсюда вывод о том, что все содержание мышления принадлежит человеческому субъекту,— это значит один из признаков понятия считать самим понятием. Частное путем произвольной подмены заменяется здесь общим. И это первая логическая ошибка.

Во-вторых, того, кто утверждает абсолютную субъективность мышления, необходимо спросить: а претендуете ли вы на то, что ваше высказывание объективно-истинно? Если вы не знаете, что такое объективная истина, то и ваше суждение о субъективности всякого мышления тоже лишено какой бы то ни было истинности, так что и вы своим суждением об абсолютном субъективизме мышления, в сущности, ровно ничего не утверждаете. Если же вы претендуете на то, что ваше суждение о субъективности всякого мышления истинно, то это значит, что ваше суждение о субъективности мышления вполне объективно. Другими словами, тот, кто утверждает абсолютный субъективизм мышления, только прикидывается, что отвергает объективную истину. На самом же деле он сам ею пользуется и без нее не мог бы высказать не только своего суждения об абсолютно субъективном характере всякого мышления, но и какого бы то ни было суждения вообще. Либо же утверждение о всеобщем субъективизме мышле-

ния не претендует на объективную истинность, но тогда его защитники говорят о том, чего во все не существует, то есть говорят вздор.

В-третьих, это можно выразить и в более общей форме. Поставим вопрос так: субъект существует или не существует? Если он не существует, то это значит, что сторонники всеобщего субъективизма утверждают то, чего не существует, и, следовательно, своими словами о субъективизме ровно ничего не говорят и попросту занимаются пустословием. Если же субъект существует, то тогда он есть не только субъект, но и объект, а точнее сказать, одна из разновидностей объективного бытия.

Если учесть эти и подобные логические ошибки, заключенные во всякой субъективистской теории логики, то ясно, что такая логическая теория несовместима ни с диалектикой, ни с подлинно научной теорией познания. И тут действительно придется употреблять три разных термина, а не один. Но логический субъективизм ошибочен, и его устранение открывает дорогу к совместному изучению логики с диалектикой и теорией познания, а такое изучение приводит и к единству этих трех философских дисциплин.

Точно так же и диалектика, взятая в отрыве от логики и теории познания, совершенно теряет всякий смысл. Что такое диалектика без логики? Вне логики она оказывается чем-то недоказанным, непонятным, хаотическим и непознаваемо-иррациональным. В истории философии были и такие философы, и такие исторические периоды, когда диалектика действительно теряла всякий смысл и превращалась в пустое словопрение, в средство доказательства любых нелепостей, в произвольную игру понятиями и

словами. Такую диалектику еще в древности называли эристикой, то есть произвольной игрой словами ради спора и без всякого желания формулировать истину. Диалектика без логики есть чистейшая софистика, и при помощи такой диалектики можно вообще доказать что угодно. Иной раз даже и в общежитии можно встретить улыбки по поводу того, что какой-нибудь вздор, дескать, вполне оправдывается диалектически. Для современной философии эти детские и наивные, хотя в основе своей весьма злые, представления о диалектике ушли в безвозвратное прошлое. С помощью диалектики действительно можно «доказать» все, что угодно. Но такая лишенная всякой логики и объективной опоры диалектика является для нас не только логической ошибкой, но может оказаться и политическим правонарушением. Поэтому только вследствие весьма узкого и превратного понимания диалектики ее могут противопоставлять логике. Настоящая логика требует диалектики, а настоящая диалектика невозможна без логики. Если правильно употреблять термины «логика» и «диалектика», то, действительно, тут перед нами только одна наука, или, точнее, две неразсторжимые тенденции одной нераздельной науки.

Наконец, также и теория познания только в своем уродливом, искаженном виде может противопоставляться логике и диалектике. К сожалению, однако, необходимо сказать, что конец прошлого и начало настоящего столетия ознаменовались в буржуазной философии неимоверным преувеличением, раздуванием роли теории познания и трактовкой ее как основной и чуть ли не единственной философской дисциплины. В течение десятилетий буржуазные философы

твердили, что, прежде чем строить какую-либо систему философии, необходимо исследовать и установить, до каких пор простирается наше знание и на что вообще оно может претендовать. Такие философы были слепы настолько, что не понимали того противоречия, в котором назревает такое представление о теории познания. Получалось так, что хотели установить границы знания, но не отдавали себе отчета в том, что всякое установление границ знания уже само по себе есть процесс не чего иного, как использования все того же знания. Границы знания хотели установить с помощью все того же знания. Это — типичная ошибка, то есть такой процесс мышления, когда для доказательства существования какого-нибудь предмета оперируют бессознательным признанием того, что этот предмет существует. Теория познания либо уже пользуется знанием и тогда представляет собою сплошное логическое противоречие, сплошное недоразумение и пустословие; либо сама теория познания не есть процесс познания, но тогда у нее нет никаких средств для констатации и уж тем более для доказательства существования изучаемого предмета. Сторонник теории познания, который ставит своей целью изучение границ познания, подобен ездоку на лошади, который, пользуясь этой лошадию и направляя ее к определенной цели, утверждает, что он не знает ни того, что такое лошадь, ни того, что такое он как ездок на лошади и что такое то место, куда он сам же направляет свою лошадь. При такой забавной слепоте представителей теории познания последняя действительно не является ни логикой, ни диалектикой, в то время как теория познания, если она вообще претендует на науч-

ность, не может и шагу ступить без логики, а если подумать глубже, то и без диалектики.

Таким образом, логика, диалектика и теория познания в их научном значении не только не противоречат одна другой, но представляют собою существенное единство. И вот почему для обозначения трех дисциплин даже нет необходимости употреблять три разных термина. Это одна и единая философская дисциплина, в которой, конечно, вполне возможно и даже необходимо изучать отдельные проблемы, но эти проблемы, как бы они ни были различны, не уничтожают единства основной философской дисциплины, а, наоборот, его подтверждают.

Если мы все это усвоили, то можно ставить вопрос о том, как же надо приступать к построению этой единой дисциплины. Разрешение этого вопроса опирается на определенного рода непосредственные данности, которые очевидны уже сами собой и не требуют никаких доказательств. Нам представляется, что здесь мы должны исходить из следующих четырех утверждений.

Первое утверждение сводится к тому, что существует объективный мир, объективная действительность, или, попросту говоря, существует объект. Читатель пусть не удивляется, что здесь мы говорим о чем-то слишком понятном и очевидном, не требующем вроде бы даже простого упоминания. Такой читатель, по-видимому, не отдает себе отчета в том, что такое буржуазная философия последнего столетия. Здесь существует много мыслителей, которые либо отрицают существование реального мира, либо считают его только субъективно-человеческим предположением и никак не обоснованной гипотезой. Од-

нако субъективизм этой позиции очевиден. Признание объективного существования мира для нас ясно и неопровержимо и не требует особых доказательств.

Наше второе утверждение сводится к тому, что существует также и субъективный мир, существует субъект. И это тоже не является пустым и ненужным утверждением. Дело в том, что всегда имелось достаточно таких мыслителей, которые до того раздували значение объекта, что для субъекта уже не оставалось никакого места. На самом же деле субъект тоже есть нечто вполне специфическое, вполне и целиком отличное от объекта, и притом вполне достоверное, вполне убедительное и понятное, вполне неопровержимое. Сознание и мышление, что бы ни говорилось о примате объекта, всегда есть нечто специфическое и не требующее доказательств своего существования. Сознание и мышление, или, вообще говоря, субъект, нельзя растворить в объекте, и ни в коем случае нельзя говорить о его случайности и необязательности.

Третье, тоже вполне очевидное, утверждение свидетельствует о связи объекта и субъекта. Сейчас мы не будем затрагивать необозримые историко-философские пласты, в которых самыми разнообразными способами формулируется эта связь субъекта и объекта. Нас сейчас интересует только простое и неопровержимое, а именно то, что между субъектом и объектом не может не осуществляться той или иной связи. Эта связь вполне очевидна. Нет никакого объекта, если о нем ничего нельзя ни помыслить, ни сказать, то есть такого объекта, для которого в принципе нет никакого субъекта. Однако для нас было бы просто смешно пытаться рассуж-

дать о таком субъекте, для которого не существует никакого объекта и который никак не связан ни с каким объектом. Определенная связь субъекта и объекта — это такая истина, сомневаться в которой можно только в случае душевного заболевания.

Очень важно также и четвертое утверждение. В нем речь идет о таком характере связи субъекта и объекта, который можно обозначить словом «отражение».

Объект отражается в субъекте. Но и объект специфичен, то есть и он является в первую очередь бытием, существованием; субъект вполне специфичен, то есть он является в первую очередь сознанием и мышлением. Но если объект существует, то он отражается в субъекте тем, что и субъект существует, хотя и существует специфично.

Объект действует и создает новые объекты. Но мышление, отражая объект, создает все новое и новое, причем это новое, конечно, специфично, то есть мысленно. Правда, многие тут затрудняются признать за мышлением специфическую творческую деятельность. Однако это сомнение в творческом становлении мышления основано на гипнозе объективизма. Уже простой факт наличия натурального ряда чисел неопровержимо свидетельствует о творческом становлении мысли. Ведь единица возможна только тогда, когда есть двойка; а двойка существует только в том случае, если есть тройка. Если единица не порождает двойки, она не есть единица; а если двойка не порождает тройки, она не есть двойка. Натуральный ряд чисел есть неопровержимое доказательство творческого характера мысли. При этом переход от одного числа нату-

рального ряда к другому числу вовсе не совершается ни материально, ни во времени. Если бы переход от двойки к тройке требовал обязательно двух или трех вещей — орехов, карандашей, — тогда можно было бы говорить о необходимой и существенной связи чисел с вещами. Но натуральный ряд чисел приложим к любым вещам, не зависит от качества вещей; и мыслим он уже сам по себе, без всяких вещей. Это и есть акт мысли. Точно так же в своей бытовой обстановке в случае оперирования с числами и величинами мы, конечно, нуждаемся во времени, и для перехода от общего числа к другому требуется определенный временной промежуток. Однако всякому ясно, что время не играет здесь никакой существенной роли. Натуральный ряд чисел не имеет возраста, и таблица умножения не имеет возраста. Малейшее сомнение в том, что дважды два есть четыре, если это сомнение высказывается всерьез, уже есть признак умственного расстройтва. Переходить от одного числа натурального ряда к другому числу можно с разной быстротой. Эти числа можно произносить одно за другим и очень медленно, и очень быстро. Но это значит, что переход от одного числа натурального ряда к другому числу не имеет отношения к протяжению во времени.

Итак, когда мы говорим об отражении объекта в субъекте, то тем самым мы и в субъекте признаем творческую деятельность. Но деятельность эта здесь вполне специфична, то есть мысленна. Поэтому отражение объекта в субъекте не нарушает творческой роли субъекта и неотделимо от его творческой деятельности, которая, повторяем, вполне специфична, то есть является мысленной, мыслительной.

Когда мы говорим об объекте, то, конечно, можно говорить и о его начале, и о его конце. Однако само понятие объекта еще не указывает ни на его начало, ни на его конец. Можно прямо сказать, что объект бесконечен, поскольку бесконечна и вся объективная действительность. Стоит только задать себе вопрос о том, куда исчезает действительность, как уже становится ясным и то, что существует еще какое-то «куда», какое-то «ничто», во что погрузилась действительность. Другими словами, можно говорить о разных периодах действительности, о разных ее степенях, о разных ее качествах или количествах, о разных ее перерывах и разрывах, но никак нельзя мыслить об абсолютной гибели действительности. В науке это обстоятельство уже давным-давно осознано и сформулировано. А именно пользуется всеобщей и вполне аксиоматической достоверностью тезис, что материя неуничтожима. Фактически или исторически мышление на земном шаре, конечно, когда-то началось; и если земной шар вследствие космической катастрофы погибнет, то погибнет и человек, а с ним и его мышление. Но это несколько не мешает говорить нам о бесконечности мышления, поскольку оно связано с материей. (Не говоря уже о том, что вполне возможно существование мыслящих существ и в других местах мировой действительности.)

Возьмем самую обыкновенную арифметическую единицу, например расстояние между двойкой и тройкой или между девяткой и десяткой. Можно эту единицу разделить пополам? Разумеется, можно. А можно ли каждую из этих двух половин единицы разделить пополам? То же, разумеется, можно. И когда прекратится

этот процесс дробления единицы? Ясно, что он никогда не прекратится. И сколько бы мы ни дробили единицу, мы никогда не дойдем до нуля. Следовательно, единица является не чем иным, как бесконечностью, поскольку частей этой единицы — бесконечное множество. И вся эта бесконечность существует в пределах только одной единицы. А это значит, что при своем переходе от одного числа натурального ряда к другому числу мы все время находимся в бесконечности и все свои конечные расчеты можем делать только с использованием бесконечности, наличной в каждом отдельном моменте, которым мы пользуемся как конечным. Но ведь число вообще лежит в основе всякой раздельности и всякой расчлененности, поскольку если нет числа, то нет и никакого перехода от одного к другому, а есть только нераздельный и нерасчлененный беспросветный туман неизвестно чего. А это значит, что мышление, как бы оно ни ограничивалось установлением только одних конечных величин, по своему существу тоже есть не что иное, как бесконечность.

Возьмем точку, самую обыкновенную геометрическую точку. Уж она-то, казалось бы, во всяком случае, не есть бесконечность, но вполне ей противоположна. Ничего подобного. Точка, возможна только потому, что мы имеем полную возможность и даже необходимость сдвинуться с этой точки хотя бы на какое-нибудь малейшее расстояние. Но, как бы мало ни было это расстояние, оно уже предполагает, что мы имеем не одну, а две точки. Если же имеются две точки, то, как бы они ни были близки одна к другой, между ними, как мы сейчас сказали, залегает неисчислимая бездна других точек. Следова-

но, даже всякая точка, взятая как одна и единственная, обязательно предполагает вокруг себя целую бесконечность точек.

Впрочем, для понимания бесконечной природы точки нет никакой нужды в растягивании этой точки в какой-нибудь отрезок прямой, пусть хотя бы и минимальный. Здесь достаточно обратить внимание уже на одно то, что всякая точка возможна только в том случае, когда она мыслится на общем и уже внеточечном фоне. А это значит, что, если мы даже можем брать точку вне ее движения, все равно она немыслима вне бесконечности и является, точнее говоря, одним из типов бесконечности. Другими словами, мышление, устанавливающее хотя бы два каких-нибудь различных момента (а без процесса различения мышление вообще невозможно), осуществимо лишь как непрерывное пользование принципом бесконечности.

При всем этом нельзя забывать специфики объекта и субъекта. Когда мы говорим о бесконечности объективной действительности, то такого рода бесконечность есть бесконечность фактическая, например бесконечность во времени и в пространстве. Но когда мы говорим о бесконечности мышления, то это не есть бесконечность фактическая, а есть бесконечность мысленная. А мысленная бесконечность сколько угодно может и прерываться, и разрываться, и начинаться, и кончаться.

Наконец, весьма оригинальные результаты получаются при анализе объекта и субъекта, взятых в целом.

Возьмем объективную действительность в целом. Допустим, что мы ее всю изучили, прошли ее вдоль и поперек. Куда же идти дальше?

Дальше идти некуда, потому что все, что существует, мы уже включили в изученную нами действительность. Следовательно, остается пребывать в самой же действительности, но без перехода от одной области к другой, пребывать так, чтобы всю действительность взять в целом и сравнивать ее с ней же самой тоже в целом. Но как только мы сказали, что «действительность есть именно действительность», мы тотчас уже оставили ее в ее непосредственной данности и перешли к действительности как к ее определению, к ее существенной структуре, существенной закономерности. Структура объекта, закон его построения, закономерность объекта — все это обязательно объективно, так как у нас сейчас вообще нет ничего, кроме объективной действительности (потому что мы уже заранее включили в нее все существующее). Но объективность — это еще не значит сам объект. Зеленый цвет принадлежит листу дерева, но он еще не есть само дерево. Само дерево — носитель своей листвы и тем самым ее зеленого цвета. Поэтому и понятие объективности не есть сам объект.

Подобно тому как после охвата объекта в целом (если он берется как объективная действительность) нам уже некуда дальше двигаться, а можно только сравнивать весь объект с ним же самим, то есть давать его определения и устанавливать его закономерную структуру, так и в мышлении, когда мы берем его в целом, остается только переходить от мышления к нему же самому, то есть определять его как именно мышление, а не что-нибудь другое. Но тогда неизбежно возникает вопрос уже не просто о мышлении, а о его общем строении, его струк-

туре, его законах и общих закономерностях. И если от объекта мы неизбежно приходим к законам объекта, то от мышления столь же неизбежно приходим к законам мышления.

Оказывается, объект, если его продумать до конца, предполагает такую свою закономерность, которая хотя и объективна, но не есть объект как таковой, а есть система отношений внутри объекта; и эта система отношений, очевидно, есть как бы система различительных отношений внутри объекта. И точно так же, когда в области мышления мы доходили до законов этого мышления, то законы эти уже не есть просто само мышление, его субъективный процесс, но есть его результат, его предметная значимость.

Итак, спросим самого крайнего субъективиста, существует объект или не существует. Если он не существует, то нам с тем субъективистом, который думает так, не о чем говорить. А если объект существует, он есть нечто и, следовательно, имеет определенные признаки. Если же он имеет определенные признаки, он познаваем, причем его познаваемость требует, чтобы он по самой своей природе обладал ею, хотя фактически его, возможно, никто и не познавал бы.

Но отсюда следует и решение другого важного вопроса. Мы хотели рассмотреть, как объект отражается в субъекте, и пришли к выводу, что это отражение, если брать его полностью, оказывается постижением структуры и законов данного объекта. Когда же речь идет об отражении субъекта, то такое отражение, если тоже брать его полностью, оказывается постижением структуры и законов данного субъекта.

Все это наше рассуждение может показаться кому-нибудь чересчур сложным и даже схоластичным. Но так это покажется только тем, кто незнаком с наиболее точной наукой, а именно с математикой и математическим естествознанием. Скажите, пожалуйста, чем занимается математик, когда решает свои уравнения, относящиеся к движению и взаимному притяжению тел? Математик занят только одним вопросом, который сводится к стремлению избежать ошибки в своих вычислениях. Он не смотрит в трубу на небо и вообще никуда не смотрит, а только вычисляет, решает свои уравнения. Кто-то может сделать вывод, что математик только и занят своими субъективными размышлениями и ни на шаг не выходит за их пределы. Но вот оказывается, что при помощи этого чисто теоретического, чисто мыслительного решения уравнений можно предсказать затмения Солнца и Луны и точнейшим образом определить положение любого светила на небесном своде в любой сколь угодно удаленный момент времени. Спрашивается: как же это возможно? Это возможно только потому, что субъективное мышление математика пришло к тем объективным законам, которые уже не есть мышление. И с другой стороны, это стало возможным только потому, что объективная действительность, взятая в целом, уже перестала быть только объектом, только вещью, но оказалась носителем структур и законов, которые вполне объективны и вместе с тем делают возможным познание объекта.

Теперь спросим себя: чем же мы сейчас занимались — логикой, диалектикой или теорией познания? Всякий скажет, что мы занимались

здесь не специально логикой, не специально диалектикой, не специально теорией познания. Мы занимались здесь той наукой, которая не есть ни то, ни другое, ни третье, хотя и не стоит никакого труда четко и неопровержимо различать эти три момента в нашем рассуждении. То, что мы пользовались логикой,— это несомненно, поскольку рассуждения наши базировались на простых и наглядных непосредственных данных, получаемых на основе простой интуиции. Но также несомненно, что тут была у нас и диалектика. Рассматривая, например, законы природы, мы убедились, что они и, безусловно, объективны, и, безусловно, являются предметом анализа и что противоположности слились здесь в одно нераздельное целое. А о теории познания нечего и говорить. И все объективное и все субъективное, несомненно, явилось для нас именно предметом познания, который сначала мы воспринимали интуитивно, но тут же подвергали и дискурсивному, рассудочному мышлению, чтобы получить определенного рода научную истину. Поэтому не нужно трех слов, достаточно и одного слова. И это слово «философия». Когда упрямо держатся за отдельные понятия, обычно теряют из виду целое. Отсюда и ограниченность этих трех дискретно, в отрыве друг от друга понимаемых терминов и понятий.

В «Философских тетрадах» В. И. Ленин писал: «*Бесконечная* сумма общих понятий, законов... дает *конкретное* в его полноте»; «Движение познания к объекту всегда может идти лишь диалектически...»¹; «Каждое понятие находится в известном **отношении**, в известной свя-

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 252.

зи со *всеми* остальными...»¹; «Человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике»²; «Человек не может охватить = отразить = отобразить природы *всей*, полностью, ее «непосредственной цельности», он может лишь *вечно* приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.»³

В заключение необходимо напомнить еще одно. Мы везде исходили из стихии существования, реальности бытия. Этр лежало у нас в основе рассуждений об объекте, который прежде всего есть, существует, действует и становится предметом познания. Но то же самое лежало у нас и в основе наших суждений о субъекте, который также есть, существует, действует и становится предметом познания. Кто это забывает, тот не понимает ни нашего учения о субъекте и объекте, ни ленинского учения о той единой науке, в которой совпадают и логика, и диалектика, и теория познания.

«*Действительность* выше, чем *бытие* и чем *существование*»⁴; «*Совокупность* всех сторон явления, действительности и их (взаимо)-*отношения* — вот из чего складывается истина»⁵, — подчеркивал В. И. Ленин.

Читая работы И. Дицгена — немецкого рабочего, социал-демократа, философа, самостоятельно пришедшего к основным положениям диалектического материализма (который он на-

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 179.

² Там же, с. 190.

³ Там же, с. 164.

⁴ Там же, с. 140.

⁵ Там же, с. 178.

зывает социалистическим материализмом), В. И. Ленин отметил, в частности, следующие его положения: «Социалистический материализм понимает под «материей» не только весо-мое и осязаемое, но и все реальное бытие — все, что содержится в универсуме, а ведь в нем содержится все, ибо все и универсум — это только *два названия одной и той же вещи*; и социалистический материализм хочет охватить все *одним* понятием, *одним* названием, *одним* классом — безразлично, называется ли этот универсальный класс действительностью, реальностью, природой или материей»¹.

Таким образом, если В. И. Ленин говорит, что не нужно трех слов — «логика», «диалектика» и «теория познания», а достаточно одного слова, то, как мы уже сказали, это слово «философия», то есть наука об абсолютной и всеохватывающей действительности. Эта действительность выше и всякого объекта, и всякого субъекта, потому что именно она все из себя порождает и творит, в том числе и всякий субъект, и всякий объект. Логика, диалектика и теория познания являются только частными, а следовательно, и только частичными подходами к пониманию действительности вообще.

О ДИАЛЕКТИКЕ КАК ТАКОВОЙ

Диалектика (греч. *dialektike techne*) — искусство вести беседу, спор (от *dialegomai* — веду беседу, спор) — теория такого различия явлений, понятий и предметов вообще, которая в то же самое время с необходимостью требует и ото-

¹ Ленин В, И. Поли, собр, соч., т. 29, с. 435.

ждествления того, что различено. Так, человек непрерывно меняется с момента своего появления на свет и до последнего момента своей жизни, и все-таки это — один и тот же человек. В живом организме отдельные органы совершенно непохожи один на другой, и тем не менее все они представляют собой один и тот же вполне целостный организм. И вообще, части целого, безусловно, отличны от самого целого; но тем не менее целое — есть то новое качество, в котором все составляющие его отдельные качества совпадают в общей нераздельности. Короче говоря, диалектика в основном есть учение о единстве и борьбе противоположностей. Это — самое «ядро диалектики». «Вкратце диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития»¹. «Диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными* *противоположностями*, — при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, — почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую»².

Итак, пояснения и развитие основного определения диалектики должны заключаться в установлении ее связей с действительностью. Поэтому и все категории диалектики не являются неподвижными, но переходящими одна в другую. Ведь если действительность есть саморазвитие, то и диалектика должна оперировать

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 203.

² Там же, с. 98.

подвижными и саморазвивающимися категориями, не только отражающими практическое творчество природы и истории, но и способствующими изменению и природы и истории. Это и лежит в основе всех принципов диалектики.

Здесь важны три уточнения.

Во-первых, когда говорят иной раз о диалектике как о теории развития, то допускают некоторого рода неточность, поскольку понятие «развитие» указывает на рост, на увеличение и на достижение нового, в то время как диалектика охватывает также и процессы увядания, регресса и даже гибели. Поэтому лучше говорить не о развитии, а о становлении вообще, ведь становление совершается и в нарастании и в убывании.

Во-вторых, как мы уже отметили, все диалектические категории всегда находятся в становлении и во взаимном переходе одна в другую. Следовательно, когда мы говорим о диалектическом единстве противоположностей, то будет точнее говорить не просто о единстве противоположностей, а о единстве и борьбе противоположностей.

И в-третьих, когда говорится о диалектическом мышлении как об отражении действительности, то здесь часто возникает опасность понимать отражение как пассивный процесс, в котором активность признается только за действительностью, но в этой активности часто отказывают самому мышлению. На самом же деле если мышление есть отражение действительности, а действительность есть вечное творчество, то и мышление обязательно есть вечное творчество. Правда, творчество мышления так же специфично, как и само мышление. И тем не

менее если действительность вечно приходит все к новым и новым формам, то и мышление в результате своего специфического процесса тоже приходит все к новым и новым формам; и эти формы соответствуют самой действительности, то есть содействуют ее осмыслению и развитию. Когда математик решает свои сложнейшие уравнения, он не смотрит на Солнце, Луну или звезды. Но оказывается, что применение этих уравнений к движениям небесных тел дает возможность точнейшим образом предсказывать те или иные явления, наблюдаемые на небесном своде. Итак, если мы станем применять диалектический метод, то убедимся, что мышление не только отражает действительность, но и осмысляет ее и создает возможность ее преобразования.

Имеется один способ в кратчайшей форме изложить сущность диалектического процесса. То, что для диалектики необходимы по крайней мере две противоположности и объединение этих противоположностей в самостоятельную цельность, выражается в так называемой *диалектической триаде*: одна противоположность, или тезис («полагание»); другая противоположность, отрицающая первую, или антитезис («противополагание»); объединение этих двух противоположностей в общую их цельность, или синтез («совместное полагание»). В таком виде триада (троичность) действительно является элементарнейшим и кратчайшим способом выражения самой основной сущности диалектического перехода. Однако широкая популярность диалектической триады часто приводила к ошибочному ее использованию, нарушающему основу диалектики.

Прежде всего эта триада часто превращалась в абстрактную схему, не базирующуюся на объективной действительности. Это делало диалектическую триаду не только чем-то условным и относительным, но даже произвольным оправданием любых противоречий жизни. Без опоры на объективную действительность такая диалектическая триада всегда рискует превратиться (и нередко фактически превращалась) в чистейшую софистику. Далее, чересчур абстрактный схематизм диалектической триады часто приводил к пониманию синтеза как чего-то окончательного и в этом смысле мертвого и неподвижного. Но те синтезы, о которых говорит диалектика, всегда подвижны и являются только тезисом для новой триады. Наконец, неоднозначны результаты использования диалектической триады и как обязательного метода изложения. Если триадичность вносит в изложение ясность и отчетливую последовательность, такая триадичность, конечно, не должна быть отвергаема, хотя при изложении диалектической мысли можно пользоваться и другими способами. Все такого рода опасности диалектической триады прекрасно понимал сам Гегель, сочинения которого перестраивались самыми разнообразными триадами. Тем не менее Гегель пишет о диалектической триаде: «...это *единство*, равно как и вся форма метода — *троичность*, есть лишь совершенно поверхностная, внешняя сторона способа познания... Формализм, правда, тоже усвоил троичность и придерживался ее *пустой схемы*; поверхностность, бесцеремонность и пустота современного философского так называемого *конструирования*... сделали эту форму скучной и приобрели ей дурную славу. Но из-за пошлого

характера этого употребления она не может потерять своей внутренней ценности, и следует высоко ценить то, что на первых порах был найден хотя бы непостижимый еще в понятиях образ разумного»¹. Важно отметить, что гегелевскую критику абстрактного схематизма диалектической триады одобрил В. И. Ленин². Таким образом, если в диалектической триаде исключить формализм, абстрактный схематизм, отрыв от объективной реальности, а также связь неподвижных понятий, то ее следует считать элементарнейшей формулой диалектического перехода вообще.

Диалектическая триада в той или иной форме выдвигалась на протяжении всей истории античной и средневековой философии. Так, уже древние пифагорейцы считали принципами всего существующего, и прежде всего числа, «предел» («границу») и «беспредельное», причем беспредельное представлялось как некий фон, на котором вырисовывается та или иная ограниченная фигура. В подобном синтетическом виде трактовались в античности категории единого и многого, или монады и диады, и многие другие противоположности. Такого рода триада предела, беспредельного и «смешанного» из того и другого в виде числа и любой другой структуры, яснейшим образом трактуется у Платона («Филеб»). В диалоге Платона «Тимей» чувственно-материальный космос и входящий в него человек представляются как совокупное действие космического ума и необходимости (материи). Особенно тщательной логической отделке

¹ Гегель. Наука логики. М., 1972, т. 3, с. 302—303.

² См.: Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 210—211.

диалектическая триада подверглась в неоплатонизме, начиная с Плотина (III в.), в виде разделения всего сущего на неделимое первоединство, раздельный ум и самодвижно становящуюся космическую душу с дальнейшим воплощением этой триады в чувственно-материальном космосе. Наиболее богата триадическими построениями философия Прокла (V в.). Наконец, и все средневековые исходило из христианского догмата о троице. В новое и новейшее время немецкий идеализм часто базировался на анализе диалектической триады.

Вопрос о диалектической триаде в марксизме-ленинизме также является весьма глубоким и плодотворным. Здесь многое еще требует уяснения, но, во всяком случае, производительные силы, производственные отношения и способ производства как их синтез, несомненно, понимаются как весьма четкая диалектическая триада.

Диалектика имеет длительную, многовековую историю. Уже первобытное мышление содержало своеобразное представление о развитии. Древневосточная, а также античная философия создали непреходящие образцы диалектических теорий. Античная диалектика, основанная на живом чувственном восприятии материального космоса, уже начиная с первых представителей греческой философии рассматривала всю действительность как становящуюся, как совмещающую в себе противоположности, как вечно подвижную и самостоятельную. Философы ранней греческой классики (VI—V вв. до н. э.) говорили о всеобщем и вечном движении, в то же время представляя себе космос в виде завершенного и прекрасного целого, в виде чего-то

вечного и пребывающего в покое. Они говорили, далее, о всеобщей изменчивости вещей в результате превращения какого-либо одного основного элемента (земля, вода, воздух, огонь и эфир) в другой. Это была диалектика движения и покоя, тождества и различия. Вся ранняя греческая классика говорила о бытии как о чувственно воспринимаемой материи, усматривая в ней те или иные закономерности. Числа пифагорейцев, по крайней мере в раннюю эпоху, совершенно неотделимы от тел. Логос Гераклита есть мировой огонь, мерно вспыхивающий и мерно угасающий. Мышление у Диогена Аполлонийского есть воздух. Атомы у Левкиппа и Демокрита — геометрические тела, вечные и неразрушимые, не подверженные никаким изменениям, но из них состоит чувственно воспринимаемая материя. Ранняя греческая классика говорила о тождестве, вечности и времени: все вечное протекает во времени, а все временное содержит в себе вечную основу — отсюда и теория вечного круговорота вещества. Все создано богами; но сами боги — обобщение материальных стихий, так что в конце концов космос никем и ничем не создавался, а возник сам собой и постоянно возникает в своем вечном существовании.

Итак, уже ранняя греческая классика затрагивала основные категории диалектики, хотя, находясь во власти стихийного материализма, была еще далека от системы этих категорий и от выделения диалектики в особую науку. У Гераклита и других греческих натурфилософов мы находим формулы вечного становления как единства противоположностей. Аристотель считал первым диалектиком элеата Зенона. Имен-

но элеаты впервые резко противопоставили единство и множество, или мысленный и чувственный мир. В Греции возникла и чисто отрицательная диалектика у софистов, которые в непрестанной смене противоречащих друг другу вещей и понятий увидели относительность человеческого знания и довели диалектику до полного нигилизма, не исключая и морали. Впрочем, жизненные и житейские выводы из диалектики делал уже и Зенон. В этом окружении Ксенофонт изображает Сократа стремящимся давать учение о чистых понятиях, но без софистического их толкования, ища в них наиболее общие элементы, разделяя их на роды и виды, обязательно делаая отсюда моральные выводы и пользуясь методом собеседования: «Да и само слово «диалектика»,— говорил он,— произошло от того, что люди, совещаясь в собраниях, разделяют предметы по родам...»

Не следует принижать роль софистов и Сократа в истории диалектики. Именно они, отойдя от слишком связанной с бытием диалектики ранней классики, привели в бурное движение человеческую мысль с ее вечными противоречиями, с ее неустанным исканием истины в атмосфере ожесточенных споров и погоней за все более и более тонкими и точными мыслительными категориями. Этот дух эристики (споров) и вопросно-ответный, разговорный характер теории диалектики отныне стали пронизывать всю античную философию и свойственную ей диалектику. Этот дух чувствуется в напряженной мыслительной ткани платоновских диалогов, в различениях у Аристотеля, в словесно-формалистичной логике стоиков и даже у неоплатоников, которые при всей своей мистической на-

строенности глубоко погружались в эристику, в интерпретацию мифологии, в изоциренную систематику всех логических категорий. Без софистов и Сократа немислима античная диалектика, и даже там, где она не имеет ничего общего с ними по своему содержанию, древний грек — всегдашний говорун, спорщик, словесный эквилибрист. Такой же была и его диалектика, возникшая на основе софистики и сократовского метода ученого разговора.

Продолжая мысль Сократа и трактуя мир понятий, или идей, как особую самостоятельную действительность, Платон понимал под диалектикой не только разделение понятий на четко обособленные роды («Софист») и не только искание истины при помощи вопросов и ответов («Кратил»), но и «познание бытия, подлинного и вечно тождественного по своей природе»¹ («Филеб»). Достигнуть этого он считал возможным только при помощи сведения противоречащих частныхей в цельное и общее («Государство»). Замечательные образцы этого рода античной идеалистической диалектики содержатся в диалогах Платона «Софист» и «Парменид».

В «Софисте» рассматривается диалектика пяти основных диалектических категорий: движения, покоя, различия, тождества и бытия. Всякая вещь оказывается тождественной сама с собой и со всем другим, различной сама с собой и со всем другим, а также покоящейся и подвижной в самой себе и относительно всего другого. В «Пармениде» сначала дается диалектика единого как абсолютной и неразличи-

¹ Платон. Соч. В 3 т. М., 1971, т. 3, ч. 1, с. 74—75.

мой единичности, а затем диалектика единого-раздельного целого, как в отношении его самого, так и в отношении всего иного, которое от него зависит. Рассуждения Платона о разных категориях диалектики встречаются во всех его произведениях. Можно указать хотя бы на диалектику чистого становления («Тимей») или диалектику космического единства, стоящего выше единства отдельных вещей и их суммы, выше самого противопоставления субъекта и объекта («Государство»). Недаром Диоген Лаэртский считал изобретателем диалектики именно Платона.

Аристотель, рассматривавший платоновские идеи в пределах самой материи и тем самым превративший их в формы вещей и, кроме того, присоединивший сюда учение о потенции и энергии и ряд других учений, поднял диалектику на высшую ступень. Всю эту область философии он называл «первой философией». Термин «логика» он сохранял за формальной логикой, а под «диалектикой» понимал учение о вероятных суждениях и умозаклучениях или о видимости («Первая аналитика»).

Значение Аристотеля в истории диалектики огромно. Согласно его учению о четырех причинах — материальной, формальной (вернее, смысловой, эйдетической), движущей и целевой, — они существуют в каждой вещи совершенно неразлично и тождественно с самой вещью. С современной точки зрения это, несомненно, есть учение о единстве противоположностей, как бы сам Аристотель ни выдвигал на первый план закон противоречия (вернее сказать, закон непротиворечия) в бытии и познании. Учение Аристотеля о перводвигателе, ко-

торый мыслит сам же себя, то есть является сам для себя и субъектом, и объектом, есть не что иное, как фрагмент все той же диалектики. Правда, знаменитые десять категорий Аристотеля рассматриваются у него отдельно и вполне описательно. Но в его «первой философии» все эти категории трактуются достаточно диалектично. Наконец, следует отдать должное тому, что он сам называл диалектикой, а именно системе умозаключений в области вероятных допущений. Здесь Аристотель дает диалектику становления, поскольку сама вероятность только и возможна в области становления. Ленин отмечал: «Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля, — а из нее, из логики Аристотеля (который *всюду*, на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*), сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы постановки вопросов»¹.

У стоиков «только мудрый — диалектик». Диалектику они определяли как науку правильно беседовать относительно суждений в вопросах и ответах и как науку об истинном, ложном и нейтральном. Судя по тому, что у стоиков логика делилась на диалектику и риторику, понимание ими диалектики не было связано с учением о бытии.

Однако если принимать во внимание не терминологию стоиков, а их фактическое учение о бытии, то в основном и у них мы находим гераклитовскую космологию, то есть представление о вечном становлении и о взаимном превращении элементов, об огне-логосе, о материаль-

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 326.

ной иерархии космоса. Таким образом, в учении о бытии стоики оказываются сторонниками диалектики.

Линию Демокрита — Эпикура — Лукреция ни в коем случае не следует понимать механистически. Появление каждой вещи из атомов тоже есть диалектический скачок, поскольку каждая вещь несет с собой совершенно новое качество в сравнении с теми атомами, из которых она возникает. Известно также античное уподобление атомов буквам: цельная вещь появляется из атомов так же, как трагедия и комедия из букв. Как видим, атомисты продумывают здесь диалектику целого и частей.

В последние столетия античной философии диалектика Платона получила особенно большое развитие. У Плотина имеется специальный трактат о диалектике. Чем дальше развивался неоплатонизм, тем более утонченной и изощренной становилась здесь диалектика. Диалектична основная неоплатоновская иерархия бытия: 1) единое, которое является абсолютной единичностью всего сущего, сливающей в себе все субъекты и объекты и потому неразличимой в себе и допускающей только числовую раздельность этого единого; 2) качественная наполненность этих первочисел, или Нус-Ум, представляющий собой тождество универсального субъекта и универсального объекта (заимствовано у Аристотеля), или мир идей; 3) переход этих идей в становление, которое есть движущая сила космоса, или мировая душа; 4) произведение и результат этой подвижной сущности мировой души, или космос; 5) постепенно убывающие в своем смысловом наполнении космические сферы, начиная от

неба и кончая землей. Диалектично в неоплатонизме и само учение о постепенном и непрерывном излиянии и саморазделении первоначального единого, обычно называвшееся эманационизмом (Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл и другие философы конца античности — III—IV вв.). Здесь много диалектических идей, которые, однако, ввиду специфических особенностей данной эпохи часто излагаются в форме мистических рассуждений и скрупулезно изощренной систематики. Диалектически важны, например, концепция раздвоения единого, взаимоотражения субъекта и объекта в познании, учение о вечной подвижности космоса, о чистом становлении.

Таким образом, в античной диалектике были продуманы почти все главные категории этой науки на основе осмысления стихии становления. Но ни античный идеализм, ни античный материализм не могли справиться с этой задачей до конца ввиду своей созерцательности, слияния идеи и материи или же их разрыва, ввиду примата либо религиозной мифологии, либо просветительского релятивизма, ввиду слабой осознанности самой сущности категорий как отражения действительности и неумения понять характер творческого воздействия мышления на действительность. В значительной мере это относится и к средневековой философии, в которой место прежней мифологии заняла другая мифология.

Господство монотеистических религий в средние века перенесло диалектику в область богословия, где философия Аристотеля и неоплатонизм использовались для создания схоластических учений о личном абсолюте.

В смысле развития диалектики это было шагом вперед, так как философское сознание постепенно приучалось чувствовать свою собственную силу, хотя и возникавшую из персоналистски (лично) понимаемого абсолюта. Христианское учение о троичности (например, у представителей каппадокийской школы (IV в.) — Василия Великого, Григория Богослова (Назианзина), Григория Нисского и вообще у отцов и учителей церкви, например у Августина) и арабско-еврейское учение о социальном абсолюте (например, у Ибн Рошда, XII в.) строились по преимуществу методами диалектики. Утвержденный на двух первых вселенских соборах (325 г. и 381 г.) символ веры учил о божественной субстанции, выраженной в трех лицах, при полном тождестве этой субстанции и этих лиц и при полном их различии, а также при самождественном развитии самих лиц: лоно вечного движения (отец), расчлененная закономерность этого движения (сын, или бог-слово) и вечное творческое становление этой неподвижной закономерности (дух святой). В науке уже давно выяснена связь этой концепции с платоно-аристотелевской, стоической и неоплатонической диалектикой. Наиболее глубоко эта диалектика выражена в трактате Прокла «Первоосновы теологии» и в так называемых «Ареопагитиках». То и другое имело большое значение для всей средневековой диалектики.

Эта диалектика, основанная на религиозно-мистическом мышлении, дошла до Николая Кузанского (XV в.), построившего свое учение на основе идей Прокла и «Ареопагитик». Таковы его представления о тождестве знания и не-

знания, о совпадении максимума и минимума, о вечном движении, о троичной структуре вечности, о тождестве треугольника, круга и шара в теории божества, о совпадении противоположностей, о любом в любом, о свертывании и развертывании абсолютного нуля. Кроме того, антично-средневековый неоплатонизм смыкается у него с идеями зарождающегося математического анализа, так что в понятие самого абсолюта вносится идея вечного становления и абсолют начинает пониматься как своеобразный и всеохватывающий интеграл или, в зависимости от точки зрения, дифференциал. У него фигурируют такие, например, понятия, как «бытие-возможность». Это — понятие вечности, являющейся вечным становлением, вечной возможностью всего нового, что и является ее подлинным бытием. Таково же, например, и понятие вечной потенции, порождающей все новое, так что эта потенция есть последнее бытие.

В этой связи необходимо упомянуть Джордано Бруно (XVI в.), гераклитовски мыслящего пантеиста и материалиста, который тоже учил и об единстве противоположностей, и о тождестве минимума и максимума (понимая этот минимум близко к учению о бесконечно малом), и о бесконечности Вселенной (вполне диалектически трактуя, что ее центр находится повсюду, в любой ее точке). Такие философы, как Николай Кузанский и Джордано Бруно, все еще продолжали учить о божестве и о божественном единстве противоположностей, но в этих концепциях большое значение приобретает принцип бесконечно малого, а через век или полтора появилось и самое настоящее исчи-

сление бесконечно малых, представлявшее собой новый этап в развитии истории диалектики.

В новое время, в период господства рационалистической метафизики, математический анализ (Р. Декарт, Г. Лейбниц, И. Ньютон, Л. Эйлер), оперирующий переменными, то есть бесконечно становящимися функциями и величинами, стал хотя и не всегда осознанной, но фактически неуклонно назревавшей областью диалектики. Ведь то, что в математике называют переменной величиной, является с философской точки зрения становящейся величиной; в результате этого возникают те или иные предельные величины, которые в полном смысле слова оказываются единством противоположностей. Так, производная есть единство противоположностей аргумента и функции, не говоря уже о самом становлении величин и о переходе их к пределу.

Необходимо иметь в виду, что, исключая неоплатонизм, сам термин «диалектика» либо вовсе не употреблялся в тех философских системах средних веков и нового времени, которые, по существу, были диалектическими, либо употреблялся в смысле, близком к формальной логике. Таковы, например, трактаты Иоанна Дамаскина «Диалектика» (VIII в.) в византийском богословии и «О разделении природы» Иоанна Скота Эриугены (IX в.) в западном богословии. Относящиеся к XVII в. учения Декарта о неоднородном пространстве, Спинозы о мышлении и материи, о свободе и необходимости, Лейбница о присутствии каждой монады во всякой другой монаде, несомненно, содержат в себе весьма глубокие диалектические построения.

ния, но у самих этих философов диалектической логикой не именуются.

Философия нового времени также была шагом вперед к осознанию того, что такое диалектика. Эмпирики (Ф. Бэкон, Дж. Локк, Д. Юм) при всей своей метафизичности и дуализме приучали видеть в категориях отражение действительности. Рационалисты при всем своем субъективизме и формалистической метафизике приучали находить в категориях некое самостоятельное движение. Были даже попытки некоторого синтеза того и другого, но они не могли увенчаться успехом ввиду засилья индивидуализма, дуализма и формализма в буржуазной философии нового времени и слишком резкого противопоставления «Я» и «не-Я», причем примат обычно утверждался за «Я» в противоположность пассивно понимаемому «не-Я».

Достижения и неудачи такого синтеза можно продемонстрировать на примере Спинозы. Первые определения в его «Этике» вполне диалектичны. Если в причине самого себя совпадают сущность и существование, то это — единство противоположностей. Субстанция есть то, что существует само по себе и представляется само через себя. Это также единство противоположностей — бытия и определяемого им же самим представления о нем. Атрибут субстанции есть то, что ум представляет в ней как ее сущность, есть совпадение в сущности того, чего она является сущностью, и умственного ее отражения. Два атрибута субстанции — мышление и протяжение — это одно и то же. Атрибутов бесконечное количество, но в каждом из них отражается вся субстанция. Несомненно,

здесь у Спинозы мы имеем дело с диалектикой. И все-таки даже спинозизм слишком нечетко говорит об отражении и слишком мало понимает обратное отражение бытия в самом бытии. А без этого невозможно построить правильно и систематически осознанную диалектику.

Классическую для нового времени форму диалектики создал немецкий идеализм, начавший с ее негативной и субъективистской трактовки у Канта и перешедший через Фихте и Шеллинга к объективному идеализму Гегеля. У Канта диалектика является не чем иным, как разоблачением иллюзий человеческого разума, желающего достигнуть цельного и абсолютного знания. Так как научным знанием, по Канту, является только такое знание, которое опирается на чувственный опыт и обосновано деятельностью рассудка, а высшие понятия разума (бог, мир, душа, свобода) этими свойствами не обладают, то диалектика обнаруживает неминуемые противоречия, в которых запутывается разум, желающий достигнуть абсолютной цельности. Однако эта чисто негативная трактовка диалектики имела огромное историческое значение, так как обнаружила в человеческом разуме его необходимую противоречивость. Это привело в дальнейшем к поискам путей преодоления данных противоречий, что и легло в основу диалектики в положительном смысле.

Следует отметить также, что Кант впервые в новой философии указал на большое и самостоятельное философское значение диалектики. Но даже Кант бессознательно поддался впечатлению от той огромной роли, которую диалектика играет в мышлении. И все же вопреки своему дуализму, метафизике и формализму он

незаметно для самого себя весьма часто пользовался принципом единства противоположностей. Так, в главе «О схематизме чистых понятий рассудка» своего основного труда «Критика чистого разума» он вдруг задает себе вопрос: каким же образом чувственные явления подводятся под рассудок и его категории? Ведь ясно, что между тем и другим должно быть нечто общее. Это общее, которое он называет здесь схемой, есть время. Именно время связывает чувственно протекающее явление с категориями рассудка, так как оно и эмпирично, и априорно (доопытно). Тут у Канта, конечно, путаница, потому что, согласно его основному учению, время не есть нечто чувственное, так что эта схема отнюдь не дает объединения чувственности и рассудка. Однако несомненно и то, что бессознательно для самого себя Кант понимает здесь под временем становление вообще, а в становлении каждая категория в каждый момент возникает и в тот же момент снимается. Так, причина данного явления, характеризуя собой его происхождение, обязательно в каждый момент проявляет себя по-разному, то есть постоянно возникает и исчезает. Даже знаменитые антиномии Канта (как, например: мир ограничен и безграничен в пространстве и во времени) в конце концов тоже снимаются Кантом при помощи метода становления: фактически наблюдаемый мир конечен; однако найти этот конец во времени и в пространстве мы не можем; поэтому мир и не конечен, и не бесконечен, а существует только искание этого конца согласно требованию разума.

Таким образом, диалектический синтез (например, чувственности и рассудка) фактически

строился уже самим Кантом, но метафизически-дуалистические предрассудки помешали ему создать здесь ясную и простую концепцию.

Фихте выводил возможность систематической диалектики из понимания вещей в себе как субъективных категорий, лишенных всякого объективного существования. Получился абсолютный субъективизм и тем самым уже не дуализм, а монизм, что способствовало систематическому выделению одних категорий из других. Стоило только внести в абсолютный дух Фихте природу, что мы находим у Шеллинга, а также и историю, что мы находим у Гегеля, как возникла система объективного идеализма, которая в пределах этого абсолютного духа давала безупречную по своему монизму диалектику, охватывавшую всю область действительности, начиная от чисто логических категорий, проходя через природу и дух, и кончая диалектикой исторического процесса.

Гегелевская диалектика (если не говорить о всех прочих областях знания, хотя, по Гегелю, они тоже представляют собой движение категорий, создаваемых мировым духом) — это систематически развитое учение, в котором дана содержательная картина «всеобщих форм движения»¹. Гегель прав со своей точки зрения, когда выделяет в диалектике бытие, сущность и понятие. Бытие есть самое первое и самое абстрактное определение мысли. Оно конкретизируется в категориях качества, количества и меры (причем мера понимается как определенное и количественно ограниченное качество). Гегель понимает качество в виде исходного бытия, ко-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 22.

торое после своего исчерпания переходит в небытие и становление как диалектический синтез бытия и небытия (поскольку во всяком становлении бытие всегда возникает, но в тот же самый момент и уничтожается). Далее Гегель рассматривает то же бытие, но уже с противопоставлением его ему же самому. Отсюда рождается категория сущности бытия, а в этой сущности Гегель находит сущность самое по себе, ее явление и их диалектический синтез в категории действительности. Гегель исследует и ту ступень диалектики, где фигурируют категории, содержащие и бытие, и сущность. Это — понятие. Гегель как абсолютный идеалист именно в понятии находит высший расцвет и бытия, и сущности. Он рассматривает понятие как субъект, как объект и как абсолютную идею. Гегелевское понятие можно, как это делал Ф. Энгельс, истолковать материалистически — как общую природу вещей, и тогда этот раздел гегелевской логики теряет свой мистический характер и приобретает рациональный смысл. В общем же все категории продуманы у Гегеля так глубоко и всесторонне, что, например, В. И. Ленин, заключая конспект гегелевской «Науки логики», говорит: «...в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. «Противоречиво», но факт!»¹

Создание Гегелем логики становления явилось наивысшим достижением западной философии. Все логические категории берутся Гегелем в их динамике и творческом взаимопорождении, хотя они оказываются порождением только ду-

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 215.

ха, который понимается как такое объективное начало, где представлены природа, общество и вся история.

Огромным шагом вперед в домарксистской философии XIX в. явилась деятельность русских революционных демократов — В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, которым их революционная теория и практика не только дали возможность перейти от идеализма к материализму, но и привели их к диалектике становления, что помогло им создать самые передовые концепции в разных областях культуры. В. И. Ленин отмечал, что диалектика Гегеля явилась для Герцена «алгеброй революции»¹. Насколько Герцен глубоко понимал диалектику, например, в отношении физического мира, видно из следующих его слов: «Жизнь природы — непрерывное развитие, развитие отвлеченного простого, не полного, стихийного в конкретное полное, сложное, развитие зародыша расчленением всего заключающегося в его понятии, и всегдашнее домогательство вести это развитие до возможно полного соответствия формы содержанию — это диалектика физического мира»². Глубокие суждения о диалектике высказывал и Чернышевский. По условиям времени революционные демократы могли только подойти к материалистической диалектике.

Если формулировать общий вывод из истории диалектики, то, очевидно, эти исторические периоды есть не что иное, как частный случай общей теории общественно-экономических фор-

¹ См.: Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 21, с. 256

² Герцен А. И. Собр. соч. В 30 т. М., 1954, т. 3 с. 127.

маций. Для античности характерна фиксация чувственно-материального космоса; таковой же является и ее диалектика. На место подобного вещественно-телесного понимания диалектики в эпоху средневекового феодализма приходит личностная интуиция, причем личность мыслится лишь в своем абсолютном и надмировом состоянии. Поэтому диалектика характеризует здесь в первую очередь тринитарную, то есть связанную с понятием троицы, проблему абсолютной личности. В условиях капиталистической формации, основанной на частном предпринимательстве, диалектика продолжает оставаться личностной, но уже в смысле абстрактной человеческой личности. После того как абсолютизировались отдельные стороны человеческой личности, то есть после европейского рационализма и эмпиризма нового времени, человеческая личность впервые благодаря Канту начинает трактоваться как полноценная и абсолютная, а историзм Гегеля приводит домарксистскую диалектику к ее окончательно классическому виду'. В дальнейшем, в связи с ростом и углублением буржуазного индивидуализма, философия Гегеля отстраняется и заменяется позитивизмом и весьма детальным рассмотрением отдельных, крайне дифференцированных сторон человеческого субъекта. Это свидетельствовало о разложении домарксистской диалектики и о наступлении нового периода диалектики в связи с формированием предпосылок новой, коммунистической формации.

История диалектики приводит к весьма поучительным выводам относительно *принципов и законов диалектики*, как они должны мыслиться в связи с потребностями материального

и духовного развития новой исторической эпохи.

С точки зрения материалистической диалектики, формы мышления, категории являются отражением в сознании всеобщих форм предметной деятельности общественного человека, преобразующего действительность: «...существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»¹. Субъектом мышления является не просто индивид, а личность в системе общественных отношений. Все формы жизнедеятельности человека определяются не просто природой, но историей, процессом становления человеческой культуры. Если вещь сделана человеком или переделана им из другой вещи, то это значит, что она сделана кем-то, как-то, когда-то и для какой-то цели, то есть в данном случае вещь представляет собой узловой пункт очень сложных производственных и социально-исторических отношений. Но даже если вещь и не сделана человеком (Солнце, Луна или звезды), а только мыслится им, то и в этом случае общественно-историческая практика входит в определение вещи. Принцип практики должен входить в само определение предмета, поскольку все предметы либо созданы субъектом, либо переделаны им самим из других, либо, по крайней мере для тех или иных жизненных целей, выделены им из действительности.

Будучи осознаны, закономерности природы

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 545.

и истории, в согласии с которыми человек изменяет любой объект, в том числе самого себя, выступают как логические законы, одинаково управляющие и движением объективного мира, и движением человеческой жизни. В сознании они выступают как идеальный образ объективной действительности: «Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека»¹. Диалектика исходит из утверждения единства законов объективного мира и мышления. «Над всем нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому они и не могут противоречить друг другу в своих результатах, а должны согласоваться между собой»². Любой универсальный закон развития объективного и духовного мира в определенном смысле является вместе с тем и законом познания: любой закон, отражая то, что есть в действительности, указывает также и на то, как следует правильно мыслить о соответствующей области действительности.

Основными наиболее общими законами развития явлений действительности являются закон единства и борьбы противоположностей, закон перехода количественных изменений в качественные и обратно, закон отрицания отрицания.

Существенный принцип диалектики — утверждение всеобщей связи и взаимозависимости явлений, а также их развития, осуществля-

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 165.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 581.

ющегося через противоречия. Отсюда следует характерное для диалектики требование учета всех (могущих быть выделенными на данной ступени познания) сторон и связей изучаемого предмета и его связей с другими предметами, а также требование рассмотрения предметов в развитии. Развитие имеет место только там, где каждый момент является наступлением все нового и нового. Но если в этих наступающих новых моментах не будет присутствовать то самое, что становится новым, и нельзя будет его узнавать во всех этих новых моментах, то окажется неизвестным то, что развивается, и, следовательно, рассыплется и само развитие. Исключение различия моментов становления приводит к гибели само становление, поскольку становится только то, что переходит от одного к другому. Но полное исключение тождества различных моментов становления тоже устраняет это становление, подменяя его множеством неподвижных и ничем не связанных между собою точек. Таким образом, как различие, так и тождество отдельных моментов необходимы для всякого становления, без них оно делается невозможным. Взятое в определенных границах и в конкретном содержании развитие есть история диалектики, то есть прежде всего логика развития, логика историческая. В. И. Ленин писал, что диалектика — это «учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде, учение об относительности человеческого знания, дающего нам отражение вечно развивающейся материи»¹. Историзм — сущность диалектики.

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 23, с. 43—44.

Развитие есть такое осуществление противоречия и противоположностей, которое предполагает не только тождество и различие абстрактных моментов становления, но и их взаимоисключение. Таким образом, реальное становление есть не просто тождество и различие противоположностей, но их единство и борьба. Диалектика изучает развитие категорий, отражающих действительность, которая «сама себя движет» и вне которой нет не только никакого двигателя, но и вообще ничего нет. Отражающие ее категории обладают относительной самостоятельностью и внутренней логикой движения.

Замечательной характеристикой диалектики являются следующие рассуждения В. И. Ленина: «Стакан есть, бесспорно, и стеклянный цилиндр и инструмент для питья. Но стакан имеет не только эти два свойства или качества или стороны, а бесконечное количество других свойств, качеств, сторон, взаимоотношений и «опосредствовании» со всем остальным миром. Стакан есть тяжелый предмет, который может быть инструментом для бросания. Стакан может служить как пресс-папье, как помещение для пойманной бабочки, стакан может иметь ценность, как предмет с художественной резьбой или рисунком, совершенно независимо от того, годен ли он для питья, сделан ли он из стекла, является ли форма его цилиндрической или не совсем, и так далее и тому подобное.

Далее. Если мне нужен стакан сейчас, как инструмент для питья, то мне совершенно не важно знать, вполне ли цилиндрическая его форма и действительно ли он сделан из стекла, но зато важно, чтобы в дне не было трещины,

чтобы нельзя было поранить себе губы, употребляя этот стакан, и т. п. Если же мне нужен стакан не для питья, а для такого употребления, для которого годен всякий стеклянный цилиндр, тогда для меня годится и стакан с трещиной в дне или даже вовсе без дна и т. д.

Логика формальная... берет формальные определения, руководясь тем, что наиболее обычно или что чаще всего бросается в глаза, и ограничивается этим. Если при этом берутся два или более различных определения и соединяются вместе совершенно случайно (и стеклянный цилиндр и инструмент для питья), то мы получаем эклектическое определение, указывающее на разные стороны предмета и только.

Логика диалектическая требует того, чтобы мы шли дальше. Чтобы действительно знать предмет, надо охватить, изучить все его стороны, все связи и «опосредствования». Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостережет нас от ошибок и от омертвения. Это во-1-х. Во-2-х, диалектическая логика требует, чтобы брать предмет в его развитии, «самодвижении» (как говорит иногда Гегель), изменении. По отношению к стакану это не сразу ясно, но и стакан не остается неизменным, а в особенности меняется назначение стакана, употребление его, *связь* его с окружающим миром. В-3-х, вся человеческая практика должна войти в полное «определение» предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку. В-4-х, диалектическая логика учит, что «абстрактной истины нет, истина всегда конкретна», как лю-

бил говорить, вслед за Гегелем, покойный Плеханов...

Я, разумеется, не исчерпал понятия диалектической логики. Но пока довольно и этого»¹.

Можно обратить внимание еще на одно суждение В. И. Ленина о диалектике. Речь идет об «элементах диалектики»². Прежде всего необходимо утверждение объективной реальности самой по себе, вне всяких категорий. Для того чтобы вещь была познаваема, необходимо познавать и ее отношение к другим вещам. Это зафиксировано у Ленина в первых двух «элементах диалектики». Однако отношения, существующие между вещами в себе, не могут быть мертвыми и неподвижными; вещи необходимым образом изменяются, потому что им свойственны внутренние противоречия, приводящие в дальнейшем к единству противоположностей. На это указывается в следующих четырех «элементах». В процессе развития вместо исходной и потому абстрактной вещи в себе возникает реальная вещь, полная противоречивых тенденций, так что в ней потенциально и каждый раз специфически содержится всякая другая вещь. Об этом идет речь в дальнейших трех «элементах». Наконец, в последних семи «элементах» отмечается, что этот процесс живой действительности вещей бесконечен по своему разнообразию, единство противоположностей вечно бурлит в нем, сменяя одни формы другими.

Таким образом, сформулированные В. И. Лениным 16 «элементов диалектики» представляют собой целостную картину диалектики. Здесь

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 42, с. 289—290.

² См. там же, т. 29, с. 202—203.

мысль Ленина идет от бытия материи через определение господствующих в ней существенных отношений к живой, внутренне противоречивой, вечно развивающейся конкретной действительности; теория этого процесса и есть диалектика.

В. И. Ленину принадлежит очень важное высказывание и о том, что логика, теория познания и диалектика для правильной философии являются одним и тем же. Таким образом, эти три философских термина настолько близки один к другому по своему содержанию, что можно даже и не употреблять этих трех слов, а ограничиться лишь одним общим принципом.

Действительно, логика есть учение о понятиях, суждениях, умозаключениях, доказательствах и научных методах. То же самое представляет собой и диалектика. Однако диалектика — это учение об элементах мышления, которые, как уже отмечалось, самоподвижны и противоречивы, и в этом смысле она конечно же не тождественна формальной логике. В свою очередь, теория познания должна основываться на признании объективной реальности, без которой познание является бессмысленной фикцией. Но диалектика тоже основывается на признании реальности бытия и материи и в этом смысле ничем не отличается от теории познания. Но, конечно, это не относится к субъективистской теории познания, которая несовместима с диалектикой. Суждение Ленина о единстве диалектики, логики и теории познания основано на диалектическом понимании этих трех дисциплин и на констатации противоречий, одинаково присущих и мышлению, и самой действительности.

Итак, сущность диалектики заключается в

противоречивом переходе одной категории в другую, как того требует объективная действительность. Здесь возникает необходимость раскрыть сущность *диалектического перехода*. В чем она заключается?

В. И. Ленин писал, что понятия «должны быть... обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, дабы обнять мир»¹. Эта идея «всемирной, всесторонней, **живой** связи всего со всем»², очевидно, должна быть раскрыта в определенной последовательности категорий так, чтобы была видна их диалектика. Всякая категория ввиду своей самопротиворечивости движется к снятию этого противоречия, что может произойти только в результате появления новой категории. Эта новая категория тоже находится в противоречии сама с собой и в результате снятия данного противоречия приходит к третьей категории и т. д.

Всякая категория непрерывно и бесконечно становится, пока не исчерпает всех своих внутренних возможностей. Когда же эти возможности исчерпаны, мы приходим к ее границе, которая есть ее отрицание, переход к ее противоположности; а так как бесконечность нельзя охватить при помощи конечного числа операций (например, при помощи прибавления все новых и новых единиц), то, очевидно, указанный предел бесконечного становления может быть достигнут только путем скачка из области конечных знаний данной категории в совершенно новое качество, в новую категорию, которая и

¹ Ленин В. И. Поля. собр. соч., т. 29, с. 131.

² См. там же.

является пределом бесконечного становления предыдущей категории.

Противоречие как движущая сила становления не заменимо ничем, без него становление рассыпается в дискретную множественность. Однако здесь нас интересует сам механизм диалектического перехода, то есть возникновения категорий из противоречия. Пока мы движемся внутри самой категории, противоречие хотя и остается на каждом шагу, но его не обязательно фиксировать здесь постоянно. Только когда мы исчерпали все внутреннее содержание данной категории и натолкнулись на ее границу, на ее предел, только тогда мы впервые начинаем отчетливо констатировать момент реального осуществления противоречия, поскольку в окружности круга как раз совпадают противоположности круга и окружающего его фона. Если уже самое простое движение есть единство противоречий, если в каждом явлении налицо противоречивые силы и сами противоречия подвижны, то естественно искать такое противоречие, которое предстало бы перед нами как очевиднейший факт и чувственного восприятия, и разума. Таким фактом и является то, что Гегель называл «границей», или «пределом»¹. Ленин отмечал: «Остроумно и умно!»² по поводу следующего рассуждения Гегеля: «Нечто вместе со своей имманентной границей, полагаемое как противоречие самому себе, в силу которого оно выводится и гонится дальше себя, есть *конечное*... Когда мы говорим о вещах, что *они конечны*, то разумеем под этим, что... небытие составляет их природу, их бытие. Конечные ве-

¹ См.: Гегель. Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 143.

² См.: Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 98.

щи *суть*... но истиной этого бытия служит их *конец*»¹. Таким образом, единственной движущей силой движения категории является ее самопротиворечие, и единственной силой, приводящей категорию к ее пределу, а следовательно, к другой категории, везде и всегда остается только противоречие.

Так, вписанный в круг многоугольник может иметь сколь угодно большое количество сторон и в то же время не сливаться с окружностью круга. И только при бесконечном увеличении числа этих сторон, в пределе, путем скачка, мы получаем уже не вписанный в круг многоугольник, но саму окружность круга. При этом окружность круга снимает весь процесс увеличения сторон вписанного в этот круг многоугольника и связанное с ним противоречие и является непосредственной границей с другими геометрическими построениями уже вне круга. Поэтому, переводя точное математическое понятие предела на язык логических категорий, следует сказать, что тайна диалектического перехода заключается в скачкообразном переходе от бесконечного становления к пределу этого становления, который, будучи границей с другой категорией, тем самым в зародыше уже содержит ее в себе и который, становясь отрицанием данной категории, тем самым начинает переходить к ее противоположности, то есть к новой категории. «Остроумно и умно! Понятия, обычно кажущиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них *есть* движение,— замечает Ленин.— Конечный? значит, *двигающийся* к концу! Нечто? — значит, *не то*, что

¹ Гегель. Наука логики, т. 1, с. 191, 192.

другое. Бытие вообще? — значит, такая неопределенность, что бытие = небытию»¹. Таким образом, Ленин говорит не только о движении понятий, но и о движении их к пределу. А на примере категории «нечто» он констатирует, что достижение предела есть уже начало выхода за этот предел. Ленин с одобрением цитирует Гегеля: «...если нечто определено как предел, мы тем самым уже вышли за этот предел»².

Возьмем, к примеру, категорию бытия. Пройдем все его виды и вообще все, что в него входит. После этого окажется, что больше уже нет ничего другого. Следовательно, бытие ни от чего другого не отличается, не имеет никакого признака и вообще не есть нечто. Такое бытие есть небытие. Другими словами, небытие есть тот предел, к которому переходит бытие после своего бесконечного становления и исчерпания и в котором оно себя скачкообразно отрицает.

Рассмотрим далее категорию становления. Когда становление исчерпало себя, оно приходит к своему пределу, к своей границе. А это значит, что становление остановилось и оказалось теперь уже ставшим. Следовательно, категория ставшего есть тот предел, к которому переходит становление на путях своего бесконечного развертывания (заметим, что Гегель вместо категории ставшего говорит о «наличном бытии»).

Проанализируем категорию движения. Движение может представляться с любой скоростью. Исчерпать все эти скорости можно лишь тогда,

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 98—99.

² Гегель. Наука логики, т. 1, с. 197.

когда мы возьмем также и бесконечную скорость. Но тело, движущееся с бесконечной скоростью, сразу и одновременно находится во всех точках своего бесконечно длинного пути. А это значит, что оно покоится. Таким образом, покой есть движение с бесконечно большой скоростью. А то, что покой есть движение с нулевой скоростью, это элементарно. Следовательно, категория покоя появляется тоже путем скачкообразного перехода к пределу от бесконечно-го становления скоростей.

Реальное мышление под давлением фактов и экспериментов на каждом шагу показывает фактически и выражает в определенных понятиях именно переходы, превращения противоположностей друг в друга, формулирует законы, по которым эти переходы совершаются. Каждая из категорий диалектики отражает какую-либо сторону объективного мира, а вместе они «*охватывают* условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы»¹. Законы и категории диалектики выражают всеобщие свойства, связи, формы, пути и движущую силу развития объективного мира и его познания. Выражая объективную диалектику действительности, категории и законы диалектики выступают в качестве всеобщего метода познания мира.

Само собой разумеется, что при своей универсальной значимости самое доказательное свое применение и обнаружение диалектика должна иметь в отдельных науках. Уже в самой простой арифметике каждое конечное число состоит из многих единиц, но отнюдь не сво-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 164.

дится только к этим единицам, дискретным по отношению друг к другу. Это отражается и в языке, где имеются такие термины, как «единица», «двойка», «тройка», «десяток», «дюжина», «сотня», «тысяча», «миллион» и т. д. «Сотня» — это не просто сто разных единиц, но также и то целое, которое из них составлено, но которое к ним не сводится. И когда мы произносим слово «сто», то прекрасно его понимаем, хотя вовсе не представляем при этом сто ничем не связанных друг с другом единиц. Далее. Математический анализ оперирует так называемыми переменными величинами. Но переменная величина — это совсем не то, что стоит на месте и не меняется; потому она и называется переменной, что «может стать» меньше и больше заданной величины. И если переменная величина стремится к какому-нибудь постоянному пределу, то ввиду своей бесконечной делимости она может достигнуть этого предела только путем скачка. Ф. Энгельс хорошо сформулировал этот диалектический метод анализа бесконечно малых, равно как и ряда других математических теорий¹.

Закон сохранения энергии, несомненно, имеет диалектический характер, поскольку энергия сохраняется при любых переходах от одного типа энергии к другому, когда эти типы по своему качеству противоположны друг другу.

Замечательным проявлением диалектического мышления явилось создание современной квантовой теории. Так, в теории электромагнитного излучения квант есть количество энергии, которое в единичном акте способен излучить

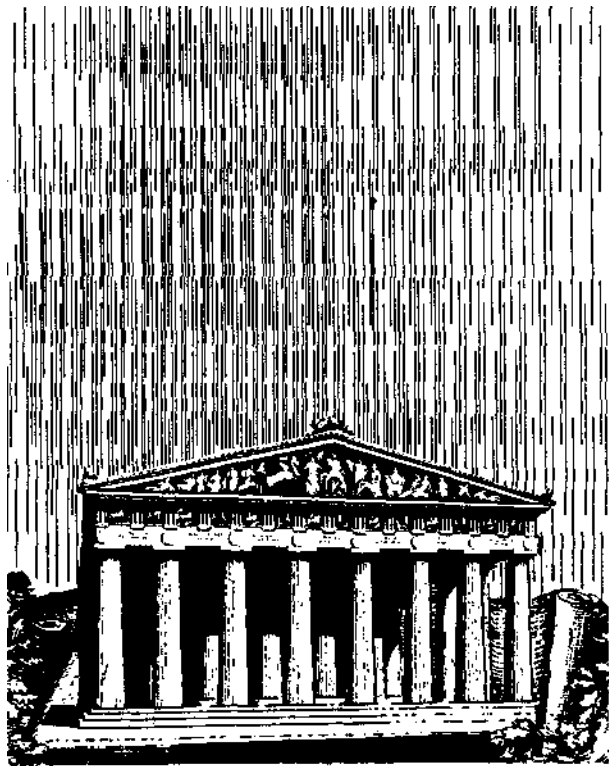
¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 20, с. 124—125, 382, 574, 581-583, 586-587.

или поглотить цельный атом. Квант выступает здесь прежде всего как неделимая единица. Но это такая единица, которая в то же время представляет собой специфическую единораздельную цельность. Ведь квант как отдельная изолированная точка лишается здесь изоляции и становится принципом становления целого — электромагнитного излучения. Это значит, что по самому своему определению квант является специфическим единством противоположностей. Сам атом содержит в себе ядро, представляющее собой специфическое единство протонов и нейтронов (в свою очередь имеющих богатую внутреннюю структуру); кроме того, это ядро окутано так называемым электронным облаком, благодаря которому весь атом можно трактовать как единство противоположностей.

Процесс происхождения видов, закономерности которого изучает дарвинизм, есть не что иное, как проявление диалектического закона возникновения новых качеств в результате количественного накопления определенных свойств.

Наконец, научно мыслящий историк только тем и занимается, что изучает постоянную эволюцию социально-экономической, политической и культурной жизни, с тем чтобы выявить те революционные скачки, которые свидетельствуют о переходе одного социального качества в другое. Можно сказать, что история науки есть не что иное, как трудное и все же победное шествие диалектического мышления, причем зачастую без какого бы то ни было использования специальной диалектической терминологии, а лишь с помощью только тех категорий, которые характерны для данной науки.

О ПОЛЬЗЕ ФИЛОСОФИИ





Аристотель



Эпикур



Платон



Сократ

ДВЕНАДЦАТЬ ТЕЗИСОВ ОБ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ

Затрагиваемая мною тема безгранична. Поэтому прошу меня извинить, если многого не коснусь, а о чем-то скажу скороговоркой, в слишком общей форме.

Для пользы дела я схематизировал свой материал, разбив его на несколько тезисов, каждый из которых имеет самостоятельное значение, но в то же время они логически связаны между собой.

Тезис I. Прежде всего я хочу отличить античную культуру от других культур. Поскольку познание совершается путем сравнения, сначала укажем, что не есть античная культура, а потом уже будем говорить о том, что она такое. Античная культура не есть новоевропейская культура. А что такое новоевропейская культура? Это буржуазно-капиталистическая культура, основанная на частном владении. На первом плане здесь выступает индивид, субъект и его власть, его самочувствие. Субъект стоит здесь над объектом, человек объявлен царем природы. Этого нет в античной культуре; личность там не имеет такого колоссального и абсолютизированного значения, как в новоевропейской культуре.

Мой тезис очень прост: античная культура основана на принципе *объективизма*.

Тезис II. Необходимо также отличить античность от тысячелетия средневековой культуры, в основе которой — монотеизм, исходящий из признания божественной личности. Да-да, по средневековым представлениям над миром, над

человеком царит абсолютная личность, которая творит из ничего космос, помогает ему и спасает его. Словом, абсолютная личность стоит над всей историей.

Этого нет в античной культуре, хотя и там есть свой абсолют. Но какой? Звездное небо, например. То есть тот абсолют, который мы видим глазами, слышим, осязаем. Чувственный космос, чувственно-материальный космологизм — вот основа античной культуры.

Интересно, что даже идеалисты с умилением посматривали на звездное небо, на чувственный космос. Платон (или его ученик Филипп Опунтский) утверждает: самое главное для человеческой души — подражать движению небесных тел. Они прекрасно вращаются целую вечность: всегда одинаково, симметрично, гармонично, без всякого нарушения. Такой должна быть и человеческая душа. Но вот другое поразительное место. В «Тимее» Платона, где рисуется космология, мастер-демиург создает космос из материи по типу разумного, одушевленного и живого, то есть явно человеческого существа: телесным, а потому видимым и осязаемым — вот каким надлежало быть тому, что рождалось. И далее, когда необходимо было завершить космос так, чтобы он стал Всем, боги приступили к образованию трех родов опять-таки живых и телесных существ (на земле, в воздухе и в воде). Таким образом, космос видимый, слышимый, осязаемый, материальный в представлении древнего грека есть не что иное, как огромное тело живого человеческого существа, как в целом, так и во всех своих частях.

Итак, второй мой тезис гласит: античная культура — это не только объективизм, но это

еще и материально-чувственный *космологизм*. В этом отличие ее от средневековой философии и религии абсолютного духа.

Тезис III. Раз уж мы стали на точку зрения человеческой интуиции чувственного восприятия, то это говорит нам и о том, что существует еще нечто живое, движущееся. А если что-нибудь движется, то либо его движет какой-нибудь другой предмет, либо эта вещь движется сама по себе. Античные люди полагали, что самодвижение возникло изначально. Не нужно уходить в бесконечность поисков принципа движения. Вместе с тем вещь раз она есть и движется, то она — живая, одушевленная... Поэтому и космос, о котором мы говорили во втором тезисе, — тоже одушевленный, тоже разумный. Все это понимается в человеческом плане: поскольку человеческое тело — разумное и одушевленное, постольку одушевленным и разумным является космос.

Итак, третий мой тезис гласит: античность построена на *одушевленно-разумном* (а не просто объективном, не просто объективно-материальном и чувственном) космологизме.

Тезис IV. Если существуют небесный свод, звезды, но нет того, что создавало бы этот космос, ибо космос существует вечно, сам по себе, то он сам для себя свой абсолют.

На этом настаивает и Аристотель на страницах своего трактата «О небе». Космосу некуда двигаться, пространство уже занято им самим. Следовательно, мы можем говорить об *абсолютном* космологизме, как об одном из важнейших признаков античной культуры. Именно об этом и идет речь в моем четвертом тезисе.

Тезис V. Раз есть абсолютный космос, который мы видим, слышим, осязаем, следовательно, этот космос — божество.

А что мы понимаем под божеством? Абсолют. Если божество — это то, что все создает, что выше всего, от чего все зависит, так это же космос. Космос — это и есть абсолютное божество. Пантеизм вытекает из основ этого объективистского и чувственно понимаемого космоса. Таким образом, античная культура вырастает на основе пантеизма. Мне могут возразить: выходит, кроме космоса, ничего нет? А боги? Боги же выше космоса?..

Античные боги — это те идеи, которые воплощаются в космосе, это законы природы, которые им управляют.

Мы не называем свои законы природы «богами». А там законы природы называли богами. Что же получается? Ведь идея вещи выше самой вещи. Идея ведь невещественна. Но она невещественна формально, а по содержанию своему она — полное отражение вещи. Поэтому все достоинства и все недостатки природы и человеческой жизни отражаются в богах. Должен признать, что суждение о том, что «боги» есть результат обожествления сил природы и свойств человека, достаточно банально и тривиально, но оно абсолютно истинно.

Помните: не все банальное плохо, а многое банальное — истинно.

Что такое античные боги? Это есть сама же природа, это есть обожествленный космос, взятый как абсолют. Поэтому все недостатки, все достоинства, которые есть в человеке и в природе, все они есть и в божестве. Стоит ли напоминать о том, что такое боги в античной лите-

ратуре? Возьмите Гомера. Боги дерутся друг с другом, бранятся: Афину Палладу — прекрасную богиню героизма и мудрости — Арес называет «псиной мухой»...

Что же получается? Да ведь это действуют те же самые люди, только абсолютизированные, перед нами тот же самый привычный мир, но взятый как некий космос и с абсолютной точки зрения.

Итак, мой пятый тезис утверждает *пантеизм*, ибо все — это божество, идеальные боги являются только обобщением соответствующих областей природы, как разумной, так и неразумной.

Тезис VI тоже представляет собой развитие мысли об абсолютном космологизме.

Рассуждаем. Ничего, кроме космоса, нет? Нет. Значит, космос зависит сам от себя? Да. Значит, он свободен? Конечно. Никто его не создавал, никто его не спасал, никто за ним не следит. А если кто и следит, так это ограниченные существа. Но, с другой стороны, раз ничего, кроме космоса, нет, раз он совершенно свободен, то, следовательно, все эти законы, закономерности, обычаи, существующие в недрах космоса, представляют собой результат абсолютной необходимости. Почему? Так ведь нет ничего другого. Это и есть то, за пределы чего космос не может выйти. Вот она связь свободы и необходимости. Она нам хорошо известна и по другим философским системам. Но дело не в этом. Перед нами же античность! Значит, тут свобода и необходимость как-то преломляются по-своему. Но как?

То, что «предписывает» космос, то есть, то и будет. Необходимость — это судьба, и нельзя

выйти за ее пределы. Античность не может обойтись без судьбы. Что такое Мойра? Что такое Геймармене? Что такое Тюхе? Платон, изображая в «Федре» падение колесниц душ, помогает представить нам, как ломаются их крылья, как они превращаются в другие существа, и называет это законом Адрастей¹, тоже необходимости судьбы. Тюхе, Ананка, Мойра, Адрастея — разве этого мало? Достаточно для того, чтобы сказать, что античная культура развивается под знаком фатализма.

Но вот в чем дело. Новоевропейский человек из фатализма делает очень странные выводы. Многие рассуждают так. Ага, раз все зависит от судьбы, тогда мне делать ничего не нужно. Все равно судьба все сделает так, как она хочет. К такому пониманию античный человек не способен. Он рассуждает иначе. Все определяется судьбой? Прекрасно. Значит, судьба выше меня? Выше. И я не знаю, что она предпримет? Не знаю. Почему же я тогда не должен поступать так, как хочу? Если бы я знал, как судьба обойдется со мной, то поступал бы по ее законам. Но это неизвестно. Значит, я все равно могу поступать как угодно. Я — герой.

Античность основана на соединении фатализма и героизма. Это — суть шестого тезиса. Помните? Ахилл знает, ему предсказано, что он должен погибнуть у стен Трои. Когда он идет в опасный бой, его собственные кони говорят ему:

¹ Адрастея — всеобщая Матерь, «слишком обремененная детьми, чтобы возиться с каждым в отдельности, тяжелой рукой водворяющая порядок, а под конец всех одинаково убаюкивающая на своих коленях» (Аверинцев С. Судьба.—Философская энциклопедия. М., 1970, т. 5, с. 158).

«Куда ты идешь? Ты же погибнешь...» Но что делает Ахилл? Не обращает никакого внимания на предостережения. Почему? Он — герой. Он пришел сюда для определенной цели и будет к ней стремиться. Погибать ему или нет — дело судьбы, а его смысл — быть героем. Такая диалектика фатализма и героизма редка. Она бывала не всегда, но в античности она есть.

Итак, шестой тезис гласит: античная культура есть абсолютизм *фаталистически-героического* космологизма.

Тезис VII. Если все существует только в космосе и ничего, кроме него, нет, если он сам себя выражает, и то, как он себя выражает, есть абсолют, тогда это уже не просто космос, а... произведение искусства. С точки зрения всей эстетики античности космос есть наилучшее, совершеннейшее произведение искусства. Этот мой тезис утверждает: перед нами — *художественное* понимание космоса. Сам термин «космос» указывает на лад, строй, порядок, красоту. То, что это — наилучшее произведение искусства, обычно более или менее признается. А что такое человеческое искусство? Это только жалкое подобие космологического искусства.

Космос есть тело абсолютное и абсолютизированное. Оно само для себя определяет свои законы. А что такое человеческое тело, которое зависит лишь от себя, прекрасно только от себя и выразит только себя? Это — скульптура. Только в скульптуре дано такое человеческое тело, которое ни от чего не зависит. Так утверждается гармония человеческого тела. Поэтому суждение о том, что античный космос — произведение искусства, вскрывает очень многое. Следует сказать, что античная культура не только

скульптурна вообще, она любит симметрию, гармонию, ритмику, «метрон» (а это значит «мера»), то есть все то, что касается тела, его положения, его состояния. И главное воплощение этого — скульптура. Античность — скульптурна.

Тезис VIII является результатом дальнейшего обобщения. До сих пор речь шла о том, что космос есть абсолютное тело, прекрасное и божественное; космос — это абсолютизация природы. Возражения против того, что космическое тело находится в основе всего, исходят не из античных принципов. При этом утверждают, что мы обедняем античность, делаем ее бессодержательной. Но это возражения с точки зрения монотеизма (христианство, ислам), в основе которого лежит не природа, а абсолютная личность. Тому, кого интересует абсолютная личность, которая выше мира, раньше космоса и всякого тела, лучше заняться средневековым монотеизмом, а не обращаться к античности, где есть только сама природа, прекрасная, красиво организованная, которая сама для себя абсолют.

Но если природа сама для себя абсолют, тогда мой тезис гласит: античная культура основана на *внеличном* космологизме.

Тезис IX касается *объективной стороны* безличностного космоса. Философия («любомудрие»), как известно, существует для того, чтобы изучать существо дела. Есть греческий термин «усия», имеющий два основных значения: 1) факт, факт бытия (от «эйми» — быть, есть); 2) смысл, сущность, значение. Характеризуя свое объективное бытие, грек употребляет термин «усия», но плохо различает факт бытия и смысл бытия. О личном здесь и говорить нечего, никакого отношения к личности «усия» не имеет.

Как же определяется личность? Есть такой латинский термин: «субъектум». Но можно ли переводить его на русский язык как «субъект»? Никакого отношения к нашему слову «субъект» этот термин не имеет. Что значит «субъектум»? То, что «суб» — под, что подброшено, подложено под конкретное качество и свойство, которым обладает данная вещь, то есть это не только совокупность определенных свойств, но и носитель этих свойств. Так это же объект, а не субъект! Поэтому переводить латинское «субъектум» русским «субъект» — безграмотно! Латинское «субъектум» соответствует русскому «объект». Вы спросите: ну а как быть с латинским «объектум»? А это то же самое, только с другой стороны. Приставка «об» указывает на то, что вещь находится *перед* нами, мы ее как бы глазами своими чувствуем и руками ощущаем. Так что «субъектум» — это вообще объект сам по себе, а «объектум» — это такой объект, который дан нашим чувствам. Где же здесь личность? Ни в латинском «субъектум», ни в латинском «объектум» никакой личности нет.

Боже упаси переводить и латинское слово «индивидуум» как «личность»! Укажите хотя бы один латинский словарь, где говорилось бы, что слово «индивидуум» может иметь значение «личность». «Индивидуум» — это просто «неделимое», «нераздельное». Стол состоит из доски, Ножек и т. д. — это делимое, а с другой стороны, стол есть стол, сам по себе он неделим, он есть «индивидуум». И стол, и любая кошка есть такой «индивидуум». Так при чем же здесь личность? «Индивидуум» — самый настоящий объект, только взятый с определенной стороны, и больше ничего. Поэтому никакой личности при

объективном описании античного космологизма я не нахожу.

Я нахожу материю, прекрасно, предельно организованную в космическом теле, и больше ничего. Никакой личности здесь нет. В каком-то переносном смысле можно и цветок назвать личностью, и камень. Но как таковой ее нет. Особенно ясно это видно в моем *тезисе X*, где я рассматриваю *субъективную сторону* космологии, которая должна же как-то указывать на черты личности, а не просто на прекрасно организованное тело. Ничего подобного. Какие термины говорят о личности? «Просопон». Что это такое? «Прос» — приставка, указывающая на направление к чему-то; «он» — тот же корень, что и в слове «оптический», то, что «видно». «Просопон» — то, что бросается в глаза, что видно глазами, то, что имеет вид, наружность. Почему нельзя этот термин переводить как личность? Потому что одному человеку свойственно несколько таких «просопонов». У Гомера читаем, что Аякс, смеясь, наводил своими «просопонами» ужас на окружающих. Значит, не личность? Личность-то у него одна! А что в таком случае «просопон»? Либо выражение лица, либо просто наружность. И позднее во всей литературе слово «просопон» имеет значение «наружность».

Пиндар (V в. до н. э.) употребляет слово «просопон», когда рисует блеск наружный, внешне вид. Только у Демосфера, а это не ранее IV в. до н. э., я нахожу «просопон» в значении маски. Маска божества делает того, кто ее носит, самим этим божеством. Это уже ближе к понятию личности, но тоже еще только внешняя ее сторона.

В позднейшей литературе уже говорят не о маске, а об актере, играющем роль; его называют «просопон», то есть действующее лицо. Затем, в I в. до н. э., я нахожу понимание термина «просопон» как вообще литературного героя. Собственно говоря, до христианской литературы не встретишь «просопон» в собственном смысле слова как личность. В греческом языке на обозначение личности претендует еще термин «гипостасис» (русское «ипостась»). Только в позднейшей литературе появляется склонность понимать этот термин как «характер лица». Конечно, в христианстве, где в учении о трех лицах говорится о трех ипостасях, каждое из них имеет собственное лицо, а это есть личность. Там мы имеем сложную диалектику триипостасного единства, единства божества, которое тоже объявлено как личность. Этого я здесь не касаюсь, это не античная тема.

В античности же ни «просопон», ни «гипостасис» не имеют значения личности. «Гипокейменон» тоже имеет свой смысл: «то, что находится под чем-нибудь», все равно — камнем или деревом. «Носитель» — это и есть «гипокейменон». Этот термин получил значение либо логическое, либо грамматическое. Грамматическое — это «подлежащее» в сравнении с другими членами предложения. В логическом смысле — это субъект суждения. Есть и юридическое значение — лицо, которое обладает известными правами и обязанностями. Конечно, это ближе к понятию личности, хотя и не вскрывает ее внутренней жизни, а затрагивает лишь внешнюю сторону.

Все вышеназванные термины следует понимать по-античному, в космологическом смысле.

Все эти личности, личные свойства представляют собой эманацию, истечение звездного неба, эфира, который находится наверху Вселенной. Это — эманация космологического абсолюта. Вы скажете: как же так? Стало быть, всемирная личность в данном случае есть лишь результат эманации мирового эфира, результат эманации космологического принципа?

Личность рассматривается здесь не как что-то неразложимое; она сводима на процессы, которые происходят в небе, но касаются также и земли.

Тезис XI. Какая же действительность вырисовывается в результате такого космологизма? Здесь перед нами не объект, не субъект, но нечто характерное для античного понимания личности. Обратимся к основным категориям, которыми располагают идеалистическое и материалистическое направления философии. На первом плане стоит «логос». «Логос» — это и слово, и мысль, но нигде и никогда это не значит личность. Слово «логос» лишь в христианстве стало означать личность. А огненный «логос» Гераклита? Или воздушный «логос» Диогена Аполлонийского? Или числовые «логосы» пифагорейцев? Стоики учили о «семенных логосах», неоплатоники — о «логосах», которые существуют в материи. «Логос» — понятие логическое, языковое и в то же время натурфилософское, обозначающее нечто материальное, связанное с воздухом, с огнем, с землей, со всеми стихиями, которые признавались в античном мире. Но в античном «логосе» нет никакой личности.

Второй термин — «идея», или «эйдос» (сравните латинское «видео» — «вижу»). Здесь

это только то, что видно. Могут сказать! это — отдаленное значение корня, оно давно забыто. Ничего подобного! У Платона мы читаем: мальчик хорош лицом, прекрасен, но если его раздеть, то его идея будет еще лучше. Как переводить такой текст? Я перевожу так. Мальчик прекрасен лицом, но его фигура, его стан еще прекраснее. Что такое здесь идея? «Стан», «фигура» совершенно не выходят за пределы физического ощущения. Таким образом, начинается «идея» с видимого, чувственного, а когда доходит до видимого в мысли, то там тоже видимость на первом плане. Этим античное понятие идеи отличается от понятия идеи в немецком идеализме, где оно представляет собой абстрактную логическую категорию. А в античности эта категория опять-таки восходит к космосу. И когда Платон утверждает, что его идеи существуют в небесном мире, то это значит, что он не может представить свою идею вне вещи, пусть это будет эфирная вещь, а все-таки она есть то, что воспринимается либо чувственным, либо умственным взором.

Вот что такое «идея» и «логос» в античном представлении.

Далее. Я говорю об общих областях проявления космологизма, а не просто о субъективных и объективных, то есть взятых вместе. «Логос» не субъективен и не объективен. То же самое относится и к «идее».

Греческий язык не имеет термина «чувство». Когда я по-русски перевожу греческое «айстесис» как «чувство», то на самом деле это неверно. Это греческое слово означает чувственное ощущение. Еще сложнее обстоит дело в латыни. «Сенсус» — это не только чувственное восприя-

тие. Здесь имеется корень, присутствующий в славянском «осязать». «Сенсус» не просто чувственное ощущение, а ощущение осязания. И оказывается, при помощи этого «сенсус» обозначается все духовное, все душевное — и чувство, и настроение, и намерение, и стремление, и любые чувства, которые только можно себе представить. Так и должно быть. Основа здесь какая? Космологическая. А космос есть тело. Поэтому и черты человеческой личности материальны и чувственны.

Итак, ни греческий, ни латинский язык не имеет слова «чувство». А слово «эмоция»? По-гречески — «айстесис», по-латыни — «сенсус». И другие субъективные переживания относятся сюда же. «Фантасия» — это не «фантазия» в новоевропейском смысле, а чувственный образ, субъективный, но совершенно пассивный; это — отражение чувственной вещи. Греческое «патос» ни в коем случае нельзя понимать как русское «пафос». «Патос» есть пассивное состояние души; это — своеобразный страдательный залог, причем никакой болезненности здесь нет. Я бы перевел «патос» как «претерпевание». Могут сказать: ведь этого же мало. Неужели личность сводится к одним физическим претерпеваниям? А я спрошу: но разве мало того, что это исходит от неба? Мало того, что это есть результат эманации, истечения небесного космоса? Мало того, что это — изливание небесного эфира? Если вам этого мало, тогда вам нечего делать в античной культуре.

И еще один термин — «техне». Как его перевести? Это — «ремесло», искусство, не только человеческое, но и божественное, космологическое. Космос — это тоже величайшая «техне».

Значит, греки не различали искусство и ремесло? Но не следует подходить к античности с рамками новоевропейского человека. Конечно, художник другой эпохи будет обижен, если вы назовете его искусство ремеслом. «Я не ремесленник, я художник», — скажет он. А грек гордился тем, что он ремесленник! Вот этот внеличный характер и лишает «техне» значения такого высокого искусства, которое выше всякого ремесла. Вместе с тем и ремесло лишается своего внешнего и слишком материального и бессодержательного значения. Ремесло — это одухотворенная, одушевленная вещь, оно не отличается от искусства. «Техне» — это, во-первых, ремесло, во-вторых, искусство и, в-третьих, наука. Получается, что грек не отличает ремесла и искусства от науки? Да, потому что науку он понимает практически. Конечно, чистое умозрение возможно, но это — абстракция. Реальная наука не есть чистое умозрение, это всегда практика. Поэтому научная «техне» недалеко ушла от ремесленной или от художественной «техне». Вот какие выводы приходится делать, если всерьез отнестись к античной культуре как к строящейся на принципах материально-чувственного космологизма. На эту тему можно говорить много.

«София» — мудрость, но имеются тексты, которые говорят о том, что «софия» — это тоже техническое умение. Разве не удивительно, что когда Платон стал строить свой мир, то назвал строителя «демиург»? А «демиургос» — это же «мастер, плотник, столяр». И когда он начал строить свой космос, то строил его как мастер. Так что и в тезисе XI, где я рассматриваю космологизм с точки зрения *объективно-субъ-*

ективной, тоже господствует внеличный принцип.

Наконец, *тезис XII*, в котором я хочу подвести итог.

Оказывается, основное представление о мире у греков сводится к тому, что это есть театральная сцена. А люди — актеры, которые появляются на этой сцене, играют свою роль и уходят. Откуда они приходят, неизвестно, куда уходят, неизвестно. Впрочем, это известно: приходят они с неба, ведь люди — эманация космоса, космического эфира, и уходят они туда же и там растворяются, как капли в море. А земля — это сцена, где они исполняют свою роль. Кто-то спросит: какую же пьесу разыгрывают эти актеры? Отвечу: сам космос сочиняет драмы и комедии, которые мы исполняем. Философу достаточно знать только одно: что он актер и больше ничего. Прибавьте к этому еще и то, что, согласно исследованию советского филолога А. А. Тахо-Годи, наше понятие личности довольно часто выражается по-гречески термином «сома», а это есть не что иное, как «тело». Значит, сами же греки в своем языке раскрыли тайну понимания личности: это — хорошо организованное и живое тело.

Вот в этом представлении как раз и проявляется огромный *внеличный* характер космологизма, с одной стороны, а с другой — сказывается *возвышенный, высокий, торжественный* космологизм. Поэтому не говорите, что мы тем самым унижаем античность. Разве мало того, что вы — порождение космоса, эманация эфира? Если мало, то вам не следует заниматься античностью, так как вы подходите к ней с монотеистической точки зрения.

Вот мои 12 тезисов.

Конечно, все это изложено в общей форме, но я и говорю только о принципах античности. Если желательны еще и подробности, то это значит желать от принципа того, что подчинено этому принципу, то есть перейти к отдельным слоям исторического процесса, к отдельным периодам античной культуры, но это уже совсем другая тема. А эти 12 тезисов в виде первого приближения к предмету кое-что все-таки дают. Хочу сделать еще небольшое пояснение.

Античный человек свободен, и вместе с тем он подчинен необходимости. Он космологичен, внеличностен. Но я должен добавить к этому, что античный человек — еще и рабовладелец. Само рабовладение тоже безличностно, космологично, материально и чувственно.

Аристотель доказывает следующую теорию. Все общее есть рабовладелец в отношении всего частного. Если единичное подчинено общему, значит, единичное есть раб, а общее есть рабовладелец. Таким образом, вся мировая система, по Аристотелю, есть система рабовладельческая. Рабовладение связано с чувственно-материальным космологизмом. Еще раз оговорюсь: все сказанное сейчас выражено в общем виде; чтобы быть последовательно доказательным, нужно об этом говорить отдельно.

В статье «История философии как школа мысли»¹ я показал, что понятие судьбы в античности — это понятие рабовладельческого общества. При этом речь шла о принципе. Если же рассуждать конкретно, то нужно говорить об отдельных периодах. Были периоды расцвета,

¹ См. настоящее издание, с. 246—247,

ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ В ЦЕЛОМ И В ЧАСТНОСТЯХ

1. *Традиционные предрассудки.* Всякого, кто приступает без предрассудков к ознакомлению с историей античной философии, удивляет одно обстоятельство, которое скоро становится привычным, но, по существу, требует решительного искоренения. Казалось бы, такое понятие, как «античность», представляет собой нечто определенное и цельное. Но эта определенность обычно ограничивается лишь кое-какими территориальными или хронологическими данными; и всегда бывает очень трудно добиться ответа на вопрос, что же такое сама античность.

а) Вошло в обычай, особенно в популярных изданиях, ограничиваться только философией от Фалеса до Аристотеля. Этот период иной раз носит название «античная классика». Ведь эта классика занимает всего каких-нибудь два столетия (VI—IV вв. до н. э.), в то время как вся античная философия охватывает по крайней мере 1200 лет. Последние античные философы доживали свой век в VI столетии н. э.

Иногда такой подход мотивируется тем, что первые два века, именуемые классикой, представляют собой расцвет античной философии, создавшей в это время все самое значительное. Получается так, что сразу начался расцвет, а потом в течение целого тысячелетия был только упадок античной философии. И бороться с таким предрассудком очень трудно. Приходится доказывать, что начальный период античной философии — натурфилософия VI—V вв. до н. э. — является только примитивом в сравнении с последующим тысячелетием, что Платон и Ари-

стотель только заложили фундамент для последующего философского развития и что субъективизм последнего тысячелетия античности создал небывалые формы тончайшего философского развития, представленные к тому же огромным литературным наследием. От всей досократовской философии не осталось ни одного цельного трактата, в то время как последние века античности изобилуют множеством разнообразных трактатов, составляющих в общей сложности несколько тысяч страниц современного печатного текста.

Такой вековой предрассудок в оценке античной философии появился, конечно, не случайно. Поскольку начиная с эпохи Возрождения античность исследовалась по преимуществу историками либерально-буржуазного направления, получилось так, что послеклассический эллинизм разрабатывался гораздо меньше, а последние века античной философии вообще признавались сплошь религиозными, магическими и упадочными и потому часто совсем не удостоивались внимания историков. Последняя по времени античная философская школа, а именно неоплатонизм, в целом почти совсем не изучалась вплоть до XX в. и была представлена лишь в виде отдельных и дробных исследований.

С этой постоянной тенденцией — сводить античную философию только к периоду до Аристотеля включительно — необходимо решительно покончить. Историк должен учитывать всю фактическую действительность независимо от своих личных вкусов и интересов, учитывать решительно все исторические периоды. Известно, например, что людоедство — ужасная вещь. И тем не менее историки первобытного общества рас-

сказывают о нем так же хладнокровно, как о достижениях культуры начального периода человеческой истории. Зачем же нам в XX в. обеднять историю античной философии в зависимости от своих субъективных капризов и вкусов?

б) Имеется еще и другой, столь же обычный предрассудок, бороться с которым тоже очень трудно. О философии часто думают, что это такая наука, которая не имеет ничего общего с другими науками, что ее нужно изучать в чистом виде, в отрыве от прочих наук и искусств, в отрыве от общественной и политической обстановки, от техники и быта. То, что философия имеет свой собственный предмет, это ясно. Но почему этот самостоятельный предмет должен изучаться в отрыве от всего исторического процесса и сводиться на не зависимую ни от чего логику? Здесь опять на первый план выступают субъективные вкусы и капризы некоторых историков философии.

Так как теоретическая философия есть вещь достаточно сложная и понимается она разными людьми по-разному, то всякий приступающий к делу исследователь истории античной философии начинает засыпать нас разными фактами, взятыми некритически и поражающими своей пестротой. Иной раз рассказывается об общественно-политических взглядах того или иного философа, а потом излагается его философская теория; при этом остается неизвестным, какова связь между тем и другим. Иногда же излагается одна теоретическая философия, а об ее общественно-политическом значении не говорится ни слова. Гераклита подчас изображают как представителя античного рабовладения. Но что рабовладельческого в гераклитовском первоог-

не или в его логосе? Подобного рода вопросы иной раз не приходят в голову исследователям античной философии. Платона часто объявляют общественно-политическим реакционером. Но что реакционного в диалектике «одного» и «иного» в диалоге «Парменид», догадывайтесь сами.

Из всех математических наук наибольшей философской разработке подвергалась в античности геометрия. А почему? На этот вопрос иной раз можно услышать такой ответ: математика есть наука, не имеющая никакого отношения к общественному развитию. Но пойти на подобного рода идеализм мы никак не можем. Таблица умножения действительно не имеет никакого отношения к тем вещам и событиям, которые измеряются с помощью этой таблицы. Но невозможно допустить, что те или иные математические методы появлялись в истории ни с того ни с сего, без всякой связи с общим историческим развитием. Современная наука уже давно может объяснить присущий античности примат геометрии, исходя из глубочайших основ античной культуры. И тот факт, что появление теории бесконечно малых в XVII в. связано с выдвиганием на первый план человеческого субъекта и с соответствующими теориями бесконечно-го прогресса, начинают понимать уже многие.

Поэтому в настоящее время необходимо твердо и решительно как формулировать своеобразие предмета философии, с тем чтобы исключить возможность сведения его к чему-либо иному, так и прочнейшим образом связывать философию со всеми слоями исторического процесса и видеть в ней своеобразное отражение и всех других достижений данной культуры. Без

точной увязки философии с общим культурным развитием невозможна никакая научная история философии. Ведь философия — это некоего рода жизненная сила, а в отрыве от всех слоев культуры, который часто наблюдается и в изложениях, и даже в исследованиях, философия превращается в бессильную и безжизненную абстракцию, то есть вообще перестает быть философией.

в) В поисках нутей построения истории античной философии как чего-то целого мы столкнулись с отсутствием надежных связей истории античной философии с учением об общественно-экономических формациях. Марксистско-ленинская методология создает все необходимые условия для установления философских и социально-исторических связей. Однако подход к этому вопросу часто сводится у нас лишь к цитированию трудов основоположников марксизма-ленинизма. Собственно говоря, это все тот же вопрос об общекультурных связях истории философии, который мы только что поставили. Ведь, касаясь учения о формациях, мы должны говорить не только об исторических периодах и не только о периодах общественно-политического развития. Речь должна идти особенно о социально-исторических сторонах человеческого развития и, в частности, о сторонах социально-экономических.

Мы не будем здесь останавливаться на принципах, которые уже давно установлены. То, что представление об общественно-экономической формации должно лежать в основе всех историко-культурных изысканий, — это ясно, как и то, что типы культурного развития несводимы к их общественно-экономической основе. Но часто

остаётся совершенно невыясненным вопрос о том, каким же именно способом общественно-экономическая основа связана с бесконечно разнообразными областями культурного развития. А ведь без решения этого вопроса рухнет и все наше представление об истории античной философии в целом.

Для нас теперь мало ограничиваться простым указанием на эту общественно-историческую связь. Давно уже пора определить само существо этой связи. В дальнейшем мы и попытаемся установить сущность этой общественно-исторической связи. Думается, что только после достаточно ясной социально-исторической характеристики античной философии в целом мы действительно сможем понять ее историю как некую целостность. Ведь совершенство человеческого познания заключается в четком разграничении вещей, в четком представлении структуры каждой отдельной вещи и в понимании изучаемой области вещей как некоего рода единораздельной целостности.

Таким образом, история античной философии как единораздельная целостность включает не только учет решительно всех периодов ее развития и не только учет связи философии с другими сторонами исторического процесса, но и четкое решение вопроса о ее социально-исторической сущности. Только тогда история античной философии, несмотря на свою 1200-летнюю протяженность, предстанет перед нами как цельный лик, как единораздельная, живая и целостная историческая структура.

Начнем с обзора социально-исторических основ истории античной философии. Античная философия и эстетика развивались на основе двух

общественно-экономических формаций — первобытнообщинной и рабовладельческой, которые наличествовали в античности в виде разного рода причудливых и нелегко анализируемых переплетений.

2. *Первобытнообщинная формация. Общий очерк*, а) Эта первая и хронологически более ранняя формация основана на труде и вообще на экономических отношениях только в связи с приматом ближайших родственных отношений. А так как ближайшие родственные отношения являются здесь чем-то максимально понятным, всегда обязательным и неопровержимым, то и воззрения на природу и на весь мир сводятся в основном к выдвиганию на первый план родственных отношений. Весь мир представлял собою в те времена универсальную родовую общину. А это значит, что основной идеологией первобытнообщинной формации является мифология¹.

б) То, что во времена первобытнообщинной формации человеческое мышление в основном является мифологией, — это как будто является общепризнанным. Но в данном случае мы хотим понять историю античной философии как целое. А с этой точки зрения то, что обычно говорится о происхождении античной мифологии, малоудовлетворительно. Ведь недостаточно засвидетельствовать тот простой факт, что в первобытные времена человек мыслил мифологически. Важно установить, почему он мыслил именно так. Принято считать, что своей мифологией человек хотел объяснить природу. Однако весьма

¹ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963, с. 96—99.

трудно допустить такую логическую последовательность первобытного мышления, которая позволяла бы систематически одни факты объяснять другими фактами. И потом, что же это за объяснение, если говорится, что Солнце — это какой-то очень большой человек, который регулярно разъезжает по всему небу на огненной колеснице, запряженной огненными конями? Ведь это значило бы объяснить одно непонятное явление другим, еще менее понятным явлением. И вообще, всякое объяснение есть специального рода логический процесс. Но был ли первобытный человек способен на такого рода абстрактно-логические умозаключения? Объяснять такое универсальное явление, как мифология, исходя из определенного состояния мышления — это значит находиться в плену дурного и чересчур абстрактного идеализма.

На самом деле мифология если и служит целям мыслительного обобщения, то отнюдь не в первобытные, а в последующие века человеческого развития. Наделение природы человеческими образами — это вначале вовсе не результат мыслительного объяснения, а следствие того, что в те времена человек вообще не мог мыслить вне своих общинно-родовых отношений. Вся его социально-экономическая и вообще социально-историческая жизнь базировалась на этой безусловной понятности и всеобщности родственных и вообще родовых связей. То, что вся природа мыслилась мифологически, — это не могло быть результатом развития абстрактного мышления. Это было просто следствием родовых отношений, без которых вообще ничто на свете в те времена не мыслилось. И можно только пожалеть, что в исторической науке, изучающей ми-

фологию, так мало внимания обращается на общинно-родовую основу античной мифологии.

Но если признать, что общинно-родовые отношения вообще никогда не умирали в течение всей античности (да еще большой вопрос, может ли вообще человек избавиться решительно от всяких общинно-родовых интуиции), то становится понятным многое в античности, что обычно констатируется как факт, но для чего не дается никаких социально-исторических объяснений.

в) Так, обычно думают, что античная культура — это весьма земная культура в отличие от средневековья, преследовавшего в свое время чисто духовные идеалы, в отличие от Возрождения, построенного якобы не на небесных, а на чисто земных идеалах и потому нуждавшегося именно в превознесении античности. В самой общей и малорасчлененной форме думать так, пожалуй, можно. Но откуда же такая сила античности, что она неизменно воскресает и превозносится в течение целых веков? Это происходит только по одной причине. Человеку при всех успехах его цивилизации и при любом торжестве рассудочных построений очень трудно забыть, что у него есть родители и дети, что в течение своей жизни он по рукам и ногам связан родственными отношениями и что родство это отнюдь не случайное явление, а нечто весьма глубокое и неискоренимое в человеческой, да и во всей природной жизни.

В течение веков интенсивного развития человеческого интеллекта появилась склонность забывать, что человек все же связан с обыкновенными, чисто материальными вещами, что эти вещи имеют свою собственную физиономию,

что эти вещи движутся, а если они мыслятся как живые, то и движутся сами собой, то есть что они часто самодвижны, что каждая вещь не сводится к своим свойствам, которые могут принадлежать и другим вещам, но каждая вещь имеет еще и носителя всех своих свойств, к ним несводимого, и что в конце концов и весь мир в своем предельном обобщении есть такая же вещь — материальная, чувственная, несводимая к своим отдельным проявлениям и в то же время живая, самодвижная и одушевленная.

Но позвольте, ведь это же и есть античное мировоззрение; и очевидный метод такого мировоззрения — это, попросту говоря, не что иное, как перенос вполне земных и родственных отношений на всю природу. Поэтому мы, живущие в период крайнего развития, так сказать, рассудочной цивилизации, не должны удивляться тому, что античные люди пределом всякой истины и красоты считали самый обыкновенный космос, но только космос материальный, физический, чувственный, одушевленный и вечно подвижный. Этот видимый космос был просто звездным небом. А ведь это и есть перенос общинно-родовых отношений на всю природу. Мы не будем удивляться тому, что в основе такого космоса были идеи, причем не только у идеалистов, но и у материалиста Демокрита, тоже называвшего свои атомы идеями. Ведь греческое слово «идея» (того же корня, что и латинское *videre* или русское «видеть») только и обозначало «то, что видно», все равно, глазами или умом.

Мы не будем удивляться и тому, что этот физический космос назывался богом. Ведь кроме такого физического космоса в те времена вообще ничего не признавалось; а это значит, что

космос ни от чего другого и не зависел, раз ничего другого не было. Космос зависел только от самого себя, сам для себя был основой, сам себя создавал и сам собою управлял, то есть тем самым создавал и все, что внутри него, и вечно управлял тем, чем он сам фактически являлся. Но ведь это же и значит, что такой космос был для тех времен богом, и притом богом окончательным и абсолютным. А те отдельные боги, о которых говорила мифология, были только принципами отдельных сторон все той же чувственно-материальной и единственно возможной действительности космоса.

Вот почему античность никогда не могла расстаться со своими богами и вот почему мифология всегда играла в ней (и играла гениально) настолько огромную роль, что этих античных богов образованные люди не могут забыть в течение двух, а точнее сказать, трех тысячелетий. Понимание мифологии, конечно, часто менялось. Она трактовалась и художественно, и научно, и аллегорически или символически, и философски, и исторически. Но забыть об Аполлоне, Афине, Юпитере, Марсе, Диане, Вакхе культурное человечество не может и до нашего времени. А ведь все это уходит своими корнями в первобытнообщинную формацию.

г) Необходимо отметить еще и то, что столь обычное для философии разделение идеи и материи целиком и полностью отпадает для античной мифологии. Это разделение появится после перехода первобытнообщинной формации к другим ступеням социально-исторического развития. Но сама мифология, мифология в чистом виде, буквальная и субстанциальная (а не переносная), совершенно лишена противоположения

идеи и материи. Если считать идею вещи ее смыслом или назначением, то, конечно, идея вещи и сама вещь будут различны. Но дело в том, что в период первобытнообщинной формации не было и не могло быть никакого логического различия между идеей вещи и самой вещью. Вещь, конечно, и в те времена определялась по происхождению своей идеей. Но все дело в том, что тогда всякий род буквально понимался как именно род и все порождающее буквально понималось как таковое, и то же самое надо сказать и о порождаемом. Поэтому общее в ту эпоху — это родители, то есть отец и мать; а порождение трактовалось в виде сыновей и дочерей, внуков, правнуков и вообще потомства.

Вот почему мы не будем удивляться, когда Платон называет идею отцом, а материю — матерью и когда он возникшую из соединения идеи и материи вещь называет сыном идеи и материи. В своем «Тимее» он буквально так и трактует строяемый им космос как божественного сына, поскольку для оформленного космоса требуется как материя, так и форма этой материи, ее идея. Наши комментаторы и историки обычно обходят молчанием такого рода суждения античных философов, считая их настолько глупыми, что тут и объяснять-то нечего. Это — ложная позиция историка. Любой курьез нужно уметь объяснить исторически, подобно тому как всякий врач должен уметь объяснить происхождение изучаемой им болезни человеческого организма. Мы должны во что бы то ни стало объяснить этот курьез идеи-отца, материи-матери и порожденной ими вещи как реального потомства их реального брака. Подлинным

объяснением для нас может быть только объяснение социально-историческое: это есть у Платона рудимент общинной идеологии. Вообще же социально-историческое объяснение античного платонизма очень сложно, как это мы пытались показать в своем месте¹, и оно далеко не сводится только к общинно-родовым пережиткам. Но указанное нами суждение Платона, несомненно, уходит своими корнями в первобытно-общинную формацию.

д) Между прочим, от этого общинно-родового неразличения идеи вещи и самой вещи зависит еще одна особенность античной философии, если понимать ее как нечто целое. Дело в том, что если идея вещи — а это есть смысловая сущность вещи — и сама материальная вещь неразличимы, то это значит, что во всякой вещи мы сразу и притом чисто материальным образом видим ее идею и ее материю, ее внутреннюю жизнь и ее внешнее проявление. Но такое единство сущности и явления есть выражение вещи, го есть как раз то, чем занимается эстетика. Ведь во всякой картине мы видим и ту внутреннюю жизнь, которая на ней изображена, и те цвета и формы, которые привлекаются здесь для изображения внутренней жизни. Мы видим в картине не внутреннее и не внешнее только, но и то и другое сразу и одновременно, взятое в своей полной неразличимости. Различимостью того и другого занимается наука эстетики. Но само эстетическое восприятие не занимается этим различением, которое могло бы только отвести его в сторону. Живописную картину по-

¹ См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 219—234.

нимают не только профессора живописи, но и всякий достаточно развитой человек.

Таким образом, вся античная философия есть в конечном счете не что иное, как эстетика. Эстетика — это и необходимое начало для философии, и необходимое ее завершение. И вся античная философия, уже отошедшая от первобытнообщинной формации и перешедшая от буквальной мифологии к рефлексии над нею, стала заниматься в конце концов только одним вопросом, а именно вопросом о соотношении идеи и материи. При этом навсегда осталось заметно более или менее близкое значение и античной философской идеи, и античной философской материи. Это — негласный результат далеко не всегда очевидного, но всегда удивительным образом интенсивного значения первобытнообщинной формации.

3. Примерный систематический обзор представлений данного периода. Об этих представлениях обычно говорится мало и скупо, и уж тем более не говорится систематически. Однако история античной мысли в настоящее время достаточно изучена для изложения указанных представлений в систематической форме. Конечно, подобный систематический анализ может быть в настоящий момент только предварительным и примерным. Мы сейчас попробуем дать эту систему именно в примерном виде, не с тем, чтобы получить окончательные выводы, но с единственной целью поставить вопрос и наметить пути его возможного решения.

И в широкой публике, и в учебниках, и даже в самой науке об античности часто употребляются некоторые общие положения, которые в конце концов отражают античную действитель-

ность, несмотря на свою банальность, но которые далеки от необходимого историко-критического понимания предмета.

Мы, например, часто говорим, что античный человек был близок к природе, а вот человек нового и новейшего времени далеко ушел от природы. Это звучит вполне правильно. Но что такое природа, имеющая подобное значение для античности, обычно не разъясняется. Часто пишут, что античные боги — результат обожествления природных явлений. Но что представляют собой эти природные явления, тоже не говорится. А ведь такого рода суждение, несомненно, имеет в виду не просто природу как таковую, но и природного человека, поскольку античные боги действительно отличаются чисто человеческими чертами. И как понимать это «обожествление»? Определять богов через обожествление значит определять одно неизвестное при помощи другого неизвестного. Кроме того, тут явно логическая ошибка *idem per idem*¹, когда одно определяется не чем-нибудь другим, но путем повторения свойств его же самого. Поскольку, однако, природа в античности все же была на первом плане в отличие от средневековья и нового времени, постольку и мы должны будем исходить из понятия природы, но только с намерением относиться к этому термину более критически.

а) Первобытнообщинная формация знает вполне земного человека и коллектив людей, связанных родственными отношениями. Это значит, что то мышление, которое возникнет в даль-

¹ То же посредством того же (лат.); определение через определяемое.

нейшем под их влиянием, будет иметь своим предметом: 1) материальную, то есть пространственно-временную, вещь, 2) живую, 3) одушевленную и 4) мыслящую и мыслимую, но только в пределах родовых отношений. Назовем эту особенность первобытно-коллективистического мышления общим термином — *соматизм* (от греч. soma — тело). Живое и одушевленное тело человека, мыслящего на основании, при помощи и в целях общинно-родового коллектива, — вот основной предмет античного мышления, поскольку и насколько оно находилось под влиянием первобытнообщинной формации. Наличие такого рода мышления можно наблюдать в античной философии (правда, в самой разнообразной и противоречивой форме) с самого ее начала. Но такой соматизм есть только первый пункт нашего исследования.

б) В самом деле, если перед нами действительно подлинная вещь, которую мы воспринимаем внешними органами чувств, то она не может являться в каком-то глобальном и нерасчлененном виде. Если мы ее действительно видим и слышим, то это значит, что она, во-первых, отличается от всякой другой вещи и, во-вторых, способна так или иначе совмещаться и с другой вещью и даже переходить в нее. Все различают, например, четыре времени года. Но все прекрасно чувствуют и знают, что эти времена года так или иначе переходят одно в другое, путем ли скачков или путем едва заметных изменений. Отсюда еще две яркие особенности античного мышления. Оно очень любит различать, отмежевывать, расчленять и противопоставлять. Когда в дальнейшем, в период рабовладельческой формации, античный ум начнет

действительно дифференцированно мыслить, мы часто будем свидетелями какой-то, можно сказать, схоластической страсти к спорам, ко всякого рода расчленениям и уточнениям, страсти, которая каждую минуту готова перейти в нечто самодовлеющее. Даже величественный Платон и тот любил поспорить и мастерски изобразить для нас стихию античного спора. Аристотель в своей «Метафизике» пишет целую книгу, посвященную объяснению терминов с разными значениями, то есть дает самый настоящий философский словарь. О том, что греки и римляне были создателями всей мировой риторики, и говорить нечего.

Однако вся эта страсть расчленять и противопоставлять существует в античности рядом с такой же страстью объединять расчлененное, сливать в одно нераздельное целое в попытках разобраться во всех подобных типах становления, нерасчлененного и сплошного изменений, во всякого рода непрерывности и, как мы теперь сказали бы, континуальности.

Как видим, к числу основных особенностей античного мышления, связанного с первобытно-коллективистскими интуициями, нужно отнести еще и 5) дискретность (прерывность, расчлененность) и континуальность (непрерывность, нерасчлененность). Ведь это лишь в архаической мифологии все не только отличается от всего, но и переходит во все, все превращается во все. И так как первобытный человек плохо различает субстанцию вещи и ее свойства, а свойства вещи всегда меняются и переходят одно в другое, то и субстанции вещей для такого мышления тоже всегда способны переходить одна в другую. Другими словами, здесь признается все-

общее «оборотничество», всеобщая способность любой вещи переходить в любую другую вещь.

Сказать, что в процессах изменения вещей вовсе не сама вещь переходит в другую, а только меняются свойства вещей,— это уже значит различать субстанцию вещи, которая всегда одна и та же, и свойства вещи, которые могут сколько угодно меняться и быть разными. Однако ясно, что при таком глобальном подходе к человеку, когда все люди трактуются лишь с точки зрения их родства, везде и одинаково им присущего, не может устанавливаться различие между субстанцией вещи (или человека) и ее внешними свойствами. Но тогда необходимым образом возникает ощущение и всей природы с точки зрения полного превращения каждой из составляющих ее вещей в каждую другую вещь. А это и есть «оборотничество».

Поэтому не будем удивляться и тому, что в дальнейшем будут признаваться такие элементы (земля, вода, воздух, огонь, эфир), которые сплошь переходят один в другой, или когда у предметов будет оказываться такой идеальный мир, который сплошным, совершенно континуальным образом переходит в мир вещественный, а отсюда обратно восходит к своему идеальному началу. Все подобного рода учения есть не что иное, как теория всеобщего превращения, переведенная на язык рассудочных понятий.

в) Здесь, однако, следует сделать одно существенное добавление, которое непосредственно вытекает из погружения вещей во всеобщую дискретность и во всеобщую континуальность. Если эта дискретность и эта континуальность обязательно существуют везде и всегда, то, очевидно, они существуют и в каждой отдельной

вещи. Каждая вещь и отделена от других вещей, представляя собою в этом случае нечто единое и нераздельное, и в то же время есть нечто континуальное, то есть единство существует в ней самой по-разному в отдельных ее моментах. Каждая вещь есть, таким образом, нечто целое, которое, будучи единым и нераздельным, все же присутствует во всех своих частях, хотя везде по-разному. А если речь идет о живой и одушевленной вещи, то ясно, что присущая ей единораздельная цельность создает ее изобразительную форму, ее живое начертание, ее физиономию, ее организм, данный вполне непосредственно и чувственно осязаемо. Более того, поскольку такая вещь является живой, то есть определяет сама себя, движется сама собою, то такого рода самодвижный телесный организм, обладающий своим собственным рисунком, есть, очевидно, телесное изваяние, то есть произведение скульптуры. Следовательно, указанная выше противоположность дискретности и континуальности есть только начало характеристики живой и природной вещи как изобразительно данной. Такая вещь необходимым образом еще и б) скульптурна.

Если первые четыре из указанных нами существенных признаков общинно-родовым образом воспринимаемой вещи можно характеризовать как (I) соматизм, то 5-й и 6-й признаки, очевидно, можно формулировать как (II) *физиономизм*, сначала в виде составляющих его принципов дискретности и континуальности (5), а потом вследствие телесной субстанциальности этих признаков и в виде скульптурного их результата для каждой отдельной вещи (6).

г) Необходимость других существенных признаков, которыми характеризуется природная вещь в ее общинно-родовом восприятии, говорит сама за себя. Ведь общинно-родовое восприятие вещи фиксирует вовсе не только отдельные вещи. Речь идет именно об общине, о родовом коллективе, а не просто об отдельных взаимно изолированных вещах. Все такого рода вещи фиксировались в те времена только как проявление родового коллектива. Мы уже раньше сказали, что тогда решительно вся природа и весь космос трактовались как универсальная общинно-родовая формация, в которой существуют не просто вещи, но обязательно родители и дети, деды и внуки, предки и потомки. Но это значит, что мы должны формулировать еще и соотношение отдельно фиксируемых вещей, входящих в космос, и самого этого космоса, взятого в целом. И тут уже будет мало только категорий дискретности и континуальной текучести. Ведь все эти процессы должны теперь рассматриваться не просто в чистом виде, но уже как целенаправленные, а именно как направленные к тому, чтобы из них образовался космос в целом.

Здесь сразу же становится видно, что телесная текучесть отдельных вещей получает космологическое содержание, но, конечно, такое, которое все же не выходит за пределы материально-чувственной текучести. Наивысшая цель и предельное обобщение всех отдельных внутрикосмических процессов не могут находиться вне этих процессов. Будучи наивысшей целью и предельным обобщением материально-текучих вещей, космос уже поэтому не может быть чем-либо невещественным, нематериальным, сверхчувственным.

Поэтому континуально-дискретное становление вещей, создающее в своем пределе космос, является уже не просто абстрактно мыслимым становлением. Такое становление в каждой своей точке уже содержит свою будущую цель. И поэтому мы должны говорить здесь о самостоятельности такого становления (если оно действительно несет смысловую нагрузку); и мы здесь предложили бы поздний античный термин 7) генесиургия (от греч. genesis — становление, происхождение и ergon — дело, осмысленное свершение, работа). А так как подобного рода реальная смысловая нагрузка этого становления заключается в его целевой направленности на возникновение космоса, то очевидно, что в целях достижения полной ясности следует здесь фиксировать еще и 8) телесиургию (это тоже термин поздней античной философии, от греч. teleos — цель и ergon — дело, свершение, работа). И поскольку имеется в виду образование чувственно-материального космоса, то здесь нельзя обойтись и без общего термина «космологизм».

Наряду с указанными выше общими категориями соматизма и физиономизма здесь, очевидно, возникает (III) группа существенных признаков общинно-родового мировоззрения, включающая три последние категории, которая должна характеризоваться как предельно обобщенный соматизм, или *соматизм космологический*.

д) Итак, мы показали, что такое вещи и природа в их общинно-родовом понимании, а также что такое рисунок каждой отдельной вещи, ее физиономия и что такое возникающий отсюда чувственно-материальный космос в целом. Оста-

ется охарактеризовать (IV) внутреннюю жизнь этого первобытного космоса. Думается, нет необходимости доказывать, что первобытный коллектив имеет самодовлеющее значение и что отдельные его члены только весьма относительно и условно могут быть выделены из родовой общины, порождением которой они являются. На самом деле только родовой коллектив и обладает здесь самодовлеющим характером. Ему принадлежат средства и орудия производства. Он распределяет трудовые процессы между отдельными своими членами. Наконец, он же является единственным распределителем продуктов труда своих членов.

Все это можно перенести и на космос в целом. Он тоже мыслится происходящим исключительно из родовых отношений. А так как в те времена решительно все считалось вещественным, то именно земля понималась как мать всего существующего, мать всех богов и людей. Она порождает из себя прежде всего небо-Урана, потом вступает с ним в брак; от этого брака постепенно возникают боги и люди. Эти боги и люди — только результат обобщенного представления о тех или иных сторонах космической материальной действительности. Все, таким образом, рождается землей и возвращается в ту же землю. В античности не боги создают мир, но мир создает богов, и, говоря еще ярче, именно земля создает всех богов и людей. Именно земля есть мать всего, и притом не в каком-нибудь поэтическом или переносном смысле, а вполне субстанциально, тб¹ есть буквально. Всмотримся, однако, ближе в эту структуру общекосмической жизни, как она представлялась во времена первобытного коллективизма.

Ясно прежде всего то, что вне родовой общины здесь ничего не мыслится, что она обнимает собою решительно все и что это все существует и само по себе, и во всех своих проявлениях. Если мы хотя бы ненадолго представим себе в раздельно-понятийном виде тогдашнее понимание общекосмической структуры, то нам придется употребить (хотя и с определенной условностью) позднейший философский термин «всеединство». Родовая община безраздельно существует везде и всем управляет, так что каждый член этой общины есть он сам; и в то же время он есть не что иное, как одно из проявлений общего родового коллектива. Поэтому для тогдашней космической структуры существенны категории: 9) всеединство родовых отношений; 10) эманатизм для всего, что существует внутри космической общины (от лат. *emanatio* — истечение, излучение, нисхождение); 11) возвращение всего появившегося из космической родовой общины к ней же самой в силу указанного принципа всеединства; 12) вечное возвращение, поскольку космос, будучи живым организмом, вечно расцветает, вечно распадается, вечно погибает и так до бесконечности, что видно уже на вечной смене времен года, на жизни отдельных членов и поколений в родовой общине и что интуитивно мыслилось в те времена обо всем существующем. Частным случаем такого всеобщего циклизма является даже внешний вид самого космоса, который состоит из звездного неба, земли посредине и такого же полушария под землей. Это 13) — шаровидность космоса. Интуиция шара и круга пронизывает решительно всю античность; так, совершенной формой движения является движение круговое.

е) Скептики могут сказать: позвольте, да ведь это же вовсе не первобытный коллективизм, а очень развитая диалектика становления в позднейших, уже чисто философских формах идеализма или материализма. Совершенно правильно, это — самая настоящая диалектика. Но, во-первых, она дана здесь отнюдь не мыслительно, отнюдь не философски и не научно, а пока только чисто интуитивно, наглядно и непосредственно. Во-вторых, здесь действует не просто интуиция вообще, но именно чувственная, своеобразная, вещественная интуиция. И в-третьих, это не просто вещественная диалектика, но еще и диалектика бесконечно расширенных общинно-родовых отношений.

Здесь важно то, что традиционные толкования первобытного коллективизма вовсе не учитывают того, что все позднейшие теории циклического всеединства коренятся именно тут, подготовленные и непосредственно пережитые человеческим сознанием еще на этой стадии развития. Нечего и говорить о том, что все эти категории циклического всеединства были даны тогда только в своей полной неразличимости. Однако неразличимость двух или нескольких моментов еще не есть их объективное отсутствие. И здесь чрезвычайно любопытно то, что возникшая уже за пределами первобытнообщинной формации античная философия тщательнейшим образом охраняет эту всеобщую неразличимость.

ж) Нам остается формулировать еще одну особенность общинно-родового сознания, которая вытекает из того, что родовая община не знает ничего, кроме себя, что она сама себя создает и сама собою управляет. Это — (V) *само-*

обоснованность чувственно-материального космоса как предельного обобщения общинно-родовой жизни.

Казалось бы, раз все состоит из отдельных вещей, это все и есть нечто такое, что вообще во всех смыслах различимо. Но оказывается, что это вовсе не так. Ведь родовая община обязательно охватывает собою и все, из чего она состоит. В этом смысле она вполне неразличимо присутствует решительно во всем. Вот в чем разгадка этого упорного и неуничтожимого стремления формулировать сверхразличимое единство. Этой проблеме в позднейшей античной философии посвящены сотни, если не тысячи страниц. И это тоже есть в своей основе не что иное, как признание самодовлеющего и вездесущего принципа родовых отношений в период первобытного коллективизма. Это — 14) свехрефлексивный характер первобытных представлений о космосе.

Подобный свехрефлексивный характер первобытного мышления, конечно, не может оставаться без своей конкретизации. Но тут могли быть только такая конкретизация и такое различие неразличимого, какие еще не обладают чисто мыслительными и рассудочно сформулированными понятиями. И поскольку исходное различие, на котором базируется философская мысль, есть различие того, что есть, и того, чем оно является, различие идеи и материи, то первобытное сознание и обладает такими различными моментами, которые различаются целостно, но отнюдь не с точки зрения наличия в них противоположности идеи и материи. И такая форма различия, в которой еще нет противопоставления идеи и материи, есть

не что иное, как 15) мифология, поскольку единственно возможное различие действительности было возможно для тех времен только как различие живых членов первобытной общины. Каждый такой представитель родовой общины, взятый в своем пределе, и есть не что иное, как миф.

Боги, демоны, люди и неорганическая природа различны между собою, но для них вовсе не характерно различие идеи и материи. Все существующее было в те времена одинаково идеально и материально, поскольку сама родовая община тоже одинаково и материальна, будучи системой родовых отношений, и идеальна, поскольку она основана сама на себе, а не на чем-нибудь другом, да и ничего другого для нее вообще не существует. И все реальные факты исторической действительности в этом отношении говорят только об одном: миф одинаково и материален, и идеален. Потому-то в последующие времена он будет казаться фантастикой и чудом. Ведь все идеальное дано в нем вещественно, субстанциально, целиком материально и целиком зримо физическим зрением. Поэтому в дальнейшем, когда в мифе разрушится это тождество идеального и материального, он будет пониматься только относительно, условно и переносно. Само это противоположение идеи и материи есть уже результат гибели мифологии, понимаемой буквально, а не метафорически.

Эти две особенности общинно-родового космоса, то есть его свэрхрефлексивность и, с другой стороны, его мифологичность, являются, по видимому, завершающей характеристикой всех первобытных космических представлений вообще, включая не просто представление о космосе

в целом, но и его внутреннюю жизнь. Мифы — это внутренняя жизнь чувственно-материального космоса в его общинно-родовом понимании. И самое главное, здесь перед нами не только внешняя и не только внутренняя жизнь космоса, но его самообоснованность, его ни на что другое не сводимый абсолютизм.

4. *Заключение.* Подводя итог всей этой характеристике общинно-родового мировоззрения, напомним еще раз, что предлагаемый нами здесь обзор существенных его признаков является пока еще примерным, в достаточной степени условным и предварительным. Но относительно общинно-родового мировоззрения говорится обычно так мало и так невнятно, что мы решились хотя бы некоторые относящиеся сюда тезисы сформулировать по возможности точнее, так, чтобы их можно было просто перечислить. Это отнюдь не конец исследования, а только его начало, да и то предположительное.

Так, первобытнообщинная формация чувствуется в античной философии решительно всюду, с ее начала и до ее конца. Но это только одна стихия античной философии. Как известно, античная философия развивалась *в течение рабовладельческой формации*. Это совсем другая стихия античной философии. Но если ставить задачу целостного изучения ее истории, то, очевидно, рабовладельческие корни античной философии тоже требуют самой серьезной разработки, тем более что при всей богатой разработке истории античного рабовладения у нас еще нет достаточно убедительных выводов, необходимых для понимания связи античной философии и истории античного рабовладения. Здесь же мы хотим установить только одно: как бы

ни была сложна последующая античная философия, ее исходные корни уходят в первобытно-общинную формацию.

ФОРМИРОВАНИЕ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ МЫШЛЕНИЯ¹

— Как вы, Алексей Федорович, назвали бы тот метод истории философии, который, по-вашему, полезнее всего для критического освоения наследия прошлого и выработки нашей научной диалектико-материалистической теории и, следовательно, марксистско-ленинской истории философии?

— Философия есть учение об отношении Я и не-Я, или, что то же, отношение между идеальным и реальным, между мышлением и бытием. Чтобы знать, например, каково отношение между величинами, необходимо знать: 1) что такое каждая из этих величин, взятая в отдельности, 2) что нового дает отношение между величинами в сравнении с этими величинами, взятыми в отдельности, 3) каковы типы этого отношения и каково их становление (борьба или согласие). А для успешного применения марксистско-ленинской теории в истории философии мы должны в первую очередь изучать терминологию, затем — и это самое главное — историю этой терминологии. Когда вы изучите историю какого-нибудь термина, у вас тут же возникает намерение построить и свой собственный соответствующий термин. Из сопостав-

¹ Ответы А. Ф. Лосева на вопросы проф. Д. В. Джо-хадзе.

ления терминов вы и получаете шкалу для собственной терминологии.

— Но ведь это должны быть какие-то очень важные и очень глубокие термины? Приведите, пожалуйста, примеры.

— Я приведу вам даже и не пример, а скорее какое-то небывалое явление из области античной философии. Оказывается, греческий термин «логос» в одинаковой степени относится как к мышлению, так и к языку. С одной стороны, это — «мысль» и все связанные с ней категории мысли (понятие, суждение, умозаключение, доказательство, наука и вообще любая мыслительная категория). С другой же стороны, это «слово» и все связанные со словом категории (язык, речь, разговор и все грамматические категории). В Европе нет другого такого языка, в котором мысль и ее словесное выражение обозначались бы совершенно одинаково. Конечно, греки очень любили чистую мысль, еще дословесную или бессловесную, но она была для них только предварительной и необходимой абстракцией, с тем чтобы с привлечением и всех других сюда относящихся абстракций в конце концов получить логос как нечто цельное. Древние греки прославились также и своей любовью к слову, к разговорам, ко всякого рода спорам, доходившим до бесконечных прений и даже болтливости. Но эта любовь к словам была только частностью их мировоззрения, для общего же мировоззрения мысль и слово были одно и то же. Такая словесная мысль всегда была образной, картинной, как бы смысловым изваянием обозначаемых мыслью вещей; а соответствующим образом понимаемое слово всегда необходимо оказывалось мыслительно насы-

шенным и как бы словесным сгустком мысли. Да, да, да! Тут-то и коренится тот стихийный греческий материализм, о котором мы часто говорим, но который редко представляем себе в подлинно греческом и, я бы сказал, в художественно изваянном виде.

— Позвольте, а разве не может быть другого отношения между мыслью и словом и разве в других языках нет такого же соотношения мысли и слова?

— Вы задали прекрасный вопрос, свидетельствующий, что вы стали на правильный путь использования истории философии для построения своей собственной философии. Я вам уже сказал, что так дело обстоит только в греческом языке. Если же вы хотите знать, как обстоит дело в других языках, то вон у меня — целый шкаф словарей. Пожалуйста, изучайте языки, и вы сами найдете ответ на ваш вопрос. Что же касается меня, то я хотел бы только продолжить то, что начал. В учебниках и диссертациях вы читаете, что впервые о логосе учил Гераклит и что логос у него — это просто закономерность вещей. А известно ли вам еще и то, что логос у Гераклита тождествен с мировым огнем, из которого путем сгущения и разрежения происходят все вещи? Вы вот говорите, что, по Гераклиту, душа глубже всего и не имеет предела. А не угодно ли вам будет узнать, что, по Гераклиту, душа есть испарение. Так спрашивается: как же это можно было объединять глубины душевной жизни с пониманием сущности души как самого обыкновенного испарения? Как я решаю этот вопрос для себя, сейчас не важно, а важно то, что вы теперь сами должны будете изучать, и что та-

кое огонь у Гераклита и у других греческих авторов, и что такое испарение, и что такое душа, и что такое гераклитовский «логос души», ведущий нас к ее глубинам. Не может быть, чтобы после такого рода исследований вы не поставили перед собой вопроса о том, что же такое в конце концов греческий огонь, и что такое греческая душа, да и вообще материальные стихии, и что такое вообще душа.

— Но правильно ли будет сводить историю философии к исторической терминологии?

— А я и не свожу философию к системе терминов. Философия есть мировоззрение, а термины, без достаточно хорошего освоения которых всякая философия просто непонятна, являются выражением только отдельных моментов мировоззрения. И еще вопрос, что у нас получится, если мы все отдельные термины данного философа сведем к одной его основной проблеме и к методу ее решения. Вы вот думаете, что учение об идеях впервые ввел Платон. А я считаю, что не Платон, а Демокрит, живший одновременно с Платоном и называвший свои атомы тоже идеями. Да и вообще это остается весьма трудным вопросом, кто у кого и что именно тут заимствовал, Платон у Демокрита или Демокрит у Платона. По Демокриту, атомы — это тоже боги; и они у него настолько вечны и неизменны, что отличаются от обыкновенных богов только отсутствием сознания. Но на деле они даже выше всякого сознания, ибо именно они его порождают. Вы говорите, что Аристотель критикует Платона за введение им в философию такого ненужного и вредного предмета, как изолированная от вещей идея. А я вам скажу, что впервые вовсе не Аристо-

тель, а именно Платон счел полной бессмыслицей утверждение идей, существующих независимо от вещей. Так кто же у кого заимствовал учение о бесполезности изолированных идей, Платон у Аристотеля или Аристотель у Платона? Судите сами. Разрешить такого рода вопрос можно только при условии точного установления разницы между Платоном и Аристотелем, то есть в первую очередь разницы в употребляемой ими терминологии. Об Эпикуре многие говорят так, что остается непонятным, признает ли он богов или отрицает. Многие просто считают его принципиальным атеистом. Действительно, боги Эпикура не вмешиваются в мирские дела. Но они не только существуют. Они даже состоят из атомов, только более тонких, чем атомы, из которых состоит мир. Они и едят, и выпивают, и даже говорят между собой по-гречески. А то, что они ничего не делают для мира, так это только признак их барства. И вообще это идеальные эпикурейцы, для которых на первом плане удовольствие. К. Маркс прямо говорит, что эпикурейские боги — это самые настоящие «пластические боги греческого искусства»¹. И вообще, точное терминологическое исследование эпикурейских текстов дает такие неожиданные результаты, что остается только развести руками при мысли о множестве диссертаций по Эпикуру, не имеющих ничего общего с подлинными эпикурейскими текстами.

— Вы уже углубляетесь в историю философии. А нас с вами в этом разговоре интересует не сама история философии, но то, что после критического ее освоения она дает для построе-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 174.

ния нашей собственной философии. Поэтому вы лучше скажите, какой мы для себя-то должны сделать вывод из всей этой путаницы между Платоном, Демокритом, Аристотелем и Эпикуром?

— Я вам скажу, что это дает для нас самих или, по крайней мере, для меня самого. Я исследовал термин «идея» в греческой философии систематически и даже статистически. Найдя несколько десятков смысловых оттенков этого термина, я пришел к выводу, что за всеми этими вековыми спорами греческих философов об идеях кроется одно, самое простое незатейливое, самое здравомыслящее и обывательское представление, а именно, что вода замерзает и кипит, а идея воды не замерзает и не кипит. Кто больше всего сделал по этому вопросу из названных вами греческих философов, это действительно вопрос чисто исторический, а я еще не настолько проник в историю, чтобы состязаться с этими философами. Я только забочусь о нашем теперешнем моменте. А для нашего теперешнего момента важен тот вывод, что идея воды не замерзает и не кипит. И когда я, растолковавши это своему собеседнику, спрашиваю его, как же он может отрицать существование идеи, он сразу становится чистым платоником и начинает клясться и божиться, что он никогда и не думал отрицать существование идеи и что идея, им проповедуемая, конечно, тоже обладает объективной значимостью или, по крайней мере, объективной целенаправленностью и что, не имея никаких объективно направленных идей, нельзя было бы и планировать действительность. Так прав я или нет?

— Ну, насчет воды и ее идеи я тоже с вами

согласен. Но дело ведь не в этом. Дело в том, какое отношение существует между идеей и материей, что тут именно действует и па что именно действует.

— Вот-вот, прекрасно. Ваш вопрос как раз и свидетельствует о том, что вы хорошо усвоили мою мысль об истории философии на службе нашей собственной философии и продолжаете двигаться в той плоскости, которую я вам предложил. Только я думаю, что последний из заданных вами вопросов повлечет за собой еще много других, тоже необходимых и тоже насущных, вопросов. Ставить и решать эти вопросы в нашей краткой беседе нет ни возможности, ни необходимости. А вот что история философии есть школа для нашей собственной философии, в этом мы с вами вполне согласились.

— В этом — действительно. Однако мне все же остается не совсем понятной ваша квалификация истории философии как истории философских терминов. Не оторвемся ли мы здесь от изучения того или иного философа в целом и не потеряем ли то, что он дает для нашей собственной философии?

— Размышления о терминологии — только начало. Если его продолжить, то я сейчас же предложу вам три необходимые характеристики историко-терминологического метода.

Во-первых, историки философии очень часто грешат большой поспешностью в получении общего вывода. Возьмите греческий философский термин «докса». Обычно переводится у нас ничего не говорящим словом «мнение». В учебниках пишут, что это есть та область человеческих представлений, которая весьма неопределенна и текуча в сравнении с чистым

мышлением, но она уже есть некоторого рода обобщение в сравнении с неопределенной текучестью чувственных данных. Мне не раз приходилось сталкиваться с необходимостью устанавливать точное значение этого термина. И вот даже на текстах одного Платона (о других философах я уже и не говорю) я убедился, что решающим принципом в данном случае является только контекст. В одних случаях «докса» трактуется настолько близко к чистому мышлению, что делается от него почти неотличимым. А в других случаях этот термин настолько близок к области самого элементарного чувственного ощущения, что вполне разделяет его текучесть, его неопределенность и невозможность выразить с его помощью какое-либо логически явное суждение. Я вас спрашиваю: как прикажете понимать такую «доксу» и как переводить этот термин на русский и другие современные нам языки? Но «докса» здесь только пример. А вот на том, что контекст для каждого термина есть решительно все, я буду настаивать. Правда, это будет значить лишь то, что люди, не знающие древнегреческого языка, не имеют никакого права заниматься древнегреческой философией.

Во-вторых, решительно невозможно, бесцельно и бессмысленно заниматься историко-терминологическим исследованием для тех, кто тут же не ставит еще и другую проблему, а именно проблему соотношения данного термина с основной философской моделью данного мыслителя. Вы должны согласиться со мной, что эти философские модели слишком часто трактуются у нас некритически, на основании ходовых ярлыков и непроверенных предрассудков. При-

веду один поразительный пример. Что Платон идеалист, это верно, и об этом знают все. Но кто знает то уже филологическое обстоятельство, что сам термин «идея» у Платона встречается очень редко и для него совсем не характерен, что под «идеями» он почти всегда понимает не что-нибудь трансцендентное, потустороннее, запредельное, а нечто такое, что к этому не имеет никакого отношения. Это у него и фигура человеческого тела, и внутреннее состояние человеческой психики, и категория натурфилософии, и просто формально-логическая общность. Самое оригинальное свойство платоновского текста заключается в том, что термин «идея» Платон понимает просто как метод осмысления вещи, или, точнее, метод смыслового конструирования вещи. Правда, свои «идеи» Платон относит и к мифологической действительности. Но ведь тогда это уже означает, что Платон вышел за пределы философского определения термина. Вот теперь и судите сами, как же нам понимать основоположника мирового идеализма, у которого философский термин «идея» почти отсутствует. Вы мне не возражайте, потому что все соответствующие тексты из Платона я выписал в исчерпывающем виде и произвел их статистический анализ. Вы лучше скажите, можно ли изучать терминологию философа без учета всей его философской системы, как порождающей необходимость того или иного понимания данного термина?

— Но что вы понимаете под философской системой, которая является порождающей моделью для каждого термина?

— Только не сумму отдельно взятых терминов. Я, например, нашел, что такая философ-

ская модель у Платона отличается необычайной напряженностью, даже драматизмом, что его «идеи» обладают и трагическим, и комическим характером и что исследование «идей» подобно охоте за зверем, что их социально-историческая значимость отражает в себе кризисную социально-политическую обстановку идущего к падению классического полиса. Другими словами, философская система любого мыслителя прошлых времен должна рассматриваться нами не только систематически-понятийно, но и стилистически-художественно, если не прямо мифологически или символично-мифологически, а также исходя из социально-политических предпосылок. Вот тогда-то и будет чему поучиться у философов прошлых времен. Вот тогда-то и нам самим захочется тоже создавать определенный стиль нашей собственной философии, а не только ее понятийную систематику. Другими словами, для нашего собственного философского развития необходимо изучать точную терминологию главнейших философских систем прошлого, находить в ней то единство, которое возникает как результат уже единой и неделимой философской системы, и, наконец, изучать эту философско-систематическую модель как отражение еще более высокой и общей модели, а именно модели социально-политического, культурно-исторического и вообще народного развития. Только тогда мы сумеем осознать свою собственную философскую потребность в ее отличии от прежних времен и только тогда сумеем дать этой потребности необходимое для нее логическое оформление. А иначе мы окажемся в изолированном положении, нам не с чем будет себя сравнивать.

— Я вас понимаю. Но в ваших словах намечены такие большие требования, которые могут смутить любого непосвященного и которые необходимо было бы выразить как-то кратко и ясно. Как вы советуете поступить в данном случае?

— Вы сейчас коснулись действительно очень важного и необходимого вопроса, без ответа на который трудно будет вообще пользоваться историей философии для выработки собственного мировоззрения. Здесь я вам должен сказать об одном моем постоянном методическом правиле, а именно: пока я не сумел выразить сложнейшую философскую систему в одной фразе, до тех пор я считаю изучение данной системы недостаточным. Приведу два-три примера. Вся досократовскую философию я понимаю так: нет ничего кроме материальных стихий, и потому нет ничего такого, что могло бы ими двигать; следовательно, они движутся сами собой, то есть являются живыми. Всего многотрудного и бесконечно разнообразного Платона я выражаю в одной фразе, которую уже привел выше: вода замерзает и кипит, а идея воды не замерзает и не кипит, то есть вообще не является вещественной. Всего Аристотеля свожу к следующему принципу: идея вещи отлична от самой вещи, но она есть динамически-энергетическая, и притом ставшая в результате ее определенного творческого развития «чтойность». Ведь идея вещи у Аристотеля есть то, что отвечает на наш вопрос: что это такое? А так как это «что» он сопровождает грамматическим артиклем, то это значит, что здесь речь идет именно о «чтойности», причем остановившейся в результате своего развития, чтобы можно было сфор-

мулировать ее смысл. Указанное мною методическое правило можно применять не только к философским системам, взятым в целом, но и к отдельным моментам, так как иначе историко-философский предмет окажется слишком сложным и недоступным для наших теоретических выводов. Да и вообще к ясности, выраженной в одной фразе, должны стремиться изучающие историю философии на каждой самой малой ступени этой науки.

В заключение могу привести пример, как переживается ясность трудной философской теории в нагляднейшей и конкретнейшей форме. Как известно, диалог «Парменид» Платона относится к числу самых сложных текстов во всей мировой философской литературе. Здесь дается диалектика «одного» и «иного» с точки зрения восьми логических позиций. Однажды две аспирантки Московского университета, долго изучавшие текст «Парменида» и в конце концов овладевшие им, захотели «протанцевать» всю эту диалектику, причем одна аспирантка изображала «одно», а другая — «иное». И эти восемь логических позиций «Парменида» действительно являются сюжетом для самого настоящего танца. Вот как я понимаю историко-философскую ясность, вот как делаю для себя из этого теоретические и практические выводы.

— Это мне ясно. Но теперь сам собою возникает вопрос о значении историко-философской науки для выработки нашего собственного мировоззрения. Если можно, пожалуйста, расскажите об этом поподробнее.

— Могу вам рассказать об этом не только поподробнее, но и с формулировкой относящихся сюда тезисов в систематическом виде.

1. Школа мысли. Школа мысли заключается не в умении оперировать внутренними элементами мысли, но в умении осмыслять и оформлять ту или иную внемыслительную реальность, то есть такую предметность, которая была бы вне самой мысли. Аналогично: математикой владеет не тот, кто знает лишь ее аксиомы и теоремы, но тот, кто с их помощью может решать математические задачи.

2. Школа философии. Школа философии тоже не есть только умение оперировать внутренними элементами самой философии, то есть понятиями, суждениями и умозаключениями, но умение применять весь этот мыслительный аппарат к той предметности, которая находится за пределами мысли. А так как последнее есть умение делать предельные обобщения и формулировать предельно данные единичности, то и предмет философии должен представлять собою картину перехода от одного обобщения к другому между предельно общим и предельно единичным предметом.

3. Природа, общество, культура. Предметом мысли и философии являются природа, общество и человеческое мышление. Однако, будучи предметом философии, они должны быть предметом как предельно общего, так и особенного, а также единичного. Но природа и общество, взятые в своей предельной данности, сливаются в то целое, которое нужно назвать культурой. Культура есть не просто природа, но такая природа, которая обрабатывается и развивается общественно. И культура есть не просто общество, но такое общество, которое развивается в определенных природных условиях.

4. История философии на службе истории

мысли. Школа мысли, желающая использовать для себя историю философии, должна уметь применять мыслительный аппарат к культуре, находя и в ней такие единичные оформления, которые возникают как результат предельной обобщенности, а с другой стороны, такие предельные обобщенности, которые являются законом возникновения и получения всего единичного. Другими словами, история философии, если ее всерьез привлечь для школы мысли, может быть только философией культуры.

5. Философия культуры как принцип преобразования действительности. Предельная общность является самой собою не тогда, когда она отделена от единичного, но тогда, когда она является законом возникновения единичного. Единичное является самим собой не тогда, когда оно отделено от общего, но тогда, когда оно является результатом частичного функционирования этого общего. А так как философия культуры основана на указанной выше диалектике общего и единичного, то это значит, что она есть принцип преобразования действительности. Кто владеет школой мысли, тот владеет школой философии. А кто владеет школой философии, тот владеет философией культуры. Но тот, кто владеет философией культуры, тот умеет не просто созерцать, но преобразовывать действительность, чего совершенно справедливо требует марксистское учение.

6. Недостаточность понимания философии как учения об отношении мышления к бытию. Мышление, об отношении которого к действительности трактует философия, есть не просто мышление, но мышление предельно обобщенное. И действительность, об отношении которой к

мышлению трактует философия, есть не действительность вообще, но предельно обобщенная действительность. Наконец, и отношение между мышлением и действительностью в философии не есть отношение вообще, но предельно обобщенное, то есть смысловое, отношение. Мысль о действительности есть не что иное, как установление смысла действительности.

Мышление отражает действительность, но действительность, как это блестяще доказал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», бесконечна. Следовательно, если действительность есть вечное развитие и самопреобразование, то и мышление, если оно всерьез есть отражение действительности, есть тоже вечное развитие и самопреобразование. Действительность есть вечное саморазвитие. Следовательно, и мышление, если оно всерьез есть отражение действительности, тоже есть вечное саморазвитие. Действительность есть не только система законов и отношений, но и носитель этих законов и отношений. Следовательно, мышление, если оно всерьез есть отражение действительности и имеет смысловой характер, тоже должно иметь своего носителя. Но, как уже говорилось, мышление есть смысловое отражение действительности. Следовательно, должен существовать и специфический носитель этих смысловых законов и отношений действительности. Такой носитель есть человеческое Я. И следовательно, философия не есть лишь механическое установление отношения между мышлением и бытием, но установление отношения между мыслящим Я и не-Я, то есть объективной действительностью. Но отношение Я и не-Я совершается только в культуре. Следова-

тельно, оно достигает своего предельного обобщения только в культуре.

7. Я как деятель культуры есть такое Я, которое имеет своей целью практически преобразовать всякое не-Я. Такое Я, которое не способно переделывать не-Я, не есть деятель культуры; а без этого невозможна ни философия культуры, ни школа философии, ни школа мысли вообще.

Если подвести итог всему тому, что я сказал, сформулировав этот итог в одной фразе, то у меня есть одна такая формула. Она гласит, что и сама действительность, и ее усвоение, и ее преобразование требуют от нас определенного образа мышления. Нельзя воспринимать действительность без всякой ее интерпретации и нельзя переделывать действительность, не имея о ней никакого идейного представления. Я привык думать, что всякая разумная практика должна быть пронизана теорией, а всякая разумная теория должна быть пронизана практикой. Теория для меня — это символ практики, а практика — это символ теории, то есть здесь мы имеем дело с диалектикой теории и практики.

— Это вы очень хорошо сказали. Но вы же сами понимаете, что учение о символе в том «прагматическом» смысле слова, в каком вы говорите, это ведь тоже целая теория. Не можете ли вы сказать несколько слов о вашей теории символа? Я попросил бы вас сформулировать теорию символа тоже в кратких тезисах. Мне нужны краткость и понятность, но в то же самое время и системность. Слишком уж много было всяких разговоров на тему о символе. Дайте мне какую-нибудь прочную и определен-

ную нить для размышлений о символе, чтобы я мог иметь твердый критерий оценки всех этих бесчисленных разговоров, которыми всегда полна литературная теория.

— Что ж, вы правы. Попробую сейчас рассеять ваши сомнения в области теории символа; и позвольте сделать это опять-таки в кратких, но последовательных тезисах.

1. Символ есть функция действительности. Символ есть отражение или, говоря более общо, функция действительности, способная включать в себя бесконечный ряд членов, как угодно близко или далеко отстоящих друг от друга и могущих вступать в бесконечно разнообразные структурные объединения.

2. Символ есть смысл действительности. Символ есть не просто функция или отражение действительности и не какое попало отражение (механическое, физическое и т. п.), но отражение, вскрывающее смысл отражаемого. При этом такое отражение в человеческом сознании является вполне специфическим и несводимым к тому, что отражается. Но эта несводимость к отражаемому не только не есть разрыв с этим последним, а, наоборот, представляет собой лишь проникновение в глубины отражаемого, недоступные внешнечувственному их воспроизведению.

3. Символ есть интерпретация действительности. Поскольку символ есть отражение действительности в человеческом сознании, а сознание это вполне специфично, то и символ оказывается не механическим воспроизведением действительности, но ее специфической переработкой, то есть тем или иным ее пониманием, той или иной ее интерпретацией.

4. Символ есть сигнификация (обозначение) действительности. Поскольку символ есть отражение действительности в сознании, он должен так или иначе ее обозначать. Следовательно, символ действительности всегда есть еще и знак действительности. Чтобы отражать действительность в сознании, надо ее так или иначе воспроизводить, но всякое воспроизведение действительности, если оно ей адекватно, должно ее обозначать, а сама действительность должна являться чем-то обозначаемым.

5. Символ есть преобразование действительности. Символ есть отражение действительности и ее обозначение. Но действительность вечно движется и творчески растет и развивается. Следовательно, и символ строится как вечное изменение и творчество. Без системы реальных и действенных символов действительность продолжала бы быть для нас непознаваемой стихией неизвестно чего. Теория символа поэтому есть только частное выражение общей теории познания, идущего от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике, как показал В. И. Ленин. Наилучшим и простейшим примером реального и живого символа (а не мертвого и пустого знака) являются серп и молот, входящие в советский государственный герб. Но это — предельное обобщение символа, в сравнении с которым возможно бесконечное количество и всяких других символов, выявляющих собою разную степень символизации, вплоть до символов в обычном литературоведческом или банальном смысле слова.

— Все мы воспитаны на марксистско-ленинской теории. Слушая вас, я вспоминал отдельные основополагающие положения марксистско-

ленинской теории об объективной действительности, о ее познании и преобразовании. Не можете ли вы точно сформулировать отношение вашей теории практически-жизненного символа к марксистско-ленинскому учению о понятии и о преобразовании действительности с помощью точно установленных теоретических понятий.

— Я готов это сделать, потому что при построении своей теории символа я, конечно, целиком ориентировался на марксистско-ленинское учение о теории и практике и на учение о теоретическом мировоззрении как о руководстве к действию. Но имейте терпение и здесь вникнуть в системный характер моих тезисов в связи с нашей марксистско-ленинской теорией.

1. Понятие и его сущность. Понятие есть смысловое отражение вещи. Смысл вещи не есть сама вещь, но имеет свою внутреннюю и специфическую логику. Поскольку результаты этой логики все же позволяют осмысливать вещь, это значит, что, несмотря на свое специфическое развитие, смысловая логика все же продолжает быть отражением все тех же вещей. Сложные математические уравнения позволяют осмысливать движения небесных светил.

2. Отношение между понятиями.

а) Гибкость понятия.

б) Всеобщая связь понятий.

3. Понятие вещи и сущность вещи.

а) «...Явление есть проявление сущности»¹.

б) Сущности разного порядка. «Мысль человека бесконечно углубляется от явления к сущности, от сущности первого, так

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 154.

сказать, порядка, к сущности второго порядка и т. д. *без конца*»¹.

в) Сущность и явление одинаково текучи. «...Не только явления преходящи, подвижны, текучи, отделены лишь условными гранями, но и *сущности* вещей также»².

4. Понятие вещи и сущность вещи в более детальном виде, то есть понятие вещи как ее общность.

а) Понятие вещи есть ее смысловая возможность.

б) Понятие вещи есть гипотеза.

в) Понятие вещи есть метод ее осмысления и оформления.

г) Понятие вещи есть закон ее возникновения.

д) Понятие вещи закономерно и бесконечно стремится к самой вещи и в конечном счете с ней совпадает. «Идея... есть совпадение... понятия и объективности...»³

е) Вечное приближение познания к бесконечному пределу. «Познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту»⁴.

5. «От живого созерцания к абстрактному мышлению *и от него к практике* — таков диалектический путь познания *истины*, познания объективной реальности»⁵.

Лучшего итога всей нашей беседы о значении истории философии для выработки нашего собственного мировоззрения я не могу и сфор-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 227.

² Там же.

³ Там же, с. 176.

⁴ Там же, с. 177.

⁵ Там же, с. 152—153.

мулировать. Да, да. Живое созерцание — раз, абстрактное мышление — два и практика — три. Вот смысл всего того, что я вам говорил о действительности, о ее познании, о ее переделывании и о символе. Абстрактное мышление, которому учит нас история философии, должно рассматриваться нами как своеобразный символ (хороший или плохой) живого созерцания той или иной действительности. Само абстрактное мышление должно быть символом живой человеческой практики, без которой оно было бы неполным. Ну а раз мы заговорили о практике, то практика для нас с вами может быть только символом переделывания нашей современной действительности на основе марксистско-ленинского учения для достижения лучшего будущего. Только так я понимаю роль изучения истории философии в формировании нашего марксистско-ленинского, диалектико-материалистического, вечно революционного мировоззрения.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ¹

— Алексей Федорович, могу ли я задать вам несколько вопросов по волнующим всех нас проблемам философии культуры, особенно в связи с античностью?

— Я рад. Пожалуйста, задавайте ваши вопросы.

— Что такое культура?

— Культура есть предельная общность всех основных слоев исторического процесса (экономических, социально-политических, идеологиче-

¹ Ответы на вопросы редакции журнала «Вопросы философии». Беседу вел Д. В. Джохадзе.

ских, практически-технических, ремесленных, научных, художественных, моральных, религиозных, философских, национально-народных, бытовых).

— Как же вы характеризуете отношение культуры к отдельным слоям и областям исторического процесса, ту общность, которая, по-вашему, и создает культуру?

— Я уже сказал, что это есть отношение общего и частного или общего и единичного. Но мы понимаем отношение общего и единичного всегда только диалектически. Общее не оторвано от единичного, но является законом его возникновения; и единичное не оторвано от общего, но всегда является тем или иным его проявлением и осуществлением. Мне кажется, что термин «общность» гораздо больше соответствует марксистско-ленинскому пониманию культуры, чем такие термины, как «принцип», «идея», «образ», «прообраз», «первообраз», «символ», «прасимвол» или «ценность». Каждый из этих терминов выражает какие-нибудь отдельные стороны культуры, но все они плохи своей многозначностью и необходимостью их тщательного анализа, в то время как диалектика общего и единичного в нашей литературе уже разработана достаточно подробно и ясно.

— Но что же тогда тип культуры?

— Тип культуры есть система взаимных отношений всех слоев исторического процесса данного времени и места. Эта система образует неделимую целостность в качестве определенной структуры, которая наглядно и чувственно-предметно выражает ее материальную и духовную специфику, являясь основным методом объяснения всех слоев исторического развития —

как в их теоретическом противопоставлении, так и в их последовательно-историческом развитии.

— А тип античной культуры?

— Тип античной культуры есть предельная обобщенность природно-человеческой телесности в ее нераздельности с ее специфически жизненным назначением.

— Можно ли заключить из ваших слов, что античность только и занималась одним человеческим телом?

— Нет, вы меня не совсем поняли. Это в старину были многие теории античности, которые сводили ее предмет только к человеческому телу и потому считали скульптуру наиболее современным выражением такого античного предмета. В этом была своя правда, но далеко не вся правда.

Во-первых, я говорил не о человеческом теле, но о человеческой телесности. А это значит, что кроме тела я имею в виду и всего человека — и с его психикой, и с его умственным складом, и с его личными особенностями. Но только все это я мыслю для античности на основе чувственно-материального тела.

Во-вторых, я говорил даже и не о человеческой телесности, но об ее предельной обобщенности. А эта предельная обобщенность, очевидно, должна быть выражена чувственно-материально. Другими словами, абсолютной действительностью для античного человека является не чувственно-материальное тело человека, но чувственно-материальный космос, то есть самое обыкновенное звездное небо, которое в античности не только видели физическими глазами, но, по мнению древних, и слышали в его звучании («музыка сфер»), осязали его физическое воздей-

ствие и вообще не отказывали ему ни в какой другой чисто физической воспринимаемости.

В-третьих, я говорил не просто о телесности или об ее обобщенности. Я сказал, что в этой чувственно ощущаемой телесности античный человек воспринимал также и осуществление ее предназначенности. Но что значит, если мы видим вещь, в которой уже осуществлено ее назначение? Это значит, что в данном случае воспринимаемая нами вещь уже никуда не стремится и не нуждается в этом стремлении, то есть что эта вещь а) полностью выразила свое назначение и сама для себя абсолютна. Но отсюда вытекает еще и то, что эта вещь б) сама для себя является своим идеалом, а значит, она прежде всего уже сама по себе прекрасна. Однако, поскольку такая чувственно-материальная вещь все же остается вещью, пусть и предельно обобщенной в виде космоса, она остается всегда сама собой (несмотря на свои фактические бесчисленные изменения) и сохраняет все свои практические функции.

Поэтому прекрасный предмет в античности — это не тот предмет, который только созерцается мысленно, то есть лишен всех своих физических свойств, но такой предмет, который одновременно и прекрасен, вызывая бескорыстное созерцание и любование, и совершенно утилитарен, будучи орудием, предназначенным для специального употребления. В античном смысле щит не только вполне удобен и целесообразен для воина, который им пользуется, но одновременно и прекрасен настолько, что им можно любоваться. Для изображения такого прекрасного щита Ахилла Гомер в «Илиаде» затрачивает 130 стихотворных строк.

— Итак, вы считаете, что предельная обобщенность идеально предназначенной чувственно-материальной вещи есть не что иное, как видимый, слышимый и осязаемый нами чувственно-материальный космос. Но куда же вы денете античных богов? Ведь в античности, казалось бы, вовсе не чувственно-материальный космос является предельным обобщением чувственных вещей, но то, что имеет еще более общий характер и что выше самого космоса. Не мешают ли античные боги и демоны вашим взглядам на чувственно-материальный космос как на последнее обобщение?

— Обычный взгляд на античных богов как на что-то более высокое, чем чувственно-материальный космос, обязан своим происхождением бессознательному (а иной раз, может быть, и вполне сознательному) христианизированию античной религии. Ведь это только с христианской точки зрения бог есть такая абсолютная личность, которая выше и раньше всякого космоса, которая по своей собственной воле и ради своих собственных целей создает мир из ничего. Но христианство, как и другие типы монотеизма (иудаизм или ислам), основано на примате не чувственно-материальной вещи, да еще в ее идеальной осуществленности, а на примате чистого духа, что целиком отсутствовало в античности и не получало разработки даже у величайших представителей античной философии. Самое большое обобщение, до которого доходили античные философы, имело название Единого, причем это единство понималось не личностно, но числовым образом, то есть только арифметически. Единое не имело ни своего собственного имени, ни своей собственной священной исто-

рии, предполагало вечность материи и если на что претендовало, то только на оформление этой вечной и хаотической материи.

Применять такого рода абсолютно-персоналистическую религию для понимания античности я считаю бесплодным предприятием. Античные боги самое большое, с нашей точки зрения, есть обобщения вроде наших законов природы. Конечно, закон падения тела является обобщением фактических падений тела. Однако в новой и новейшей Европе никто не считает закон падения тела каким-то божеством. Античность пока еще была неспособна формулировать такого рода отвлеченные законы. Но общность существования и развития отдельных сторон вещественно-материальной действительности она чувствовала весьма глубоко. И если вместо точных формул такого рода обобщений появлялись в античности боги и демоны, то это было возможным только потому, что в античности никогда до конца не изживались элементы первобытно-общинной формации, а единственное, что она близко понимала, — это родственные отношения. Труд, его средства и орудия, его реализация и распределение его продуктов — все это зависело только от родовой общины, то есть от взаимоотношений ближайших родственников. При малейших попытках понять природу и весь мир все эти родственные отношения целиком переносились на природу и мир. А это значит, что вся природа и весь мир понимались мифологически, откуда и возникло представление о богах и демонах.

Таким образом, мифологические боги и демоны оказывались принципами все того же единственно признаваемого чувственно-матери-

ального космоса. Это были с современной точки зрения античные законы природы. Формально они действительно были чем-то более общим, чем природа и космос. По существу же они были законами и обоснованием все того же единственно признаваемого чувственно-материального космоса, хотя это иной раз и не исключало тенденции формулировать законы природы и в чисто физическом смысле слова. Поэтому не удивляйтесь, что античные боги и демоны отличались не только всеми преимуществами человека, но и всеми его недостатками, его страстями, его пороками и даже его преступлениями. У Гомера боги то и дело бранятся, а то и прямо дерутся между собою. Так оно и должно быть, поскольку античная идеология, как я сказал, есть только предельная обобщенность самой обыкновенной, природной, хотя, правда, и прекрасно организованной человеческой телесности.

— А какая, по-вашему, существует связь между идеологическим содержанием античной культуры и ее социально-исторической основой? О том, какова связь между первобытнообщинной формацией и мифологической идеологией, вы писали много. Если для первобытнообщинной формации характерно сообщество ближайших родственников, то эти родственные друг другу живые представители родовой общины, перенеся свои родственные отношения на небо, должны и это небо, и все существующее тоже наполнять разного рода родителями и детьми, дедами и внуками и вообще предками и потомками, то есть рассуждать мифологически. Это ясно. Но ведь античность не только первобытнообщинная формация. Античность в ней зарождается, а фактически развивается в более чем тысячелет-

ней рабовладельческой формации. Какова же, По-вашему, связь между античной философией или античной культурой вообще и античным рабовладением?

— Наша историческая наука дала целый ряд прекрасных исследований по истории античного рабовладения, которые имеют значение и для зарубежной науки. Однако в этих работах почти не поднимается вопрос о соотношении рабовладения как базы с рабовладельческими культурными надстройками. Здесь установлено только одно: не может быть никакого буквального и непосредственного воздействия античного способа производства на античные культурные области. Этот вульгаризм действительно отброшен у нас раз и навсегда. Но ведь если нет никакого буквального воздействия, то все-таки какая-то и вполне определенная связь должна быть.

— В чем же состоит эта связь?

— Здесь я рассуждаю так. Рабство принесло с собою строгую необходимость различать умственный и физический труд. Одни стали работать, но не заниматься умственным творчеством; а другие стали только умственно творить, но уже не занимались физическим трудом. Такое раздвоение тут же вызвало и мыслительную необходимость различать бездушную вещь и управляющего этой вещью человека. Раб в античности трактуется не просто как человек, но лишь как вещь, действующая не по своей воле, а по воле посторонней, то есть это не цельный человек, но лишь его чувственно-материальный момент. При этом напрасно думают, что рабовладелец есть полноценный человек. Ничего подобного. Рабовладелец тоже не есть цельный человек, а только та его сторона, которая делает

для него возможным быть погонщиком рабов, чтобы он целесообразно направлял деятельность раба. А это значит, что рабовладелец, если его брать как деятеля рабовладельческой формации, есть не человек, но лишь интеллект человека, и притом достаточно абстрактный. Рабовладелец и раб не могут существовать друг без друга. Они представляют собой нечто целое. Сначала это маленький древнегреческий полис, а в дальнейшем — огромная Римская империя. Следовательно, живая, но бессмысленная вещь, которой, по мнению древних, является раб (об этом прекрасно сказано у К. Маркса¹), должна была объединяться в нечто целое с организующим ее абстрактным интеллектом. И вот вам пример. Возьмите хотя бы общеизвестного Гераклита. Космос Гераклита состоит из первоогня, который путем уплотнения превращается в любые материальные элементы. Но этот огонь и эти его превращения получают свое осмысление только благодаря свойственному им, но отнюдь не сводящемуся к ним логосу, то есть смыслу и целесообразно направляющему интеллекту (хотя сам логос в античности часто понимался гораздо шире). Этот логос тоже не есть полноценная личность или полноценный разум. Но он все-таки есть целесообразно организующая сила, без которой хаос не мог бы превратиться в космос. То же самое мы находим и вообще во всей досократовской натурфилософии; у пифагорейцев беспорядочные материальные стихии и — числа; у элеатов беспорядочные материальные стихии и — «единое», или «сущее», которое ничего общего с ними не имеет, но их организует;

¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 23, с. 208.

у Диогена Аполлонийского тоже беспорядочная воздушная стихия и — мышление.

— Но как же, по-вашему, нужно рассуждать о Платоне и Аристотеле? У них тоже бессмысленная материя и осмысляющий, все организующий интеллект?

— И у Платона — как и у Аристотеля — так же. Но только эти мыслители действовали почти на столетие позже, чем досократики. Поэтому и бессмысленная, чисто вещистская сторона у них гораздо сложнее и их логос гораздо сложнее. Но, говоря об этих двух мыслителях, я бы остановился совсем на другом. А именно, поскольку бессмысленная вещь и осмысляющий ее интеллект должны представлять нечто единое, то очень интересен прогресс именно этого единства. А у Платона этот прогресс выразился в появлении диалектики как основного философского метода, потому что только путем установления единства противоположностей и можно было добиться ясности в той целостности, которая возникает в результате столь острого противоречия.

— Но как же можно было объединить бессмысленную вещь и осмысливающий интеллект?

— А так, что из бессмысленно и хаотически протекающей материи возникал целостный и уже упорядоченный, уже не хаотический космос. И любопытнее всего, что этот диалектически-синтетический космос тоже оказывался и чувственным, то есть видимым глазами, и вполне материальным, а не каким-нибудь духовным. Античные философы на все лады воспевают и прославляют этот чувственно-материальный космос (таков, например, «Тимей» Платона) как результат диалектического единства творящей,

но бессмысленной материи и осмысленного, но материально-пассивного интеллекта, не задумываясь (в противоположность современной науке) над тем, что здесь диалектика в конце концов тех основных элементов, из которых складывается античный способ производства.

— Но тогда получается, что между идеей и материей нет ничего общего по содержанию, хотя они совпадают в одном формальном целом, оставаясь по существу своему совершенно различными моментами этого целого?

— Да, вы рассуждаете правильно, только в этих случаях я выражаюсь точнее. Я обычно думаю, что между базисом и надстройкой существует единство по методу формирования их структуры, данной каждый раз в виде специфического предельного обобщения исходной производственной интуиции. Возьмите раба как материальную и бессмысленную силу и доведите это до предельного обобщения; и возьмите рабовладельца как организующую интеллектуальную силу, тоже доводя это до предельного обобщения. И в поисках картины единства того и другого, и притом с сохранением структурного соотношения того и другого, вы и получите учение Платона и Аристотеля об идеях и материи. При этом Аристотель идет гораздо дальше Платона. То, что Аристотель называет «идеей идей», он прямо так и объявляет «умом-перводвигателем». У Демокрита не идея выше материи, но материя выше идеи. И тем не менее, будучи античным мыслителем, он не мог отказаться от ума как перводвигателя. Он называл свои атомы «идеями» и даже «богами», поскольку боги, по Демокриту, возникают вместе с огнем и «бог есть ум в шарообразном огне»; а у Эпи-

кура прямо говорится, что боги состоят из атомов, но особенно тонких и огненных. Однако имеется и общее атомистическое суждение. По Левкиппу, «все свершается по необходимости, необходимость же есть судьба»; а это, считает он, и есть разъяснение всеобщих причин, то есть ум.

— Вы сейчас заговорили о судьбе. А какое отношение имеет понятие судьбы к рабовладельческой формации?

— Это отношение — простейшее, так как рабовладельческий интеллект ограничивается материально-чувственными интуициями. Будучи ограничен как оформитель бессмысленных вещей, он вовсе не может претендовать на права абсолютного духа, который выше всякого разума и всякой судьбы. Он существенно ограничен и потому последние основы бытия считает вышеразумными, считает судьбой. Судьба — типично рабовладельческое понятие; и если она постулируется в каких-нибудь других, не античных культурах, то там она имеет другой смысл и для нее должно существовать там и другое объяснение (как, например, проблема судьбы и свободы воли в христианстве).

— Вы сказали, что раб не есть цельный человек, но только его телесная сторона, вещь, и рабовладелец тоже не есть цельный человек, но только тот человеческий интеллект, который необходим для управления рабами. Каким же образом в результате диалектического синтеза этих двух ограниченных категорий получается живой одушевленный и разумный космос? Ведь такой космос, казалось бы, уже не обладает никакими ограничениями и недостатками.

— Этот вечный и живой космос, как послед-

ний диалектический синтез в античности, полон разного рода недостатков: 1) Этот космос должен быть чувственно-материальным космосом, то есть звездным небом, видимым и слышимым. Но в других культурах появилось представление о совсем другом космосе, который настолько огромен и неохватен, что уходит далеко за пределы непосредственной видимости и слышимости и вовсе не сводится к тому, что мы физически воспринимаем своими физическими глазами, 2) Античный чувственно-материальный космос обязательно ограничен в пространстве, потому что таковым является вообще всякое человеческое тело, обобщением которого и был космос. Когда же мы говорим о миропредставлении в других культурах, то, например, в новое и новейшее время мир обязательно мыслится бесконечным; и нет никакой возможности ни видеть, ни слышать, ни даже мыслить какие-нибудь его пространственные границы. 3) Космос нового и новейшего времени объясняется строжайшими законами математического естествознания, которого вообще не было в античном мировоззрении. Вместо законов природы тут, самое большее, фигурируют боги и демоны, которые и переживают как подлинные законы природы. 4) Античный чувственно-материальный космос вечно движется. Но так как не существует ничего такого, что было бы за пределами космоса, то ему совершенно некуда двигаться за свои пределы. И остается двигаться, только пребывая на одном и том же месте. 5) А это значит, что такой космос должен вечно вращаться; и так как он есть обязательно нечто целое, то он обладает и единым центром, вокруг которого и совершается его вечное круговраще-

ние. А если прибавить к этому, что такого рода неподвижным центром считалась в античности чаще всего Земля, то вы сами должны понять, какой наивной и детской ограниченностью в сравнении с новой и новейшей космологией отличаются античные представления о космосе. Но я бы сказал, что для нас сейчас важна не эта, слишком уж очевидная, истина. Для нас важно скорее то, что этот чувственно-материальный ограниченный космос есть только предельное обобщение исходного представления о человеке как о телесно-ограниченной вещи и как об интеллекте, который этой вещью управляет. А такая исходная интуиция — чисто рабовладельческая. Античный живой, одушевленный, разумный, но ограниченный чувственно-материальный космос со своим конечным протяжением вокруг единого центра — это есть именно рабовладельческий космос.

— Не считаете ли вы, что все сказанное вами является явным «принижением» античного космоса? Не считаете ли вы унижительным для античной культуры такое слишком уж ограниченное понимание вещей и интеллекта?

— Ни в коем случае не считаю. Что же унижительного в том, что проповедуется чувственно-материальный космос как предел всякого существования? Что унижительного в том, что этот чувственно-материальный космос полон движения и жизни, полон демонов и богов, полон переселений и перевоплощений душ (хотя это только частный случай общего круговорота вещества в природе), пока они не достигнут полного согласия с миром идей, столь живописно изображенным у Платона? И что унижительного в том, что все античные мыслители — и идеа-

листы, и материалисты — с глубоким сердечным волнением взирают на небесный свод, находя в нем свою родину, и надеются после смерти расплыться в этом, пусть бездушном и безличном, но все же трепетно ожидаемом мире идей или мире материальных атомов? Если вы считаете все это унижительным, то это значит, что вы оцениваете всю античность с христианской точки зрения, а это неправильно, потому что свое тысячелетие античность просуществовала с полным историческим правом; и это право ничуть не меньше, чем права всех других культур, хотя бы они и были более духовными и более полноценными в человеческом отношении. Но это вовсе не значит, что античность есть идеал всех культур. Она является во многом ограниченной. Но ведь и рабовладение тоже не идеал и, с точки зрения человеческих идеалов, тоже существенно ограничено. И как бы я, по существу, ни относился к античности (а я ее очень люблю), все-таки я как историк философии обязан формулировать специфику античной культуры, какой бы духовной ограниченностью эта специфика ни обладала. Другие культуры, которые многими расцениваются как более духовные, тоже обладают той или иной ограниченностью, которую мы тоже обязаны точно формулировать. Да и где она, эта идеальная культура, которая ничем не была бы ограничена и которая не имела бы никаких недостатков? Если бы такая идеальная культура и существовала, то это явилось бы концом всего исторического процесса, поскольку все оказалось бы уже достигнуто и было бы некуда двигаться.

— В самом начале мы условились говорить о философии культуры в применении к антич-

ной культуре. Что вы считаете действительно философией культуры?

— Философия культуры есть постановка и решение проблемы о том, а) как соотносятся между собою отдельные слои исторического процесса, б) как они все вместе относятся к их предельной обобщенности, то есть к их исторически обусловленному и каждый раз специфически доминирующему первопринципу, в) как этот первопринцип данной культуры относится к первопринципам других, хотя бы ближайших, культур, г) как необходимо характеризовать все слои исторического процесса в свете этого первопринципа. Мне кажется, что в нашем с вами разговоре мы только этим и занимались.

— Не могли бы вы в заключение охарактеризовать специфические черты античной культуры и мировоззрения?

— Они, на мой взгляд, могли бы быть сведены к следующим чертам.

1. *Виртуальный эйдологизм.* Целесообразно сформированная, человеческо-материальная, вещественная индивидуальность образует собою в античности тело как таковое, в отличие от всяких других тел, которое обладает своим собственным видом (эйдосом) и активной способностью к разного рода обобщениям (или виртуальностью), хотя взятое само по себе такое тело воспринимается только как оно само, а не как что-нибудь другое. Античность лишена чисто духовных обобщений. Исходная античная интуиция бездушна, внеличностна и в предметном смысле только природна. В античном мире с его ориентацией на космос, как и вообще в природе, все повторимо. Душа, личность, даже каждый Демон и бог не только возможны для античности

в условиях чувственно-материальной действительности, но даже необходимы. Однако для античности они вовсе не являются результатом чисто духовной деятельности, а оказываются принципами все той же чувственно-материальной действительности, поскольку даже боги являются здесь не более чем обожествлением сил все той же чувственно-материальной природы. Поэтому в античности не боги создают мир, но мир создает богов и людей, и даже не мир вообще, но именно Земля, всеобщая мать, как это провозглашает решительно вся античность и как это требуется исходной чувственно-материальной интуицией.

2. *Чувственно-материальный космологизм.* Ясно, что это только предельное обобщение идеально организованного человеческого тела.

3. *Диалектика.* Она есть единственный способ объединить в одно целое бездушную, но деятельную вещь и совершенно невещественный интеллект, способный осмыслять и оформлять бездушные вещи (заметим, что самый совершенный интеллект еще не есть дух в целом, но только один из его атрибутов). В результате такого диалектического синтеза социальной жизни мы имеем древнейший рабовладельческий полис или позднейшую рабовладельческую Римскую империю, а в философии — вечное искание синтеза противоположностей, без которого античная культура вообще не была бы никакой цельностью.

4. *Рассудочный восторг, или восторг рассудка.* Крупнейшие философы античности Платон и Аристотель, давшие максимально законченную картину диалектических синтезов, как раз отличаются невероятной приверженностью к

рассудочным изысканиям и прямо-таки упоением бесконечными различениями тончайших рассудочных категорий, погруженностью в бесконечные споры. В этом смысле античные софисты являлись довольно характерным образцом именно античной диалектики наряду с Платоном, Аристотелем, стоиками, скептиками и неоплатониками. Страсть к спорам древних греков в быту и их риторика и в искусстве, и в мысли не только не противоречат установленному нами первопринципу античной культуры, но являются его вполне естественным результатом, поскольку исходная вещественная ограниченность не давала полного удовлетворения, а требовала вечных поисков все нового и нового, хотя в идеале это новое всегда и мыслилось как достигнутое совершенство, будучи вечной задачей для научно-художественного искательства.

5. *Вечное возвращение.* Античный человек вечно стремится. Но выйти за пределы космоса он не может, поскольку никакого другого, более высокого бытия он не мыслит. Космос подвижен, но ему некуда выйти за свои пределы. И поэтому он только вечно вращается в себе. Человек тоже вечно стремится. Но ему некуда деться, кроме космоса, и поэтому он, самое большее, может только перевоплощаться в другие тела; однако за пределы тела, своего или космического, ему выйти некуда. Так вечное возвращение стало основной идеей всякого античного мировоззрения.

6. *Аусторизм.* Отсюда вытекает и то, что в античности весьма плохо прививалась мысль о вечном прогрессе, да и о прогрессе вообще. Будучи занята созерцанием прекрасной человеческой телесности, античная личность и не нуж-

далась в принципиальных переходах от одного состояния мира к другому. Античность аисторична. Тут, однако, необходимо напомнить высказанную выше мысль о том, что тип культуры есть только принцип античного исторического развития, но не воплощается в нем буквально и неподвижно. Поэтому античные греки вечно спорили, вечно ссорились, вечно дрались, вечно воевали, так что вся их история достаточно драматична. Тем не менее в последней глубине космос со всей той живой и неживой действительностью, которая в нем находилась, был только вечным вращением в себе, вечным возвращением к тому же самому состоянию.

7. *Героизм и судьба*, или скульптура и фатализм. Человек в основе своей есть только прекрасная телесность. Следовательно, он должен все время стремиться к тому, чтобы восторжествовала эта прекрасная телесность. С другой стороны, тело, не будучи разумом, как и разум, ограниченный только задачами телесного оформления, лишены знания всех собственных причин и всегда могут ошибаться в постановке для себя тех или иных жизненных целей. Поэтому прекрасная телесность не знает ни конечных причин своего происхождения, ни своих конечных целей. Для этого она слишком созерцательна, слишком прекрасна, а главное, слишком телесна. В силу этого античный человек всегда героичен, действуя независимо от своей судьбы. Совмещение героизма и фатализма тоже есть результат античного типа культуры. Здесь тоже героизм и фатализм, с одной стороны, есть противоречие, а с другой, есть и разрешение этого противоречия в героическом фатализме или в фаталистическом героизме. Таковы все класси-

ческие герои античной мифологии; и в таком виде они вновь появляются в последние века античности, когда возникла живейшая потребность в подобной реставрации. Поэтому не удивляйтесь, что вся последняя и наиболее синтетическая четырехвековая школа неоплатонизма в основном только и занималась диалектикой мифа.

В заключение всех моих рассуждений об античной культуре не может не возникнуть вопроса об отношении этой культуры к нашей современности. Разработка этого вопроса не может входить в настоящую нашу беседу (это тема специального разговора), но здесь я коснусь лишь принципиальной стороны дела, и притом кратко.

Исходная интуиция (принцип) нашей культуры — интуиция коллектива, понимаемого как живой организм. Это свободно-трудовая общественность, а не просто чувственно-материальная индивидуальность, которая является для нас самое большое только одной из сторон исходной интуиции, но отнюдь не ею самою целиком. Далее, наш интеллект отнюдь не пассивно созерцателен, каким он был в эпоху рабовладения. Он имеет своей целью переделывать действительность, а это значит бороться со всеми препятствиями, которые мешают свободно-трудовому коллективу, то есть создавать необходимую для него мирную обстановку, которая действительно обеспечивала бы нормальную и бесперебойную жизнь трудящихся. Наконец, что касается предельного обобщения, которое в рабовладельческом обществе принимало облик прекрасного чувственно-материального космоса и блаженного олимпийского самодовления, то это

предельное обобщение является для нас в первую очередь не чувственно-материальным космосом (хотя бы и самым прекрасным) и не Олимпом, но прежде всего тем бесклассовым обществом, которое не пассивно-созерцательно, а активно-деятельно оградило себя от всякого посягательства на свое совершенное состояние, будь то эксплуатация одного человека другим или какие-нибудь космические неожиданности.

Теперь вы сами видите, в чем существо той культуры, которую мы создаем, и в каком отношении античная культура, с одной стороны, является, а с другой, никак не является нашей предшественницей. Трудовая активность и борьба за решительное преодоление всего, что может препятствовать ей изнутри и извне, — вот в чем отличие нашей культуры от пассивно-созерцательной односторонности рабовладельческой формации.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ШКОЛА МЫСЛИ

История философии относится к числу тех областей знания, из которых должна складываться теория познания. Ведь только с помощью истории философии люди смогли понять, как вырабатывались формы и категории теоретического мышления, методы освоения мыслью действительности, методологическая культура, в основу которой марксизм-ленинизм кладет материализм и диалектику. Вспомним слова Ф. Энгельса: «...теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита,

усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии»¹.

Историки философии по «черепкам» памятников духовной культуры воссоздают и исследуют становление, движение, развитие человеческого разума, восхождение его от низшей ступени к высшей, изучают эволюцию теоретических воззрений, движущие факторы их зарождения и развития. Поскольку же мыслителей прошлого толкала вперед не одна только сила чистого мышления, как это часто им самим казалось, но все более быстрое и все более энергичное развитие материальной практики, история философии, естественно, опирается на данные всех исторических наук, стремясь говорить «просветленным языком общественного разума...»². Ее интересует далеко не описание накапливаемых данных, без которых, разумеется, невозможна ни одна наука, но опыт познания вообще, обобщение пути, пройденного множеством наук. «Продолжение дела Гегеля и Маркса,— подчеркивал В. И. Ленин,— должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники»³.

Не может быть квалифицированного знатока философии без добротного знания ее истории — знания не описательного, но непосредственно по источникам. Знания не просто различных точек зрения, концепций, теорий, не просто критического усвоения их для страховки себя от односторонности или от повторения уже совершенных ошибок, но воспроизведения в уме

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 366.

² Там же, т. 1, с. 108.

³ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, С. 131.

эволюции сознания, приведшей к его наличному состоянию и движению дальше, к новым высотам.

Фундаментальное познание истории способствует осмыслению не только происшедшего, но и происходящего, обобщению явлений жизни, творческому развитию теории. При этом непременно должна быть выдержана идейная направленность на базе методологии марксизма-ленинизма. Связь с практикой, с насущными задачами современности поднимает эффективность науки, это в полной мере относится и к истории философии. Тут не должно быть места схоластическому теоретизированию, которое способно лишь затормозить движение мысли вперед.

Но чем, скажем, поучителен опыт античной философии?

Это была первая исторически известная в Европе форма диалектической философии. В ее многообразных проявлениях уже имеются в зародыше, в становлении почти все позднейшие типы мировоззрений. Вот почему мы вынуждены в философии, как и во многих других областях, возвращаться снова и снова к подвигам «того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечили ему в истории развития человечества место, на какое не может претендовать ни один другой народ», — писал Ф. Энгельс в «Диалектике природы».

Что более всего привлекает нас в философии античности? Целостность взгляда на мир. Древние греки не дошли еще до самодовлеющего анализа, до абстрактно-метафизического

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 369.

расчленения природы — она пока что рассматривается ими в общем, как одно целое, в единстве ее составляющих, во всеобщей связи явлений. Однако, несмотря на изошренность диалектики целого и частей, эта целостность представляет собой в основном все же результат непосредственного созерцания. Ф. Энгельс указал на это как на недостаток древнегреческой философии, вследствие чего она должна была в последующем уступить место другим воззрениям. «Но в этом же заключается и ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими противниками. Если метафизика права по отношению к грекам в подробностях, то в целом греки правы по отношению к метафизике»¹.

Не эта ли целостность породила и совершенство античных художественных образов? Они до сих пор доставляют нам эстетическое наслаждение, сохраняя в известном смысле значение нормы и недосягаемого образца.

И космос античным мыслителям периода зрелой классики представляется не просто некоей отвлеченной неопределенностью (в таком случае он был бы только чистой мыслью), но совершенным и живым единораздельным телом, содержащим в себе нерушимую цельность, несмотря на бесконечные различия возможных его проявлений. С точки зрения Платона, да и вообще с точки зрения всей античной космологии, мир представляет собой некое пропорциональное целое, подчиняющееся закону гармонического деления — золотого сечения (то есть целое относится в нем к большей части, как

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 369.

большая часть к меньшей). Этому закону, кстати сказать, древние греки подчиняли и свои архитектурные сооружения.

Их систему космических пропорций нередко в литературе изображают как курьезный результат безудержной и дикой фантазии. В такого рода объяснениях сквозит антинаучная беспомощность. Однако понять данный историко-эстетический феномен можно только в связи с целостным пониманием истории, то есть используя диалектико-материалистическое представление о культуре и ища ответа в особенностях античного общественного бытия.

Каким же образом предлагаемое понимание истории философии может поставить ее на службу современным потребностям? Я позволю себе сформулировать четыре тезиса.

1. Наша современная философская мысль должна быть не ниже тех философских форм, которые были в истории, а выше их, и не хуже, но лучше их. Однако для этого надо уметь использовать все положительные достижения прошлого и уметь преодолевать все его отрицательные стороны. А это значит, что настоящей школой мысли является именно ее история.

2. Понять какую-нибудь теорию прошлого — это значит не только уметь пересказать ее содержание, но и дать логический анализ последовательности ее имманентного, внутреннего развития. Однако самое главное — уметь осмыслить данную философскую теорию на фоне соответствующего социального и культурно-исторического развития, а это можно сделать только на основе теории общественно-экономических формаций. То, что рассматривается вне связи с этими формациями, не есть история; и философ-

екая теория, никак с ними не связанная, не есть та историческая целостность, которую мы могли бы принимать или отрицать.

3. Античная мысль развивалась на основе двух первых общественно-экономических формаций: общинно-родовой (или первобытнообщинной) и рабовладельческой. Мышление общинно-родового человека понимало только непосредственно родственные отношения; а перенося эти родственные отношения на природу и на весь мир, тогдашний человек также и всю природу, и весь мир понимал как огромную родовую общину. Но это значит, что общинно-родовое мышление могло быть только мифологическим. Однако в связи с ростом производительных сил, и прежде всего в связи с ростом населения, этот общинно-родовой коллективизм терял свою «рентабельность» и тем самым наступала очередь выдвижения также и некоторого рода индивидуальной инициативы. Это вскоре потребовало разделения умственного и физического труда, а то общество, в котором одни мыслят, но не работают, а другие работают, но не мыслят, есть общество рабовладельческое, эксплуататорское.

4. Рабовладельческая формация, в лоне которой в течение по крайней мере целого тысячелетия развивалась античная философия, раз и навсегда наложила отпечаток на все ее методы. Рабство, столь передовое вначале (об этом, как известно, красноречиво говорил Ф. Энгельс), сильно ограничивало самостоятельную и неповторимую ценность человеческой личности не только для раба, но и для рабовладельца. Ограниченность труда физическими возможностями человеческого организма накладывала печать на

все формы общественного сознания, как бы они ни были далеки от экономики, определяла собою и философское мышление, и всю мифологию, и религию.

Эти четыре тезиса представляются мне аксиомами.

В самом деле, почему для античного человека совершеннейшим произведением искусства и всей действительности являлся космос — физически чувствуемый, видимый и слышимый, космос со всем его звездным небом и со всеми его удивительно правильными движениями? Только потому, что человеческое тело, одушевленно-разумное человеческое тело, на функционировании которого была основана вся рабовладельческая формация, мысленно доводилось до своего крайнего предела и превращалось в живой, одушевленный и разумный космос. Даже Платон свою теорию мироздания заканчивает торжественными словами о живом и одушевленном космосе.

Физически ощущаемый космос представлялся живым трехмерным телом, законченным и пропорциональным, подобно телу человека, выше которого античный мыслитель не мог признать ничего. И в правильности форм космоса, во взаимной их согласованности античному мыслителю виделись истина, красота, соразмерность и законченность окружающего мира.

Что такое античные боги? Христианизированная Европа всегда была склонна понимать их чересчур духовно и возвышенно, чересчур далеко от материального человека. На самом же деле совершенно правильным является суждение, что античные боги есть только результат обожествления природы. Боги античности бес-

смертны и всемогущи каждый в своей области, но им присущи решительно все человеческие слабости, пороки, заблуждения, даже разного рода преступные склонности и преступные деяния. Людям свойственна потребность разыскивать и находить те или иные закономерности в окружающей их действительности. Но до правильных представлений о законах природы античный человек еще не дорос. И такими «законами» для него явились боги, то есть человекоподобные существа, вне которых он вообще не мыслил ничего. И эти прекрасные боги нередко в моральном отношении оказывались весьма несовершенными и даже наделенными всякого рода смешными недостатками, вплоть до опереточного легкомыслия. Таков результат слишком телесного представления о них, что, в свою очередь, было результатом слишком внеличностного общественно-исторического развития, реальности первобытнообщинной и рабовладельческой формаций.

При всем этом, однако, я категорически настаиваю, что такой антропоморфный способ мышления, который вырос на почве первых двух формаций, нужно понимать именно как конструирование отдельных сторон тогдашнего общественно-исторического развития, а не как прямую замену всех сторон этого развития и как обезличивающую их такую же внеличностную надстройку. Это является гарантией, для адекватного понимания специфики саморазвития всех сторон тогдашней общественной жизни и позволяет объяснить то, что обычно трудно поддается объяснению.

Так, делается понятным, почему вся античная философия проникнута материалистичес-

кой тенденцией и почему материализм был тогда еще стихийным, а кроме того, и совершенно созерцательным, неспособным преобразовывать действительность. Становится понятным, почему в античное время не только материалисты понимали человека как произведение природы. Ведь и Платон требует от всякого человека, чтобы душа его двигалась и действовала наподобие звездного неба. Становится ясным, почему ритм, симметрия и пропорция — столь популярные в античности философские категории: потому, что живое, одушевленно-разумное человеческое тело, не уходящее ни в какие бесконечные дали, но основанное на себе же самом, идеально выполняющее свое собственное назначение, только и нуждалось в своей же собственной идеальной структуре и больше ни в чем другом. Отсюда понятно и то, почему вечное возвращение в природе было перенесено на человеческий мир и почему идея вечного возвращения стала одной из центральных идей античного мировоззрения.

Только с предлагаемой точки зрения можно объяснить, почему это идеально-телесное, скульптурное (и в прямом, и в переносном смысле) мироощущение сопровождалось в античности постоянной верой в судьбу и рок. Как живое и здоровое человеческое тело, античный человек был чрезвычайно подвижен, находчив, сообразителен, динамичен, а часто даже дерзок. Но скульптурный примат мешал бесконечной самостоятельности человеческого разума. Разум здесь оказывался скованным и бессильным дать объяснение всему существующему, а уж тем более сформулировать законы природы. А так как у человека всегда имеется настоящая

потребность искать и находить конечные причины, то такой конечной причиной для античного человека было нечто непонятное и неожиданное, нечто доразумное и внеразумное, то есть судьба. И энергически самодовлеющая скульптурность, и непонятный, непознаваемый фатализм были необходимым идеологическим результатом общинно-родовых и рабовладельческих отношений. «Судьба» — понятие рабовладельческое.

Весь этот антично-стихийный материализм, способный только созерцать действительность, но не переделывать ее, все это скульптурное любование здоровым, красивым человеческим телом, весь этот чувственный, но закономерно движущийся космос, все эти боги как принципы и материальной красоты, и материального безобразия — все и хорошее, и плохое — досталось в античности дорогой ценой, а именно приматом общинно-родовых и рабовладельческих отношений. И не какой-нибудь мелкий или захолустный мыслитель, а сам Аристотель доказывал, что вся градация ступеней действительности основана на отношении родителей и детей, то есть на чисто семейных отношениях, и в то же самое время всякое логическое подчинение частного общему и превосходство общего над частным есть не что иное, как универсальная, то есть уже космическая, рабовладельческая система. Идея есть отец, а материя есть мать; то есть конкретно-чувственная вещь, созданная из материи, но осмысленная через свою идею, есть детище идеи и материи. Точно так же родовое понятие шире и сильнее всех своих частных и уж тем более всех своих единичностей.

Вот уже двести лет как в науке водворилась ходячая лакированная Греция, полная безмятежности, красоты и гармонии (Винкельман¹). Характерна и прямо противоположная точка зрения, возникшая в прошлом веке, — согласно ей акцент делается на дисгармоническом, непропорциональном и хаотичном (Буркхардт²).

Оба эти подхода грешат односторонностью.

Мне же античность представляется весьма беспокойной и напряженной, во многих отношениях противоречивой, чрезвычайно чувствительной ко всем факторам, обуславливающим динамику общественного прогресса, что между тем не заслоняет замечательной стройности (я бы сказал, грации) всех ее построений.

Огромную роль в формировании самого типа античной философии сыграли софисты и Сократ, выставившие на первый план духовное искательство человека, его постоянное стремление ко всему новому. Они дали образцы такого отношения к человеческим суждениям, которое никогда не оставляло человека в покое, всегда побуждало спорить, подвергать сомнению, «взрывать» устоявшиеся представления. Почти все произведения Платона не что иное, как изображение словесных столкновений, сплошных несогласий, подчас безысходных противоречий. И самый-то жанр беседы-диалога был выбран им как следствие драматического понимания того процесса мысли, в котором не могло быть и речи о раз и навсегда законченной системе, а усилия ума были направлены на вечные поиски, недоверие к очевиднейшему, сочетавшиеся

¹ Немецкий историк искусства (1717—1768).

² Швейцарский историк и философ культуры (1818-1897).

со страстной влюбленностью в живое слово, в риторику.

Очень часто античность представляют как нечто чересчур созерцательное, чересчур мало-подвижное. На самом же деле даже сам классик мирового идеализма Платон создавал произведения не только наполовину беллетристического характера, но и всегда наполненные страстной драматургией мышления, целыми фонтанами красноречия и неутолимой жаждой новых мыслей, небывалых идейных открытий, интимного трепета при достижении малейшего логического успеха. Есть чему поучиться у Платона. Крайний фатализм и крайний драматизм мысли соединялись им в одно неделимое целое.

И еще одно важное обстоятельство: античная философия очень эстетична. Это не случайно — ведь античная эстетика, вообще говоря, представляла собою не что иное, как эстетику жизни. Не в смысле внешнего украшения и не в смысле даже просто эстетической сферы, хотя бы и более глубокой, чем простое украшение, — нет, она хочет по своим законам организовать саму жизнь, ее субстанцию. Она есть теория этой жизни. И мир, абсолютное объективное существование которого так или иначе проповедовали все философы (как те, кто ставил материю над идеей, так и те, для кого, наоборот, идея была над материей), воспринимался как нечто эстетически прекрасное. У стоиков, например, пантеистически и фантастически трактуемая природа представлялась тем не менее художественно-говорящей, и именовали они ее «художницей». Можно сказать, что в античности философия и эстетика представляли собою одно и то же. Античная эстетика была не чем иным,

как учением о выразительных формах все того же единственно сущего космического целого, философски трактуемого. И с этой точки зрения написанные мною шесть томов «Истории античной эстетики» (1963—1980) можно рассматривать просто как историю античной философии в ее предельной целостности.

Эстетика имеет своим предметом выразительные формы действительности, причем не только внешние, но и внутренние, относящиеся к содержанию, к сущности и проявляющиеся вовне. В этом смысле древнегреческая философия не только полна эстетики, но в своих вершинных формах собственно и является эстетикой. Кто не понимает античной философии со всеми ее эстетическими тенденциями и особенно с ее эстетической завершенностью, тот ничего не понимает в античной философии.

Еще в 1930 г. я напечатал свое статистическое исследование платоновских текстов, содержащих в себе термины «идея» и «эйдос», и показал, что термины эти имеют у Платона иной раз сугубо чувственное значение, иной раз и внутреннее или внутренне-внешнее значение; но главным и специфическим их содержанием является чисто выразительная, а тем самым и диалектико-эстетическая смысловая направленность. В результате своей более чем полувековой работы над греческими и латинскими текстами я сейчас категорически утверждаю: вся античная философская терминология в ее предельной завершенности всегда оказывается терминологией диалектико-эстетической в указанном смысле слова.

Все это не может не увлечь и филолога, и эстетика при знакомстве с историей античной

философии. Однако важнее другое: любого из нас еще более увлекает драматизм развивающейся мысли — не «драма идей», невесть откуда взявшихся, изначально ли свыше данных, изобретенных ли «чистым разумом» и застывших раз и навсегда,— нет, но становление форм человеческого познания, рождение, развитие, столкновение, расцвет и гибель идей, наполняющих живое сознание человечества, воплощающихся в практической деятельности.

Возьмем, к примеру, VI и V вв. до н. э. Отвечая потребностям восходящего рабовладельческого общества, преодолевавшего первобытный и стихийный коллективизм и выставлявшего в противоположность этому на первый план инициативу мыслящего индивида, возникает на юге Италии, в городе Элее, одна из известнейших философских школ. Она резко противопоставляет мышление и мыслимое бытие, с одной стороны, чувственному восприятию и чувственно-воспринимаемому бытию — с другой. При этом первая сторона у нее выступает безусловным приматом второй, но в учении, полном мифологических представлений, впервые дается высокая оценка познавательной роли разума. Крупнейший представитель этой школы Парменид заявляет о разграничении истин, основанных на мышлении, и мнений, основанных на чувственности. То, что в настоящее время — азбучная истина всякого философствования, тогда было настоящим открытием. Впоследствии даже говорили, что Парменид «освободил мышление от обмана воображения». И затем, наверное, ничто не толковалось более разноречиво, чем характер отношения между мыслимым и чувственным бытием, и это различие ни-

когда не исчезало из поля зрения философов. Так было брошено одно из «яблок раздора», не дающее покоя умам и по сей день.

Элейцы учили о том, что чувственный материальный мир находится в состоянии вечной текучести, которая не дает возможности фиксировать вещи в их полной определенности и разграниченности. Каждая вещь, становясь в каждое новое мгновение все иной и иной вещью, согласно их учению, не дает никакой возможности схватить ее как целое и как-нибудь наименовать. В связи с этим для познания мира мало одних смутных, неустойчивых ощущений, необходимы еще элементы разума, которые улавливали бы в неустойчивых процессах чувственного мира также и нечто устойчивое, постоянное, нечто такое, что можно было бы назвать словом и зафиксировать его определенный смысл и содержание.

Благодаря элейцам философия познала первые восторги абстрагирующего мышления. Вместе с тем разделение мышления и ощущения вело к падению мифологии, отходу от нее как от единственно возможного мировоззрения. Поскольку же мышление и ощущение относятся здесь к одному и тому же предмету, а именно к материальному и чувственно данному космосу, постольку вместо исконной нераздельности того и другого рождается тенденция к сознательному и намеренному их воссоединению. Так вместо древней мифологии возникают поэзия и художественное мировоззрение.

Уже здесь, в эти начальные века античной философии, мы на каждом шагу находим то, чему нельзя не поучиться. Разве после элейцев можно принципиально не различать мышление

и ощущение? Разве после всей досократовской натурфилософии нельзя не чувствовать острой потребности объединить мышление и ощущение в одно неделимое целое? Разве это объединение не достигается только в результате драматических, а иной раз даже и вполне трагических усилий? Скульптурный способ мышления разве миновал Демокрита, у которого атомы являются не чем иным, как минимальными статуэтками? И разве у Демокрита космос не является результатом беспорядочных процессов мирового хаоса, и разве Демокрит не понимал этого при помощи разума и того же «логоса», отбрасывая изолированное и претендующее на самостоятельность чувственное ощущение как «ненастоящее» и «темное»? Разве античные атомисты не сравнивали возникающую из атомов цельную действительность с трагедией и комедией, тоже возникающими при помощи отдельных и как будто бы ничего не значащих букв? И в этом смысле разве Демокрит не называл свои атомы богами? Разве у Гераклита вечность не есть «дитя играющее»? Разве Сократа не казнили за свободу мысли, и Платона тоже разве не хотели убить там, куда он не раз ездил ради философского преобразования общества, и разве его тоже не продавали в рабство?

Берусь утверждать: если вы представите себе античную жизнь во всей ее специфике и во всей ее целостности, то тут же сделаете для себя самые острейшие выводы и тут же станете ощущать, в чем античность, безусловно, для нас далека и в чем она для нас непременный образец для подражания.

Очень интересен в истории философии период Возрождения. Этот интерес к Ренессансу

объясняется не только чрезвычайным богатством и разнообразием наполняющих его социальных, политических и культурных событий, ярким взлетом всех видов художественного творчества, но и тем, что это — начало так называемого нового времени, к которому принадлежим и мы. «Это был,— как отмечал Ф. Энгельс,— величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством, эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености»¹.

Школьная, да и университетская практика всегда исходила из резкого противоположения средних веков и Ренессанса. Это вполне понятно. Однако сложилось несколько одностороннее представление о нем — типичной стала буржуазно-либеральная лакировка этой эпохи, в которой привыкли видеть только положительное, игнорируя черты, вырвавшиеся по мере становления и укрепления капиталистической формации в чудовищные пороки, резко проявившиеся в прошлом и нынешнем веках.

Средневековый мастер, обретя в деньгах власть, становится в последующие века хищным эксплуататором. Данное его качество растет от века к веку, дойдя в конце концов до крайности — претензии владеть земным шаром. Частная инициатива — культ всего. Сознание наполняется крайним индивидуализмом.

Характеризуя эпоху Возрождения, Ф. Энгельс писал: «Герои того времени не стали еще рабами разделения труда, ограничивающее,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346.

создающее однобокость, влияние которого мы так часто наблюдаем у их преемников»¹.

Однако впоследствии стало весьма выпуклым то, что в эпоху Возрождения еще только намечалось. Поэтому я и посвятил целые главы своей книги «Эстетика Возрождения» (М., 1978) обратной стороне возрожденческого титанизма, его отрицательному значению для последующих веков.

Было бы совершенно неправильно, отмечая очевидную гуманистическую тенденцию Ренессанса, не замечать тенденцию, ей противоположную. И искусство того времени выражало не только пафос самоутверждения и самопознания ставшего автономным человека, но и слабость, даже немощь возрожденческого индивидуализма. Всякого рода разгул страстей, своеволия и распущенности достигает в ту пору невероятных размеров. Не преуменьшая реальную красоту и благородство Ренессанса, нельзя закрывать глаза на противоположную — увы, не менее активную сторону. Философский взгляд предполагает понимание диалектики взаимодействия этих сторон — без него исторический анализ будет неполон, неточен. Подлинно научный подход далек от идеализации любой эпохи, главная цель его — опираясь на объективные факты, вскрыть движущие пружины исторического процесса, осмыслить характерные закономерности. Познание их облегчает и понимание современности. Стихийный индивидуализм эпохи Возрождения был социально-исторически обусловлен. Мыслители и художники Ренессанса чувствовали в себе без-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 347.

граничную силу и никогда до того не бывшую возможность проникать в глубины и внутренних переживаний человека, и художественной образности, и всемогущей красоты природы. Однако даже самые крупные представители Ренессанса всегда чувствовали какую-то ограниченность человеческого существа, какую-то, притом весьма частую, беспомощность в преобразовании природы, в художественно-творческой деятельности. Такая удивительная двойственность для эстетики Возрождения весьма специфична. Но это же и естественно: может ли изолированный от всего, и прежде всего от человеческого коллектива, индивид быть абсолютной основой вечно прогрессирующего исторического процесса? Нет. Поэтому наряду с необычайной силой утверждения человеческой личности во всей ее красоте, многообразии и величии эпоха Возрождения столь же радикально неопровержимо и величественно уже взывала к необходимости заменить индивидуальную и изолированную человеческую личность исторически обоснованным коллективом, взятым во всей своей всечеловеческой грандиозности.

Таким образом, эпоха Возрождения со всем ее философским потенциалом может послужить основой для школы мысли только в том единственном случае, если само Возрождение будет понято во всей драматической диалектике его противоречий, не исключающей, а предполагающей в конце концов исторически обусловленную целостную личность.

Таким образом, здесь мы получаем для себя два «категорических императива». Во-первых, великое деяние возрожденческого титанизма должно быть принято нами совершенно безого-

ворочно; и соответствующая разъяснительная работа историков почти всегда должна быть принимаема нами с величайшим вниманием. Во-вторых, однако, в тех случаях, когда возрожденческий титанизм становился абсолютным индивидуализмом, доходящим до аморального анархизма и духовного приключенчества, в этих случаях никакое Возрождение не может служить для нас примером; игнорирование подобного рода уклонов исторически известного нам Возрождения характерно для буржуазной лакировки всей этой эпохи, оно несовместимо с марксистско-ленинским историзмом.

Обратимся теперь к нашему столетию. В разгар первой мировой войны Освальд Шпенглер написал первый том своего, можно сказать, трагического труда «Закат Европы». После второй мировой войны Герберт Уэллс публикует книгу «Разум у предела». В начале 60-х годов в переводе на русский язык вышла книга Артура Хьюбшера «Мыслители нашего времени (62 портрета)». В главе с выразительным заголовком «Философия заката» автор заявляет: «Мыслители ищут причины кризиса и путей к спасению в последний час». В других местах он вопрошает: «Не идет ли мышление к смерти?.. Не стала ли философия излишней?» В 70-х годах Лайонел Триллинг в своей лекции на чтениях памяти Томаса Джефферсона отмечает, что многие «ощущают бессилие разума в современном мире».

Все эти вопли о неизбежном конце западной культуры были мне известны еще в ранней молодости. Однако свой собственный взгляд на это я выработал на совсем иных основах.

Мне вспоминается, как в свои студенческие годы (а это было еще до первой мировой войны) я пережил ощущение приближения мировой катастрофы... Погруженный в Московском университете по уши в философию, я мало отдавал себе отчет в том, что происходило кругом. Мои учителя меня совсем не удовлетворяли. Среди них были достойные специалисты, однако их философские интересы не пробуждали сердца и не утоляли ума. Я прилежно сдавал бесконечные экзамены. И вдруг в Большом театре в Москве впервые полностью поставили грандиозную тетралогия Рихарда Вагнера «Кольцо Нибелунга».

Вот когда мне был преподан подлинный предмет философии!

В университетских стенах все казалось так надежно и пристойно, все так спокойно и благополучно, а здесь, со сцены, Вагнер в каком-то экстазе вещал о всесветном пожаре, о гибели богов и героев, о тщете и обреченности всякого индивидуализма, основанного на невероятном превознесении изолированных личностей, и о единственном выходе из этого мирового тупика — об отказе от всякого изолированного существования и об отречении от всех индивидуалистических восторгов.

Богам и героям Вагнера потребовалось для построения небесной Вальхаллы¹ похитить золото, извечно таившееся в глубинах Рейна; для самоутверждения героев-богатырей понадобилось путем насилия воспользоваться этим золотом, которое переходило из рук в руки и по-

¹ Вальхалла — в скандинавской мифологии дворец, куда попадают павшие в бою воины; в переносном смысле — небесное царство избранных.

всюду приводило к распрям и убийствам, к торжеству смерти над жизнью; сознание того, что героическая мощь может довести мир до катастрофы, в конце концов приводит к необходимости вернуть золото Рейна обратно в его глубины, не нарушать своим вмешательством естественной и целомудренной жизни природы и уйти в небытие для торжества всеобщей жизни. Все это с самого начала прекрасно понимает основной герой тетралогии Вотан. Эта его мрачная и самоотверженная мудрость постепенно передается всем богам и героям, и они трагически погибают в ясном сознании своей обреченности, бесплодности своего героизма, изображенного у Вагнера пылающими красками победных радостей, оргийных сил любви и самопожертвования, исступленного обладания тайнами мира и ликующего погружения в последние тайны природы и жизни.

Я имел некоторое музыкальное образование и множество раз слушал «Кольцо» с партитурой в руках, отмечая на ее полях все, что мне казалось ценным и важным. И вот вывод, к которому я тогда пришел в результате своих философско-музыкальных восторгов: великий композитор-мыслитель пророчествует о гибели европейской буржуазной культуры. Та культура, перед которой нас учили с малолетства преклоняться, обречена, дни ее сочтены, и вот-вот случится что-то ужасное и непоправимое...

И сейчас, спустя десятилетия после первого своего вслушивания в вагнеровские откровения, мне ясно, что и у самого Вагнера, и у его почитателей было сознание гибели мира, который взрос на золоте, на капитале. Но если Запад выставил Вагнера как своего экстатического

пророка, то Россия ответила на это творчеством столь же революционно мыслившего композитора — Скрябина. Его «Поэма экстаза», его «Прометей» («Поэма огня») оказались предчувствием революции, в мировом пожаре которой ликующе рождается новое общество.

Усвоивши это, я сразу представил себе в ином свете все, что раньше казалось мне только литературой или только философией. Я увидел, что старый мир критикуется и обрекается на гибель не только деятелями слева, но и многочисленными критиками справа.

Не успел я окунуться в Вагнера, как зазвонила в набат мировая война. Она наполнила Европу всеми ужасами своего кровопролития. А затем наступил Великий Октябрь, возвестивший не только о действительной катастрофе старого мира, но и о неведомых до тех пор выходах из нее.

В университетские аудитории на смену критике, впадавшей в мистические экстазы, в пророческий тон или кликушество, пришли идеи, научно обосновывавшие смену эпох,— я имею в виду труды основоположников теории научного коммунизма. То самое, что критики справа переживали как конвульсии и судороги, в марксизме-ленинизме было сформулировано в виде точных и ясных законов социально-экономического развития, почему это учение и смогло лечь в основу новой, уже не индивидуалистической эпохи.

Когда же я сегодня читаю работы многих современных буржуазных авторов, в том числе тех, что названы были выше, то невольно ловлю себя на мысли: все это уже было — за исключением новых литературных и терминологиче-

ских решений, все «катастрофические» проблемы глубоко пережиты множеством самых разнообразных представителей разных культурных сфер, философии, искусства и литературы, а также литературоведения и историографии.

Нынешнее буржуазное кипение логических страстей, модничающее подчас экстравагантными новациями и дурманящее головы полубразованных обывателей, нарочито игнорирует опыт истории, в частности то, что уже глубоко пережито философской мыслью, то, что осмыслено марксизмом-ленинизмом и дает живые ростки не только у нас, но и на Западе.

Вот почему мы видим не только умирание буржуазной культуры и ее философии, а и определенное возрождение (разумеется, на качественно новой основе) великих демократических традиций ввиду обострения социальных антагонизмов. Однако действительный выход из методологического тупика возможен лишь на базе соответствия мышления объективным закономерностям, ведь «логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира»¹. Понять должным образом все происходящее в сегодняшнем философском мире можно лишь при адекватном понимании исторических судеб философии.

Вместе с тем советский философ должен быть в курсе работ, выходящих ныне из-под пера буржуазных авторов, даже если эти авто-

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 84.

ры, подобно Артуру Хьюбшеру, утверждают, что-де «философия, собственно говоря, уже кончилась». Нужно быть внимательным ко всем «зигзагам» зарубежной мысли, различать за ними историю общества, породившую эти «зигзаги», помня аксиому нашей методологии: «...действительная история есть база, основа, бытие, *за коим* идет сознание»¹.

Что же касается многих зарубежных теоретиков, не видящих социально-исторической основы распада современной буржуазной философии, не понимающих перспектив и тенденций развития творческой мысли, но осознающих лишь безвыходность ее в клубке непримиримых противоречий, то на их месте просто невозможно не впасть в пессимизм.

Итак, должное, полноценное знание истории философии уберегает от поверхностных оценок, от ошибок и заблуждений. Однако, чтобы все эти дидактические выводы получили свою окончательную формулировку, необходимо разъяснить еще два обстоятельства: одно — историко-теоретическое и другое — историко-художественное. Чтобы история философии была школой мысли, необходимо тонко и гибко владеть историко-философским материалом. И чтобы понять обреченность современной западной культуры (а без этого школа мысли не может быть достаточной), необходимо привлечь для нашей философской учебы еще некоторые грандиозные достижения искусства последнего столетия.

Идеализм имел в истории бесконечно разнообразные формы, которые то приближали его

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 237.

к материализму, то удаляли от него. Между идеализмом и материализмом существуют бесконечные переходы, бесконечные по своему качеству и количеству звенья, бесконечные оттенки. Гегель, например, идеалист и даже столп идеализма. Тем не менее мы хорошо знаем, что нередко у него разного рода суждения, приближающие его к материализму. И Ленин в своих «Философских тетрадах» то помечает, что нередко у Гегеля «архипошлый идеалистический вздор», то делает заметки на полях: «...остроумно и умно!», «Bien dit!!!» («Хорошо сказано!!!» — *А. Л.*), «хорошее сравнение (материалистическое)», и, наконец, пишет: «Умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм», — подразумевая под первым диалектический, а под вторым «метафизический, неразвитый, мертвый, грубый, неподвижный...»¹.

Кант тоже несомненный идеалист, но в учении его о «вещах в себе» есть материалистический элемент, потому что он утверждает существование вещей вне и независимо от человеческого сознания. Идеализмом является у Канта учение о непознаваемости «вещей в себе», так как агностицизм действительно разновидность метафизического идеализма. Но само учение о «вещах в себе» есть материализм, у Канта, правда, плохо согласованный с его субъективистской философией. Таким образом, идеализм и материализм могут переплетаться даже у одного и того же философа, даже в одной его фразе. Уметь разграничивать материа-

¹ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 283, 281, 276, 90, 248.

лизм и идеализм в их принципиальной несовместимости и в их фактической перемешанности — большое искусство историка философии и очень тонкое орудие исторического анализа.

Так, невозможно представить себе современное научное мышление без тончайшей разработки понятия структуры. Например, согласно учению об изомерах разные вещества получаются из одних и тех же элементов, но только при разном порядке их соединения. Структурный анализ объектов любой природы, несомненно, необходим, если только при этом формальная сторона не отрывается от содержательной, если сугубо количественный подход не начинает заслонять качественные характеристики. Недостаток философской культуры у ряда лингвистов привел к неоправданной математизации предмета их исследования — путь этот, как и следовало ожидать, оказался для филологии малопродуктивным. Во многих своих журнальных статьях и особенно в своей книге о языковых моделях я подробно освещал некритическое использование термина «структура» в современном языкознании и в современной логике. Мне не раз случалось обращать внимание моих коллег на то, что термин «структура», столь некритически фигурирующий у структуралистских идолопоклонников, употребляется в 14 разных смыслах и что, несмотря на огромную значимость соответствующего понятия, современный структуралистский гиперболизм подлежит забвению.

Однако методология подобного формального структурализма живуча в умах многих ученых. Это связано с влиянием неопозитивизма, стремящегося устраниться от всех традицион-

ных проблем философии (даже от учения о сущностях) и свести все к логическому конструированию беспредметности в абсолютном вне-человеческом пространстве, жонглировать формулами, враждебными науке о наиболее общих законах природы, общества и мышления. На мой взгляд, такая тенденция — самоудушение любой области познания.

Трагедия неопозитивизма, заметим, не в признании логического формализма — она заключается в том, что, кроме логики, вообще ничего не признается, когда говорят о научном мышлении. Здесь отмахиваются вообще от объектов и субъектов, и самая проблема субъект-объектных отношений объявляется мнимой и ложной. Талантливые умы начинают чувствовать себя не только вне общества и истории, но даже вообще вне всякого времени и пространства. Это — философское самоубийство. Иначе назвать нельзя.

Смотришь на таких «философов», и создается впечатление, что каждый из них в первую очередь хочет произвести какую-то небывалую сенсацию, поразить своей оригинальностью и новизной, доказать свою единственность и необходимость, удивить какими-нибудь вывертами и капризами... Я не умаляю их возможную честность, стремление свободно, независимо и вполне искренне искать истину. Но когда видишь, как они стараются перегнать друг друга в «изысканности» мысли, противопоставить себя всему положительному опыту философии, а подчас и нарочито не заметить его, то невольно, само собой создается впечатление рекламности, столь малосовместимой с подлинной наукой.

Итак, историко-философский анализ повелительно заставляет нас прийти к тому выводу, что неопозитивизм есть идеализм, но вовсе не тот умный идеализм, который у В. И. Ленина предпочитался плохому материализму.

Условием повышения качества философской подготовки является активное обращение обучающихся к первоисточникам философской классики, всемерное ограничение школярского метода, насыщенного повторением тривиальных рассуждений из ходовых и, к сожалению, не всегда добротных учебных пособий. Марксистски глубоко осмысленная история философских воззрений активно служит нашим современным насущным потребностям.

История философии — это та школа мысли, без которой не может быть полноценной философской культуры, служащей в конечном счете базой духовной культуре вообще.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЖИЗНЬ





Карл
Маркс



Жан Жак
Руссо



Георг Фридрих
Гегель



Людвиг
Фейербах



О ВЕЧНОЙ МОЛОДОСТИ В НАУКЕ

Когда мы говорили о жизни и деятельности того или иного работника науки, то вправе ли мы не говорить о самой науке? Работники науки существуют для науки, а не наука для них.

Давайте на минуту всмотримся в то, в чем заключается отличие науки от работников науки. В первую очередь она отличается тем, что никогда не умирает, а существует всегда и никогда не стоит на месте (если она настоящая наука), а всегда изменяется. Но здесь существует удивительная особенность, ибо всякое изменение чего бы то ни было предполагает либо приумножение, либо убывание. Все на свете либо развивается, то есть становится более крепким и молодым, либо слабеет, ветшает, стареет. Но удивительным образом наука всегда только молодеет. То, что в ней стареет, остается в ней навсегда как фундамент более зрелых достижений. Я осмелюсь даже сказать, что настоящая наука не имеет возраста. Таблицей умножения можно пользоваться или не пользоваться; и ей можно пользоваться правильно, а можно в ней и ошибаться. Но сама таблица умножения — вне всяких правильных или ошибочных методов ее применения. К самой таблице умножения категория времени неприменима. Сама таблица — вне возраста. Я вот и думаю, что та наука, которой мы служим, полна всяких заблуждений, бесплодных поисков, бес-

численного множества всяких недостатков, всякого рода бесплодных потуг. Но это — история науки, а не сама наука. Сама наука неизменно сияет для нас светлой звездой, и бессмысленно говорить о ее возрастах.

Поэтому и думаю: кто причастен к подлинной науке, тот живет вне возраста. Физически он расцветает или увядает, рождается или умирает. Но как работник науки он всегда только расцветает. Точнее сказать: он всегда вне возраста. О многих научных работниках даже и по внешнему физическому виду часто приходится говорить, что они вне возраста.

Имеется одно греческое слово, о котором сейчас стоит вспомнить. Это — «айон». Обычно его всегда понимали как слияние двух слов — «аэй» («всегда») и «он» («существующее»), и получалось: «айон» — это «всегда существующее», «вечность». Такое объяснение слова «айон» всегда фигурировало и часто еще и теперь фигурирует в словарях и комментариях к греческим писателям. Но вот в 1937 г. появилась работа видного лингвиста Э. Бенвениста, в которой давалась совершенно новая этимология этого слова. Э. Бенвенист убедительно доказал, что индоевропейский корень этого слова «ю», или «юн» (с вариантами), который значит «молодой» или «молодость». В индоевропейских языках, по Э. Бенвенисту, этот корень отнюдь не редок. Его мы находим и в таком латинском слове, как «ювенис» («юноша»), и в немецком «юнг» («молодой»), французском «жен» (тоже «молодой»), да и в славянских языках — «юный», «юноша». Но самое интересное то, что когда в древнегреческом мышлении появилась потребность различать вре-

менное и вечное, то древнегреческий язык для обозначения понятия вечности не нашел ничего лучшего, как воспользоваться старым термином, обозначающим молодость. Конечно, в греческом философском языке это была уже не просто «молодость», но именно «вечная молодость». Другими словами, даже и как абстрактное понятие упомянутое греческое слово «айон» обозначало собою то, что сразу и одновременно является и «вечностью», и «молодостью». Подобно тому как при встрече веселый грек говорил не «здравствуй», а «радуйся», подобно этому и при мысли о вечности он вспоминал только вечную молодость. В христианстве молятся о вечном покое, а древнегреческий язычник стремился к вечной молодости. В своих работах по истории герминологии я посвятил достаточно времени изучению термина «айон». И в конце концов я должен был присоединиться к Э. Бенвенисту на почве классической филологии.

Кажется странным: каким же это образом жизнь развивается все дальше и дальше и, казалось бы, должна переходить от детства к зрелости и от зрелости к старости, а тут оказывается, что чем дальше, тем жизнь становится богаче и полнее, при этом всегда только молодея. Если бы я сейчас стал заниматься теоретической диалектикой, то, вероятно, доказал бы вам эту возможность. Но сейчас я не хочу утруждать вашего внимания сложнейшими философскими изысканиями. Я хочу указать только на констатацию самого факта вечной молодости. Для меня этот факт — несомненный и убедительный. И это вывод всей моей научной жизни. Когда я больше занимался наукой, я

был моложе. А когда переставал заниматься ею, становился старше. Это веяние вечной молодости в науке я всегда ощущал даже физически. И если я прожил столь долгую жизнь и написал столь много сочинений, то лишь потому, что меня всегда тянула к себе вечная молодость.

Поэтому вот вам мой завет: если хотите быть вечно молодыми, всегда старайтесь служить вечной молодости в науке. Постоянное приобщение к науке будет приобщать и вас самих к вечной молодости; и сколько бы вы ни жили, вы всегда будете чувствовать себя вне возраста.

Наука представляется мне какой-то прекрасной дамой, величественной и всемогущей, которая только и может научить совмещать бытовую жизнь с красотой вечной молодости. Это та наша возлюбленная, которая является единственно верной, всегда окутанной вечными тайнами, но всегда раскрывающей эти тайны в их вечно молодой привлекательности. Мне сейчас приходят на память стихи одного старого поэта, имя которого я забыл, который говорил не о науке, но о своем лирическом отношении к возлюбленной. Эти стихи я сейчас применяю к науке. Вот они:

О, не уходи, единая и верная,
овитая радостями тающими,
радостями знающими
Все.

В заключение хотел бы выразить еще одну мысль.

Однажды я доказывал моему старому приятелю, что при всех моих ошибках и недостатках

я имею одну несомненную черту: я всегда старался быть на высоте требований времени, всегда боялся быть отсталым и в меру доступного мне понимания ратовал за торжество новых проблем. Приятель в ответ на мою убежденную уверенность в обязательной для меня прогрессивности говорил: «Да кому нужна твоя прогрессивность? Ведь отклика-то никакого ты все равно нигде не имеешь». Вместо ответа я схватил приятеля за плечи, подвел его к своему шкафу с книгами, в котором несколько полок занято моими собственными сочинениями, и запальчиво спросил: «А ну-ка скажи, кто же печатал все эти мои сочинения, которых около 400? Кто печатал эти более чем 30 томов по 500 или 800 страниц? Да если взять одну только «Историю античной эстетики», все эти 6 томов, содержащие несколько тысяч страниц, кто же в конце концов их печатал, скажи на милость?» Моему приятелю некуда было деться, и он мямлил в ответ что-то невнятное.

Думаю, что всякий научный работник, всякий писатель и вообще всякий профессиональный литератор был бы только счастлив от того, что, хотя никакого отклика он не находит, сотни и тысячи его страниц печатаются в течение многих десятилетий. Я считаю, что с моей стороны было бы черной неблагодарностью предаваться стонам о том, что где-то и когда-то я не имел отклика. Те мои сочинения, что находятся сейчас на полках Ленинской библиотеки, являются мощным вещественным доказательством объективной справедливости моих благодарных чувств.

ЖИЗНЕННОЕ КРЕДО¹

— Вы хотите, чтобы я сказал вам о своем жизненном кредо. Но я не знаю, что вы понимаете под жизнью и что вы понимаете под кредо. Как же в таком случае я могу ответить на ваш вопрос?

— Но вопрос о том, как лично я отношусь к этому предмету, сейчас ведь вовсе не ставится. Ставится вопрос о вашем собственном отношении.

— Но в таком случае вам придется запастись терпением. Я привык на каждый вопрос отвечать системно и с позиций борьбы против общих и некритических фраз, против обывательщины и бытовой пошлости. А чтобы этого достигнуть, необходимо провести достаточно длинное и во многом пока абстрактное размышление. И только после этого я смогу ответить на ваш вопрос одной и простейшей фразой.

— Пожалуйста, я вас слушаю.

Вещь, становление и жизнь

— Я думаю, что здесь не обойтись без использования общих и предельных понятий. Ведь вы же должны согласиться, что всякая жизнь обязательно есть становление.

— Я не знаю, что такое становление.

— А что такое движение, понимаете? Все нормальные люди понимают, что такое движение и что такое покой. Но если вы это понимаете, то я попрошу вас на одну минуту отвлечься от того, что именно движется и как именно оно

¹ Ответы А. Ф. Лосева на вопросы Е. А. Жирковой.

движется. Отвлекитесь также от причины движения и от цели движения. После этого у вас останется только одно простое и голое протекание неизвестно чего, неизвестно откуда, неизвестно куда и неизвестно для чего. Останется только сплошное изменение и непрерывное протекание, потому что прерывность уже указывала бы на какую-нибудь неподвижную точку или на ряд точек, различных между собою хотя бы по своему месторасположению. Но раз мы условились отвлекаться в движении от всякого «что», то из этого движения останется только непрерывно-сплошное протекание. Каждая точка такого протекания в тот самый момент, когда она появляется, также и исчезает. Вот это я и называю становлением. Становление есть непрерывный процесс изменения, когда нельзя установить ни одной определенной точки, которая бы нарушала сплошную непрерывность пространства.

— Значит, жизнь есть становление?

— Да, именно так. И в этом трагизм жизни. Если жизнь есть сплошное становление, то должно оставаться совершенно неизвестным, откуда она началась, что она собой представляет в настоящий момент и каково ее будущее, то есть каково то, к чему она стремится. Чистый жизненный процесс поэтому есть полная бессмыслица. Но все дело в том, что в таком чистом виде жизнь, конечно, не существует. Я могу не знать, чем сейчас являюсь. Но объективно все же чем-то являюсь. Могу не знать, какие причины привели меня к сегодняшнему состоянию, и могу не знать той цели, которая предомной стоит, и того будущего, которое целесообразно появится из моего настоящего. Однако

все это есть только недостаток и только ничтожество моего самопознания. А объективно я чем-то был в самом определенном смысле слова, чем-то являюсь сейчас и чем-то буду завтра. Трагизм жизни заключается в том, что люди могут не знать, откуда они, что они такое сейчас и чем будут завтра. Но знают ли они это или ничего не знают, объективно все же происходит нечто определенное, происходило раньше и даст тоже объективно определенный результат в будущем.

— Но, по-вашему, жизнь — это какой-то сплошной ужас. Неужели никак нельзя выбраться из этого ужаса?

— Но ведь я вам говорил только о сплошной текучести жизни. В таком неведении, когда неизвестно никаких причин и никаких целей, конечно, все неожиданно, все случайно, все неизвестно и потому, конечно, все трагично. Однако всякая жизнь не есть просто становление и больше ничего. Она всегда есть становление чего-то. А раз мы знаем, что именно становится, то мы начинаем понимать и то, откуда это становится, а также и то, куда и в каких целях это становится. Конечно, сплошная текучесть жизни настолько сильна, что избавиться целиком от этой сплошности и непрерывной, то есть чисто сумбурной, текучести нет никакой возможности. Но в значительной мере знания в этой области все же существуют. И мы, несмотря на всю внеразумную текучесть и непрерывность жизни, все же знаем очень многое, а иной раз даже весьма глубоко понимаем как причины нашего становления, так и его цели. Можем ли мы эти цели ставить и тем самым направлять текучесть жизни в нужную

нам сторону, добиваться поставленных целей, переделывать саму текучесть жизни и даже пользоваться разумно достигнутыми целями? Если это так, то согласитесь, что это все-таки весьма существенное дополнение к понятию жизни как слепой текучести.

— Но тогда вы должны назвать и ту общую категорию, которая противостоит слепой текучести жизни и которая может помочь переделывать жизнь, чтобы она, несмотря на свое слепое становление, все же достигала разумных целей.

Жизнь личности, общество и история

— А вот теперь мы как раз и подошли к вопросу о том, что такое жизнь. Если жизнь есть не только становление жизни, но и сама жизнь, то что же такое сама-то жизнь? Здесь мы не будем сразу говорить о всех типах жизни, а скажем только о том, что такое именно человеческая жизнь. Ведь если вы заговорили о жизненном кредо, вы имеете в виду именно человеческую жизнь. А так как слово «человек» имеет множество разных значений, то я в этих случаях предпочитаю говорить не о человеке, но о личности. Если мы не условимся о том, как понимать личность, то наш разговор о жизненном кредо будет напрасен. Поэтому разрешите мне говорить пока только о жизни личности. Значит, что такое личность? Личность есть такая единственность и неповторимость, которая является не только носителем сознания, мышления, чувствования и так далее, но и вообще субъектом, который сам же себя соотносит с собою и сам же себя соотносит со всем окружающим. При этом в данном случае выступает,

конечно, не только субъект. Спрашивается: существует ли реально такой субъект или в нем есть только его внутренняя жизнь и ничего внешнего в нем не существует? Конечно, субъект существует реально, то есть является в то же самое время и объектом. Личность есть тождество субъекта и объекта или, иными словами, есть носитель субъекта и объекта. Подобно тому как всякую вещь мы можем воспринимать лишь на каком-нибудь фоне, от которого она отличается своими строго определенными границами, так и личность существует только тогда, когда есть другие личности, от которых она чем-то отличается и с которыми она связана определенными отношениями. А иначе и сама личность окажется для нас непознаваемой. Но соотношение личностей есть общество, и притом не как простая их совокупность, но опять-таки как специфический носитель всех указанных соотношений. А общество не существует без истории, которая, таким образом, и есть не что иное, как становление разных носителей общественно-личных отношений. Значит, жизнь личности есть становление такой овязи внутреннего и внешнего, или субъективного и объективного, когда жизнь определяется как результат и сгусток социально-исторических соотношений.

— Я это прекрасно понимаю. Но не ушли ли мы тем самым очень далеко от понятия кредо?

— Вы меня спрашивали не просто о кредо, но именно о жизненном кредо. Поэтому я и должен был углубиться в вопрос о том, что такое жизнь. Поскольку, однако, под жизнью понимается обычно неизвестно что, то я и поста-

рался дать определение того, что такое жизнь. И вот вы видите, что если не употреблять этого слова в обыденном смысле, то, оказывается, нужно было определить и что такое личность, общество, история. И вот только теперь я могу решиться сказать о самом кредо.

— Прекрасно. Я вас слушаю.

*Кредо, социально-исторический императив
и жертвенный подвиг личной свободы*

— Кредо есть убежденность в том, что такое идеал и какими средствами его можно достигнуть. И поскольку вы сами заговорили именно о жизненном кредо, то теперь сам собой и возникает вопрос: что же такое идеал для жизни личности? Я думаю, что всякий идеал вообще есть нечто безоговорочное и повелительное. С другой стороны, однако, поскольку речь зашла о жизни личности в истории, постольку здесь сразу же возникает противоположность социально-исторического требования и личной, вполне свободной полноты. Поскольку социально-историческая жизнь есть наше исходное обобщение, она всегда представляет собой тот или иной императив. Но исторический императив, взятый сам по себе, еще не есть идеал. Идеал для личности есть то, чего она свободно достигает и что соответствует интимнейшим ее стремлениям к самоутверждению. В обыденном смысле тут опять трудно понять, чего же мы требуем. То социально-исторический императив, а то вдруг личная свобода. И даже более того. Жизненно-личный идеал — это и есть тождество исторического императива и свободного становления личности. Жизненное кредо как раз и

есть синтез социально-исторического императива и свободно-жизненного становления личности.

— Позвольте. Не получается ли у вас слишком быстрое и слишком легкое решение вопроса, когда вы просто отождествляете необходимость социально-исторического императива и свободу жизненно-личного самоутверждения?

— Но я еще не кончил. Я как раз и хотел добавить, что если имеется синтез необходимости и свободы, то, поскольку речь идет не о диалектике абстрактных категорий, но о жизненном процессе, ясно, что в процессе становления жизни могут возникать не только синтез необходимости и свободы, но и их конфликты. И раз конфликт возник, а идеал неуступчив, то приходится многим жертвовать для достижения идеала. Поэтому достижение жизненного идеала практически весьма часто оказывается подвигом и жертвенным деянием для осуществления социально-исторического императива. Другими словами, если подвести итог нашему разговору, жизненное кредо — это убеждение в необходимости подвига и жертвы для жизненно-личного достижения очередного социально-исторического императива. Повторяю: если вы хотите избежать обыденных пошлостей и не употреблять ничего не значащие фразы, то для понимания выдвинутого мною тезиса надо сначала условиться о том, что такое личность с ее субъектом и объектом, общество, история и исторический императив и, наконец, что такое жертвенный подвиг лично-жизненного самоутверждения.

— Все это мне представляется, по крайней мере сейчас, достаточно ясным. Но у меня ос-

тается одна неясность. Что жизненное кредо невозможно без привлечения социально-исторического императива и без героического осуществления этого императива, здесь я спорить пока не буду. Но меня беспокоит то, что ведь социально-исторических императивов было и есть очень много. Они не только разнообразны, но часто и враждебны друг другу. О каком же социально-историческом императиве вы говорите, если их очень много и все они являются продуктом напряженнейшей исторической борьбы? Какой же тогда императив мы должны осуществлять?

— Этот ваш вопрос, конечно, возникает сам собой; и вполне естественно, что вы его задаёте. На это я скажу так. Всякий социально-исторический императив, конечно, относителен, а не абсолютен. Но дело в том, что говорить об относительности чего-нибудь можно только в том случае, если предполагается и нечто абсолютное. Ленин отмечает, что абсолютная истина обязательно должна существовать, хотя мы ее никогда и не достигнем, существовать как предел, к которому более или менее приближается все относительное. Если нет абсолютного, тогда не может быть и ничего относительного; и неизвестно будет, куда же нам стремиться, будет сплошная анархия. Но что такое абсолютная истина применительно к теме нашего разговора? Абсолютный предел и для нас, и для всех социально-исторических императивов — это всеобщее и свободное человеческое благоденствие. Каждый из нас должен поступать так, чтобы его поведение по крайней мере не противоречило всеобщему и свободному человеческому благоденствию, а лучше если бы еще и поддерживало

и осуществляло его. Поэтому когда я говорил о социально-историческом императиве, то, конечно, имел в виду его фактическую ограниченность и относительность, но в то же время и заложенную в нем попытку относительными, ограниченными и временными средствами осуществлять абсолютную социально-историческую истину, а именно общечеловеческое свободное благоденствие. Подобного рода мыслями и чувствами должно сопровождаться и наше усилие осуществить тот или иной социально-исторический императив и идеал. Мое жизненное кредо и заключается в том, чтобы любыми доступными средствами, пусть относительными и ограниченными, осуществлять идеал свободного человеческого благоденствия. В этом смысле для нас должен иметь значение не только какой-нибудь один узко ограниченный социально-исторический императив, но, собственно говоря, все социально-исторические императивы, бывшие в прошлом или существующие в настоящем, постольку, поскольку в каждом из них не может не содержаться попытки относительного приближения к указанному пределу.

— Но не считаете ли вы, что это звучит слишком теоретично? Ведь если речь идет о жизненном кредо, то, казалось бы, здесь мало только одной теории. Надо же считаться и с конкретным развитием жизненного процесса.

— О, конечно. Свое жизненное кредо мы только для того и должны разрабатывать, чтобы оказалось возможным осмысливать каждое мгновение жизни. Если я пошел на работу и не опоздал, то это уже значит, что я сделал маленький шаг к достижению идеала. Если я пришел на работу и точно выполнил получен-

ное задание; если я, как член соответствующей комиссии, заметил коррупцию в проверяемой мной организации и эту коррупцию не скрыл, но сделал из нее необходимые для общего блага выводы,— во всех подобного рода, пусть хотя бы и малых, иной раз даже малозаметных, моих поступках я исполняю мое жизненное кредо. Поэтому не думайте, что жизненное кредо — это только теория. Для меня это самая искренняя, самая интимная, самая сердечная и жгучая потребность.

*Сложнейшая теория
и простейшая практика*

— Не можете ли вы развить эту важную мысль?

— Ну еще бы! Вы знаете, как много нужно учиться и упражняться, чтобы хорошо играть на инструменте: существуют целые учебные заведения, где изучают технику, структуру и технические приемы композиции и исполнительства. Но если бы музыка состояла только из этой техники и структуры, то воспринимать ее и наслаждаться ею могли бы только профессора музыки. Когда я слушаю симфонию, то забываю о музыкальной технике, структуре и решительно обо всех композиционно-исполнительских приемах. Хорошая симфония для меня — это самая чистая красота и неувядающая тайна этой красоты. Я думаю, что и в области жизненного кредо можно и нужно много думать и размышлять, много читать и спорить, затрачивая огромные интеллектуальные усилия. На то это и теория. Однако жизненное кредо — это не только теория, но и практика. А на практике оно должно выступать в простейшей и ясней-

шей форме, главное же — решительно безо всяких рассудочных схем. Кто осуществляет жизненное кредо в указанном смысле, тот прост и понятен, учтив и предупредителен, светел и ясен, надежен и дальновиден и потому мудр. Я люблю глубины; и я люблю извивы и игривость; но еще больше я люблю «игривые» и «извивные» глубины. Они всегда просты, но и в то же время изысканны. И — никаких схем, никакой рассудочной планировки, никакой мудреной сложности. Поэтому практика жизненного кредо должна быть простой и ясной, но без всяких схем, общественно и лично надежной и критической, служащей в основном общечеловеческому благоденствию.

— У меня возникает вопрос, и на этот раз уже последний. Меня интересует не только жизненное кредо вообще, но именно ваше, лично ваше жизненное кредо.

*Пример применения жизненного кредо
в историко-философской области*

— Я охотно отвечу на ваш вопрос. Но тут нам придется договориться. Поскольку вы заговорили обо мне, то есть об отдельном человеке, то следует сказать, что всякий человек представляет собой очень сложную комбинацию самых разнообразных жизненных устремлений. И поскольку нельзя говорить сразу обо всем, то давайте поговорим о чем-нибудь одном, но вполне определенном. Я вот, например, являюсь научным работником и по воспитанию, и по образованию, и по специальности, и по своим основным внутренним устремлениям, и по своему положению в обществе. Поэтому разрешите мне

сказать о своем жизненном кредо именно в моей научной работе.

Из всей философии я всегда интересовался больше всего двумя дисциплинами — античной философией и философией языка. В целях экономии времени целесообразно поговорить здесь о чем-нибудь одном. Например, об истории античной философии. Поскольку я занимаюсь античной культурой в плоскости филологической и философской, то, если вам угодно, вот мое жизненное кредо в области классической филологии и философии.

— Я вас слушаю.

— Итак, в античной культуре, согласно моему жизненному кредо, я должен находить, во-первых, социально-исторический императив и, во-вторых, его свободное достижение отдельными слоями античной культуры на протяжении всей античности, не говоря уже об отдельных античных личностях, деятельность которых отражает требования истории. Должен сказать, что я резко отличаюсь от тех, кто понимает античный социально-исторический императив только в виде какой-либо общеизвестной фразы и не устанавливает никакой логической связи между разными слоями античной культуры, возникающими на почве определенного социально-исторического императива. Этот социально-исторический императив в античности диктуется сначала общинно-родовыми, а потом рабовладельческими отношениями. Об античном рабовладении написано множество работ, и некоторые его стороны и периоды изучены до последних подробностей. Тем не менее совершенно невозможно добиться ответа на вопрос, каково же отношение атомиста Демокрита к

рабовладению или в чем связь платоновского учения об идеях с рабовладением и что такое, например, Аристотель, стоики, эпикурейцы, скептики и неоплатоники с точки зрения рабовладельческой эволюции. Один школьник на вопрос, кто такая Екатерина II, ответил: «Это — продукт». Я думаю, что и те, кто связывает Аристотеля с рабовладением, в сущности, только и способны сказать, что Аристотель — это продукт. Чтобы не оказаться во власти подобного рода анекдотов, осмелюсь указать вам на то, что в противоположность этому я во многих своих работах пытался давать логически четкий анализ зависимости античных философов и поэтов от рабовладения.

— Думаю, мы согласимся, что ваша теория заслуживает и большой детализации, подробного критического рассмотрения, поскольку вы, как мне известно, отнюдь не считаете ее единственно возможной и окончательной. Думаю, что ваша теория — это своего рода призыв критически относиться к обыденной терминологии и создавать также и другие теории жизненного кредо, необходимые для переживаемого нами момента.

— Ваши последние слова являются очень важным для меня заключением разговора. Вы хорошо поняли специфику моего жизненного кредо как кредо научного работника в области античной культуры. Но мы с вами понимаем, что все сказанное нами является только одним из бесчисленного множества разных проявлений жизненного кредо, которое по содержанию может быть весьма разнообразным в зависимости от жизни человека. Врач, инженер или техник, юрист, педагог и вообще воспитатель, жур-

налист, писатель, и в том числе поэт, работники в области политической, дипломатической, экономической или в сфере государственного аппарата, промышленности или торговли, колхозники, военнослужащие — каждый человек должен сам для себя выработать жизненное кредо, которое по содержанию будет мало похоже на социально-исторический характер античной культуры и философии. Но я хотел в первую очередь обрисовать жизненное кредо в максимально обобщенной форме и, в частности, показать, что оно невозможно без привлечения таких понятий, как становление и жизнь, как жизнь личности, общество и история, как исторический императив и личная свобода и как переделывание действительности; оно даже требует иной раз необходимости героического и жертвенного подвига для своего существования, если его считать идеалом. Все эти понятия и принципы, конечно, можно разрабатывать по-разному в зависимости от цели исследования, но без них нельзя обойтись, если мы всерьез хотим решить вопрос о жизненном кредо.

ДЕРЗАНИЕ ДУХА¹

— Везде пишется и говорится, что античная культура, уходящая своими корнями в первобытнообщинную формацию, развивалась в пределах рабовладельческой формации. Это правильно. Но скажите, какова связь Гераклита или Демокрита с рабовладением и почему на основе той же самой рабовладельческой форма-

¹ Ответы А. Ф. Лосева на вопросы Н. А. Мишиной и Ю. А. Ростовцева.

ции развиваются такие различные и даже взаимопроверяющие системы, как эпикуреизм, стоицизм или скептицизм?

— Что касается меня, то я рассматриваю раба именно так, как он тогда рассматривался, то есть как вещь, а вовсе не как полноценную личность, и рабовладельца — не просто как человеческую личность, а как такую личность, которая ограничена эксплуатацией рабского населения. Поскольку же философия всегда стремится к предельным обобщениям, то в античном сознании и возникал в качестве последнего обобщения вещественный космос, то есть чувственно-материальный космос с Землей посредине и с звездным небом как с вещественной границей этого космоса. Чтобы понять это, необходимо было связать античный чувственно-материальный космологизм с рабовладением и объяснить античное космологическое безличие именно тем безличием, которое лежит в основе рабовладельческого способа производства.

— У нас иногда говорят, что античные философы — это стихийные материалисты. А почему?

— Сама экономическая основа античного мира, а именно рабовладение, возможна только на основе понимания раба как вещи и рабовладельца как организатора подобного рода вещей. Зачастую говорят о борьбе идеализма и материализма в античности. Но никто не принимает во внимание того, что оба эти направления базировались в античности на вещественно-телесном понимании мира и человека и потому оба обладали созерцательным характером, чуждым всяких вопросов о принципиальном переделывании действительности.

— А боги и вся знаменитая античная мифология?

— Но вы же хорошо знаете, что античные боги являются результатом обожествления сил природы и человека. Из этого я делаю вывод, что боги созданы в античности не для опровержения чувственно-материального, то есть видимого и слышимого космоса, но для его обоснования. Античные боги, управляющие телами или другими областями чувственно-материальной действительности, играли в античности такую же роль, какую у нас теперь играют законы природы. Эти боги не опровергают чувственно-материальную действительность, но, наоборот, оправдывают и оформляют ее. Заметьте, что в античности не боги создают мир, а, наоборот, Земля порождает из себя всех богов и людей. Кроме того, боги, которые ссорятся и дерутся между собою на своем Олимпе и на Земле, несколько не страшны для античного вещественного космологизма. В основе античного мировоззрения все равно оставался непреложным чувственно-материальный, видимый и слышимый, звездный космос с его вечно правильным движением, которое для всех античных философов было образцом и идеалом во всех проблемах мира и человека.

— Но не думаете ли вы, что подобного рода рассуждение несколько снижает наши представления о достижениях античной культуры и философии?

— Да, такого рода анализ античной культуры, конечно, вскрывает ее внеличный характер в сравнении с последующими культурами, основанными, наоборот, на слишком большом выдвигании вперед именно принципа

личности. Однако навязывать античной культуре чисто личностные или общественно-личностные идеалы — это значит модернизировать античность или, говоря точнее, ее христианизировать. На Западе часто «додумывали» античную культуру до того, что начинали находить в ней проблематику абсолютного духа. Но никакого абсолютного духа античность не знала, и в ней не было даже подобного рода терминологии. Абсолютен там был не дух, а чувственно-материальный космос, в котором и находили все признаки абсолютного духа. Но это не абсолютный дух. Это — абсолютизированная вещь, как того и требовала рабовладельческая формация. И эта вещь тоже вызывала восторги, иной раз даже вызывала у человека какое-то мистическое к себе отношение. Но все-таки в своей основе это была именно внеличностная вещь, чувственно воспринимаемая материя и чувственно оформленная природа. Для самих античных людей небесный свод как раз и был пределом философских чаяний; он воодушевлял тогдашних мыслителей несколько не меньше последующих, более личностных абсолютов. Да и кроме того, разве вы считаете рабовладение такой идеальной формацией, что и все ее мировоззрение тоже нужно признать совершеннейшим, как это часто и делалось в буржуазной Европе? Античность страдала рабовладельческим вещиизмом; ведь вещь (а раб был вещью) — это еще не вся человеческая личность, а лишь один из ее моментов. Ну а разве субъективизм большинства буржуазных концепций не есть тоже уродство и односторонность? Ведь человек — это не только человеческий субъект; реально он возможен лишь

как член общества и представитель определенной исторической эпохи. Поэтому я вовсе не хочу снижать значения античной культуры, поскольку все классовые культуры всегда односторонни и тоже уродливы.

— Итак, если я вас правильно понимаю, у вас получается «сниженная» картина античной культуры именно в результате понимания этой культуры как основанной на вещественной интуиции. Но тогда получается, что античная культура лишена идеального совершенства ввиду лежащего в ее основе «материализма». Как же тогда быть? Ведь мы тоже материалисты.

— Мы материалисты вовсе не в античном смысле этого слова. В основе античной культуры лежит интуиция вещи, не способной действовать по своей личной и разумной инициативе. В основе же нашего материализма лежит не интуиция просто вещи или просто тела и не интуиция безлично и безынициативно действующего человека. Мы исходим из интуиции сознательно и творчески действующего трудового общественного человека. Конечно, в наших интуициях обязательно есть нечто телесное, вещественное. Но все это для нас только подчиненный момент в нашей основной интуиции, исходящей из понимания значимости творческого труда, который не созерцает действительность, а переделывает ее. С такой точки зрения античный материализм является для нас чем-то чересчур созерцательным и мертвенным. Так оно и должно быть, поскольку основными факторами античной культуры были рабы и рабовладельцы.

— Но если вы считаете, что все известные нам исторические культуры были односторонни,

то есть ли надежда на то, что дальнейшее культурное развитие человечества даст более утешительные результаты?

— В отношении этих надежд я чувствую в себе какую-то трезвость и довольно ощутимую для меня сдержанность. Кант говорил, что действительность не может погибнуть естественно, поскольку в естественных законах жизни нет никакого указания на ее возможную гибель. Но она не может погибнуть и сверхъестественно, потому что иначе пришлось бы допустить какое-то более могучее существо, чем сама действительность, которое вдруг уничтожило бы эту действительность как плохую, подобно столяру, уничтожающему им же самим неудачно сделанную табуретку. Ни естественно, ни сверхъестественно мир погибнуть не может. Он, считал Кант, может погибнуть противоестественно, а именно в том случае, когда сами люди поставят себе безумные цели и начнут их всерьез осуществлять. Вы же сами хорошо знаете, что в настоящее время человечество изобрело такие разрушительные средства, которые в несколько минут могут превратить всю нашу планету в дым, в пар, в хаотическую туманность. Уверены ли вы в том, что никогда не найдется такой группы безумцев, которые захотели бы превратить земной шар в хаос неизвестно чего? Я в этом не очень уверен.

— Так, значит, вы хотите бороться с прогрессом цивилизации?

— Я хочу бороться с безумными крайностями буржуазной цивилизации, которая действительно летит сейчас на огонь и испытывает наслаждение от этой гибели, подобно тому как букашки летят на горящую свечу.

— Мне кажется, это ваше рассуждение является началом ответа еще и на другой вопрос, который хотелось вам поставить. Меня интересует, как вы относитесь к спору «физиков» и «лириков» и как вы оцениваете нашу современную молодежь.

— Спор так называемых «физиков» и «лириков», имевший у нас место несколько лет назад, представляется мне бессодержательной и пустой забавой. И науки о природе, и науки о культуре достигли сейчас такого небывалого развития, что смешно и спорить о преобладании одних наук над другими. Гораздо важнее вопрос о направлении науки вообще и даже цивилизации вообще. Более всего здесь важен вопрос о том, куда деваться от всех этих небывалых открытий и изобретений в области науки и техники. Раньше всегда считалась аксиомой необходимость участвовать в безусловном и ничем не ограниченном прогрессе науки и техники. Противников этого абсолютизирования научно-технического прогресса зачисляли прямо в ряды консерваторов и реакционеров. Но в настоящую минуту от этого научно-технического абсолютизма действительно становится страшно. Конечно, очень хорошо долететь до Луны, походить по ее поверхности и невредимым вернуться на Землю. Но зачем же придумывать средства для мгновенного уничтожения целых городов и стран и даже целых народов? Мне кажется, необходимо принять все меры против такого безумия.

— Значит, вы хотите приостановить развитие техники?

— Я хочу приостановить безумие.

— Но как же это сделать?

— Безумию противоположен разум. Но разум — это мышление, а мышление — жизнь мысли. Нужно воспитывать в людях любовь к глубине и красоте самой мысли. Творческое мышление успокаивает человека, делает его здоровым не только психически, но и физически, ободряет его для работы и помогает ему ставить человечески достижимые цели. Все это раньше называлось «идеализмом», причем идеализм здесь понимался как весьма дурная философия. Если вы и сейчас считаете меня дурным идеалистом за проповедь спокойного, умиротворяющего и отрезвляющего мышления, значит, сказать вам на тему о техническом прогрессе больше уже нечего. Если буржуазно-капиталистический накал в изобретении средств для массового уничтожения вы считаете нормой технической цивилизации, то разговаривать мне с вами не о чем.

— Но то, что вы сказали о любви к самой мысли как таковой, действительно напоминает идеализм. Как же быть?

— У нас мышление часто понимают как деятельность, совершенно оторванную от всякой действительности. Такое мышление в самом деле было бы уродством, если бы оно было возможным. Но это невозможно, потому что мышление — это не какое-то частичное ущербное отражение действительности, но отражение всестороннее. А это значит: если действительность развивается, то и мышление развивается; и если действительность есть творчество нового, то и мышление есть творчество нового; и если действительность всегда сама себя переделывает для достижения новых форм, то это же относится и к мышлению; и если каждая вещь и событие

действительности не существуют в абсолютной изоляции, но являются всегда зарядом, методом, скрытым планом и программой всех последующих результатов этих вещей и событий, то и мышление есть тоже не что иное, как планирование действительности. Подлинное мышление является руководством к действию, оно неотделимо от своего практически-технического осуществления. А иначе разговоры о том, что мышление есть отражение действительности, являются пустым и бессодержательным занятием. Кто хорошо мыслит, тот хорошо действует. Математика, исходя из тех или иных эмпирических данных астрономии, составляет и решает свои собственные уравнения при помощи чистейшего математического мышления; но в результате оказывается, что практическое применение этих чисто мыслительных математических операций помогает предвидеть то или иное состояние неба в будущем и даже открывает целые планеты. Вот что значит мышление, если оно развивается по присущим ему действительным законам.

— Мне кажется, что, говоря о роли мышления в наше время, вы тем самым затрагиваете и вопрос о молодежи.

— Да, затрагиваю. Но прежде чем говорить о нашей современной молодежи, вы должны учесть, что эта молодежь не переживала мировых катастроф, не переживала двух мировых войн и не переживала социальной революции. Это, конечно, делает ее во многих отношениях легкомысленной, склонной к мечтательству и лишает крепких общественно-политических основ. Зато умственное настроение такой молодежи менее связано, более восприимчиво и отзывчиво и более склонно к выработке объек-

тивно правильного мировоззрения. Но это-то и заставляет меня как старого педагога стремиться насаждать в этих молодых умах более здоровое отношение к действительности и вместо безрассудного техницизма — умение верить в более умиротворенные человеческие идеалы. И вообще я не знаю, как жить, если вы отнимете у меня и моих воспитанников веру в полную возможность и даже необходимость для человечества наступления достойного его общества. Еще Гегель понимал смысл всего исторического процесса как тайное или явное стремление к свободе. Я не знаю, как жить, если не мыслить всеобщего освобождения человечества и от всех неожиданностей природы, и от всяческой злобы в самом человеческом обществе. Пусть где-то там изобретают средства для массового уничтожения человечества. А я и мои ученики все-таки верим в наступление всеобщего мира и свободы. Разум, мышление, честно проводимое до конца, только об этом и говорит. Я убежден, что воспитанная в этом духе молодежь уже не будет устремляться на огонь, как бабочка на горящую свечу, а будет считать, что в силу самой истории наступает полное разочарование в целесообразности вечных войн и вечного приготовления к войне. Человечество скоро осознает, что это просто невыгодно.

— В заключение меня интересует вопрос уже чисто личного характера. А именно, мы знаем, что в течение многих лет вы пишете много разных научных работ, печатаете их и в то же самое время страдаете тяжелой болезнью глаз, лишаящей вас возможности самому читать и писать. Как это происходит?

— Это происходит очень просто — и тоже

при помощи мышления. То, что я сам не пишу, а диктую, в этом нет ничего особенного, поскольку многие писатели даже с нормальным зрением предпочитали диктовать свои произведения. То, что для исследования какой-нибудь темы требуется ознакомление с большим количеством отечественной и зарубежной литературы, это тоже ясно; и то, что эту литературу мне читают, тоже не представляет собой ничего особенного. А вот в чем действительно заключается трудность, так это в продумывании изученной мною темы до самого конца, продумывании в полном уединении и до такой степени подробно, что на другой день я могу диктовать почти готовый текст. Многие удивляются, как это я могу диктовать трудный текст прямо набело. Но удивляться здесь нечему, если принять во внимание свойственный мне напор и постоянный, я бы сказал, поток мышления. В этом смысле я неизменно считаю себя молодым. Если хотите быть вечно молодыми, используйте методы мышления, практическое осуществление которого возникает как бы само собой. Я потому долго живу, что неустанно размышляю. Я потому так много написал и напечатал, что всегда верил то ли в неизменную вечную молодость, то ли во всегда молодую вечность.

О МИРОВОЗЗРЕНИИ

Вы спрашиваете меня, что такое мировоззрение и как можно было бы его построить. Готов ответить на ваш вопрос, но только с одним условием. Если вы хотите разговаривать со мною, я прошу вас отказаться от предрассудков, которые часто возникают у людей даже помимо их

воли, и оставаться только на почве здравого смысла. Возможно, вы и сами не понимаете, какой огромной властью над умами пользуются обывательщина и просторечное, совершенно некритическое использование слов и понятий. Или мы с вами будем оставаться на почве здравого смысла, какие бы неожиданные выводы отсюда ни возникали, или нам с вами не о чем будет говорить.

Термин «мировоззрение» состоит из двух слов, «мир» и «воззрение». Если нам начать со слова «мир», то вот вам первый предрассудок, который очень часто встречается и у людей ученых, и у людей неученых. Обычно говорят: мы не знаем, что такое мир, объясните нам. Я категорически утверждаю, что люди только прикидываются, будто они не знают, что такое мир. Если я вас спрошу, можно ли Солнце считать миром, то вы, конечно, тут же скажете: это только часть мира. Хорошо. А Луна? Конечно, скажете вы, и Луна тоже еще не весь мир, а только его часть. А Земля? А вся солнечная система? А любое созвездие? На все эти вопросы вы будете решительным образом отвечать, что ни то, ни другое, ни какая бы то ни было вещь вообще ни в коем случае не есть мир, а всегда мы имеем тут дело только с частями мира. И почему же вы так говорите? А потому, что вы хорошо понимаете слово «мир». Иначе вы не отвечали бы так решительно ни о Солнце, ни о Луне; и сам этот вопрос, который я вам задаю, считали бы бессмысленным.

Правда, это знание о мире, которое вы здесь проявляете, еще весьма туманное и неопределенное. Оно, конечно, требует научной разработки.

Мир есть вся действительность в целом, в ее прошедшем, в ее настоящем и в ее будущем. Частей мира бесконечное количество, но мир один, и вся бесконечность его частей есть нечто одно, а именно сам мир и ничто другое. Но как же это возможно? Это возможно только потому, что мир есть целое, целостность. Сколько бы разнообразных частей мы ни находили в этом целом, оно остается самим собой и в этом смысле совершенно неделимо.

Итак, если вы хотите оставаться на почве здравого смысла, вы должны сказать, что, хотя мир и является в виде своих бесконечных частей, тем не менее он есть нечто целое, нечто одно; и это целое не есть только сумма его частей. Оно является совершенно новым качеством по сравнению с ними. А иначе получилось бы так, что если стул деревянный и стол тоже деревянный и каждый из этих предметов не есть своя специфическая неделимость частей, то мне будет все равно, садиться ли на стул или на стол. Поэтому дерево, из которого состоят части стула и стола, не есть сами эти предметы, поскольку они могут быть сделаны не только из дерева, но, например, из металла. Следовательно, и мир, взятый в целом, тоже есть неделимая цельность, из каких бы частей он ни возникал фактически.

Теперь остается еще один шаг, чтобы понятие мира получило для нас не только непосредственно воспринимаемую, но и логическую значимость. Дело в том, что, хотя целое невозможно без его частей, а части невозможны без целого, все-таки логическая функция целого и частей совершенно разная для целого и для его частей.

Целое невозможно без его частей, но оно может содержать эти части в себе потенциально, а отнюдь не в виде фактического и материального существования. В таком потенциальном виде части целого существуют, например, в инженерно-техническом проекте дома, который предполагается построить. В то же самое время фактические и материальные части целого не могут существовать без своего целого. Вернее сказать, они вполне могут существовать без своего целого, но тогда каждая такая часть уже не будет частью целого, а будет иметь вполне самостоятельное существование, и целое рассыплется на множество таких частей, которые не будут иметь к нему никакого отношения, и целое вообще перестанет в них существовать. Части только потому и могут существовать, что они воспроизводят целое. А иначе они вообще не были бы частями никакого целого.

Но тут важен еще один момент. Если части существуют только благодаря тому, что они воспроизводят целое, а целое воплощается в отдельных своих частях, то это значит, что каждая часть целого утверждает себя не только благодаря воспроизведению целого, но также и благодаря воспроизведению других частей. Части целого находятся не только в своем целом, но и одна в другой. Правда, мир есть не просто целое, но и вечно изменчивое целое, вечно становящееся целое. Однако если есть становление, то это возможно только потому, что есть и то, что становится. Точно так же, если имеется становление, то имеется и направление этого становления. Но становление есть сплошной переход одного в другое, то есть борьба одного с другим. Тем не менее эта борьба происходит внутри

самого же мира и мир ею управляет. Борьба противоположностей только потому и возможна, что существует сам мир, который выше этой борьбы и который уже не есть борьба, а только тот мир, о котором мы говорим в смысле мирного состояния. Мир — Вселенная в основе своей есть мир в смысле мирного состояния. Если в мире существует борьба, то это только в силу того, что мир — Вселенная, когда он рассматривается в процессе его становления и потому является борьбой, сам по себе, в своей основе представляет собой единство противоположностей, то есть является миром в смысле мирного состояния. Это прямой и простейший вывод из того, что мир есть целое. Если борьбу рассматривать как стремление к уничтожению, то это не борьба, а только смерть для всякого становления и развития. И лишь в том случае, если борьба противоположностей имеет своей целью мирное состояние, она является здоровым соревнованием, ведущим к утверждению всеобщего умиротворения.

Но и этого мало. Если действительно мир есть целое, то разъединять его можно теоретически, но фактически это невозможно. Солнце не мир, но оно воспроизводит целый мир и отражает его на себе. Солнце, Луна и все вещи мира выступают как части мира вне мировой целостности; но поскольку они воспроизводят мир в целом, они реальны как своеобразные материальные символы мирового целого, как то или иное его воплощение.

Само собой разумеется, что Солнце и Луна, будучи только частями мировой целостности, проявляют свое могущество и силу тоже отчасти, то есть в той или иной степени. Ведь мир

не просто неподвижное целое. Он еще и вечно меняется, вечно движется или, вообще говоря, вечно становится. И, конечно, тем самым мир есть не только абсолютная целостность, но и разная степень этой целостности, разная степень своего самоутверждения, своего могущества и силы, своей созидательной функции и тем самым разная степень своей самостоятельности. Кроме действительности, ничего не существует, так как она уже есть все. Но если нет ничего, кроме действительности, то нет и ничего такого, что этой действительностью двигало бы. Следовательно, если действительность движется, то это значит, что она сама есть и движущее, и движимое. Мир стремится и движется. Но он стремится утверждать себя же самого. Иными словами, если мир есть движение и становление, то каково же направление этого движения и становления? Это направление действительности есть она же сама; и поэтому все составляющие ее части движутся одновременно и от себя, и к себе. Действительность вечно трудится над своим собственным осуществлением.

Однако — и это удивительное зрелище — всякая вещь, входящая в мир, как бы она ни была мала и ничтожна, тоже всегда и неуклонно стремится к самоутверждению. Это происходит потому, что всякая вещь есть часть мира, а мир есть вечно самоутверждение. Значит, и всякая вещь тоже неуклонно стремится к самоутверждению. Обычно говорят, что человек вечно борется за свое существование. Это правильно. Но возьмите самый обыкновенный камень, неодушевленный, неорганический, неживой, и попробуйте его расколоть. Иной раз это удается легко и сразу. А иной раз, чтобы расколоть камень,

надо употребить какое-нибудь тяжелое и острое орудие, например молоток, топор, лом. И это потому, что даже камень «борется за свое существование», камню тоже «не хочется» распасться, камень тоже несет на себе сверхкаменную силу. Но предположим, что вы раздробили камень на части. Тогда каждая отдельная часть тоже будет «бороться за свое существование», тоже будет громко кричать о себе. И даже если вы раздробили камень на мельчайшие части, даже если вы превратили его в бесформенную массу, в песок, то и этот песок все равно будет кричать о себе, что он именно каменный песок, а не вода и не воздух. Повторяю еще раз, что каждый камень, каждая песчинка есть часть мира, есть символ мира и несет на себе пусть маленькую, но все-таки вполне определенную степень мирового самоутверждения и мирового могущества.

При этом даже камень несет на себе не только свое самоутверждение. Он ведь необходим также и для всего окружающего. Если окружающая среда его создала, это значит, что он служит также и ее целям, не говоря уже о том, что и человек может употреблять этот камень для своих чисто человеческих целей. То, что камень утверждает сам себя, значит, что он нужен также и для чего-нибудь другого, что он утверждает это другое, раз это другое, то есть окружающая его среда, не могло без него обойтись.

Я употребил слово «символ». Позвольте немного на этом остановиться. Если вы хотите оставаться в пределах обывательщины, то под символом вы должны понимать просто какой-нибудь знак, часто даже просто какую-то выдумку или фантастику. Когда ссорятся два человека и

перестают обмениваться рукопожатиями при встрече, то бывает так, что где-нибудь в обществе, на собрании они не хотят этого показать и на виду у всех пожимают друг другу руки. В таких случаях часто говорят, что рукопожатия этих двух человек имеют только символическое значение. При таком понимании символа он не только является обыкновенным знаком, но даже указывает на то, что противоположно его непосредственному содержанию. Но вот Пушкин пишет: «Румяной зарею покрылся восток...» И Лермонтов наблюдал свой ландыш «румяным вечером иль в утра час златой». Здесь поэты вовсе не хотят сказать, что восток или вечер нарумянили себе щеки известным косметическим средством. И Лермонтов не хочет сказать, что час восхождения зари есть то самое золото, которое употребляется для колец или для монет. И тем не менее символ и здесь не является пустым знаком. Употребляемая поэтами символическая образность получает весьма высокое и содержательное смысловое наполнение. Символы употребляются у них ради целей изобразительности, ради углубленной картинности или хотя бы многозначительной иллюстрации. При этом обычно говорят о «переносном» значении символа, который в таком случае называют метафорой.

Но я хочу сказать о другом. И чисто условная значимость, и чисто метафорическая значимость — это еще не вся символика. Возьмите, например, такой символ, как государственное или национальное знамя или же серп и молот. Неужели здесь тоже только одна условность, одно украшение, одна поэтическая метафора? Нет, это и не то, и не другое, и не третье. Это такой

символ, который движет миллионами людей. Ради него люди идут на подвиг и на войне отдают за него свою жизнь. Я думаю, что уже простой здравый смысл — а я здесь только и уповаю на ваш здравый смысл — должен заставить вас с неопровержимой силой признать существование таких символов жизни, которые не только отражают или изображают жизнь, но и активно ею управляют, направляют ее к той или иной цели и неуклонно ее переделывают.

Когда я говорю, что Солнце есть символ мира, я выражаю здесь четыре идеи. Во-первых, Солнце есть самая настоящая реально существующая и вполне материальная вещь, сомневаться в существовании которой не может ни один нормальный человек. Во-вторых, я хочу сказать, что мир тоже есть вполне реальная и материальная вещь; к сожалению, отвергать его существование могут и вполне здравые люди — философы, не признающие ничего, кроме человеческого субъекта, и сводящие всякое знание только к субъективно-психологическим процессам. Такие люди только прикидываются, что они не знают о существовании мира. На самом же деле когда они его отрицают, то, во всяком случае, знают предмет своего отрицания. Если я не знаю, что такое данный предмет, то я не могу его отрицать; отрицание в случае отсутствия отрицаемого предмета сводится к тому, что остается неизвестным предмет отрицания, то есть само отрицание оказывается беспредметным. В-третьих, существует не только Солнце и не только мир, но и определенная, тоже объективная связь между ними, а именно Солнце есть определенное воплощение мира. Наконец, в-четвертых, если это воплощение понимать реально,

а не метафорически, не поэтически, не условно и предположительно, то это будет значить, что Солнцу свойственны и присущее всему миру самоутверждение, но, конечно, в известной степени, и присущее всему миру могущество, хотя опять-таки с соответствующим ограничением, и постоянное стремление проявить свое существование вовне. Укажем хотя бы на сферу человеческой жизни, немыслимую без постоянного воздействия солнечного тепла. Таким образом, солнечный символизм в указанном смысле слова есть необходимое требование самого обыкновенного здравого смысла.

Теперь я перейду к той части мира, которая зовется человечеством.

Человек и человечество — тоже часть, то есть символ, мира, а мир есть всемогущее утверждение. Поэтому и человечество несет на себе ту или иную степень, в данном случае огромную, мировой силы и мирового самоутверждения. Ведь если действительность есть все существующее, то, значит, кроме действительности, нет ничего другого. И если действительность движется, то двигать ею может только она же сама. Но если действительность движется сама собой, то и ее части, поскольку они ее воплощают, тоже движутся сами собой, или, по крайней мере, стремятся двигать сами себя, или, во всяком случае, сопротивляются всему, что может их разрушить. Этот активно-творческий и материально-созидательный символизм вы должны признать решительно для всего существующего. Вы можете говорить только о разной степени этого самоутверждения. Но отрицать его вы не можете, не имеете права, если хотите стоять на почве здравого смысла. Отрицать этот активно-

самополагающий символизм действительности— значит отрицать саму действительность. Тут неопровержимая логика; действительность есть нечто одно, нечто целое, действительность саму себя утверждает; следовательно, и все моменты действительности утверждают самих себя, то есть стремятся воплотить в себе это мировое всемогущество, пусть в разной степени.

Но отсюда прямо вытекает вывод и о практической стороне мировоззрения.

Я вам скажу просто. Вообще нет никакой практической стороны мировоззрения, поскольку само мировоззрение уже есть практическая теория. И когда мы говорим, что человеку свойственно стремление к самоутверждению, то я не знаю, где тут теория и где практика. Тут важно совсем другое.

В этом учении о человеческом самоутверждении часто сбивает с толку слишком отвлеченный характер обычных рассуждений о борьбе. Что такое борьба? Ведь если отбросить общие фразы и обывательскую узость, то борьба окажется для нас прежде всего трудом, или работой. Как же можно бороться за существование, не трудясь и не работая? Но тогда это значит, что для человека уже самое элементарное представление, самое примитивное и начальное учение о мире есть не что иное, как теория труда. Кто имеет правильное мировоззрение, тот обязательно трудится и в этом смысле переделывает действительность. А кто не трудится, тот просто не имеет никакого мировоззрения или имеет его в таком превратном виде, который не соответствует простейшим объективным основаниям, если отбросить все предрассудки, которые

навязывает нам обывательщина или лженаучная литература.

А теперь я хочу обратить ваше внимание на такую сторону нашего предмета, которая, пожалуй, даже важнее других. А именно: я считаю, что труд есть источник радости, и, если говорить по существу дела, лишь труд и может сделать меня веселым. И не из-за одной только ближайшей пользы, которую имеет в виду трудящийся. Конечно, хороший монтер испытывает радость, если он исправил пришедшие в негодность электрические приборы в квартире. И хороший водопроводчик испытывает удовлетворение, если до него вода в квартире не шла, а он исправил водопроводное сооружение, и вода вновь пошла нормально. Это так. Но мы с вами находимся сейчас на такой стадии культуры, когда мелкая утилитарность уже перестала нас удовлетворять.

Мы с вами в этом отношении должны быть философами, а уже самая элементарная философия гласит, что мир есть бесконечность и что каждый из нас есть часть этой бесконечности, то есть так или иначе несет на себе ее печать. Правда, бесконечность нельзя охватить, но зато к ней можно вечно стремиться. Всеобщее человеческое благоденствие и свободное самочувствие всех людей и во всех отношениях — это для нас пока еще далекое будущее. Тем не менее каждый человек если не является, то должен являться частью именно этой общечеловеческой свободы, ее, пусть небольшим, моментом, маленьким, но обязательным шагом в ее направлении, должен работать на пользу будущего всеобщечеловеческого благоденствия. И, значит, это благоденствие оказывается для нас не только

отдаленным будущим, но и активно переживаемым настоящим.

Вот почему меня охватывает радость, если я сделал хотя бы что-нибудь для своего соседа. И вот почему я весел, если хорошо замостил площадь, сделав то, что мне было приказано. Кто имеет правильное мировоззрение, тот имеет постоянный источник для своей радости и не просто всегда трудолюбив, но еще и всегда весел.

Скажу больше. Если я хочу иметь мировоззрение, то ведь мир — это бесконечность; и я, будучи частью мира, тоже несу на себе печать бесконечности. Но если конечная вещь, поскольку она часть мироздания, отражает на себе бесконечность, такая вещь, согласитесь, есть некоторого рода чудо. Современная техника делает человека сильнее, чем были олимпийские боги, создававшие грозу в атмосфере. И если Посейдон проходил все Эгейское море от Малой Азии до Балканского полуострова четырьмя шагами, то такого рода миф для наших теперешних скоростей является только сказкой, которую мы слышали в детстве, но которая сейчас ничтожна при теперешних скоростях, когда вокруг всей Земли можно обернуться за какой-нибудь час. Древняя мифология мало удовлетворяет меня не потому, что она слишком фантастична, но потому, что она слишком мало фантастична. И если человек прошел путь от неразумного существа до своего теперешнего состояния, то почему невозможно думать, что он пройдет еще и дальше такое же расстояние, начиная со своей теперешней формы? И такой человек, несомненно, станет сильнее любого олимпийского бога, хотя его развитие будет таким же естественным, каким было до сих пор.

Я указал на фантастичность и чудесность всего, что совершается вокруг нас, чтобы доказать великую радость, которая доставляется нам трудом в условиях нашей собственной бесконечной сущности, которая есть не что иное, как отражение самой обыкновенной и самой естественной действительности. Если сама действительность есть сплошное чудо, то и я как ее частичный момент тоже есть чудо, тоже ухожу в бесконечную даль, почему я и переживаю свой труд как радость и почему я, когда тружусь, весел и счастлив. Для меня отвратительнее всего те люди, которые настолько все знают, что уже ничему не удивляются и для которых труд не радостен и не весел, но только элементарно полезен для достижения ближайших обывательских надобностей. Для таких людей, конечно, нет чуда, но зато и нет радости, зовущей трудящегося в бесконечные дали всечеловеческого благоденствия. Кто не получает радости от своего труда, тот плохо трудится и тот не имеет не только правильного мировоззрения, но и вообще не имеет никакого мировоззрения. Подобная радость, конечно, есть нечто величественное и торжественное. Но тут не нужно взывать только к торжественности и величественности. Если вы честно собирали картофель, чтобы он не сгнил, то вы уже стоите на путях всечеловеческой радости труда.

О том, что все происходящее в человеческой жизни всегда является неожиданным и труднообъяснимым чудом, свидетельствует воззрение К. Маркса на природу такого прозаического предмета, как товар. Вот что он пишет: «...стол остается деревом — обыденной, чувственно воспринимаемой вещью. Но как только он делает-

ся товаром, он превращается в чувственно-сверхчувственную вещь. Он не только стоит на земле на своих ногах, но становится перед лицом всех других товаров на голову, и эта его деревянная башка порождает причуды, в которых гораздо более удивительного, чем если бы стол пустился по собственному почину танцевать... Товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей. Это — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук»¹.

Если человек и его труд — это только момент мировой истории, а мир есть бесконечность, то человеческий труд настолько широк, глубок и разнообразен, настолько чудодействен, что изобразить сущность его можно было бы только в каком-то мифологически-сказочном повествовании.

И в своем стремлении ко всеобщему благоденствию я вполне свободен, и никто меня к этому не принуждает. Это результат моей причастности к мировой действительности, которая ни

¹ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 81, 82.*

от чего не зависит, потому что, кроме нее, вообще нет ничего, от чего она могла бы зависеть. Никаких других миров я не знаю и знать не хочу.

В заключение я хотел бы обратить ваше внимание на то второе слово, которое входит в термин «мировоззрение». Это слово — «воззрение». Вы, конечно, хорошо знаете, что когда говорят о воззрениях, то меньше всего имеют в виду какие-нибудь процессы физического зрения. «Воззрение» и «взгляд» обычно имеют смысл «мышление», «понимание», «система отношений человеческого субъекта к объектам». Пусть это так. Не будем отрицать известной правильности такого понимания термина. Но я и здесь бы хотел призвать к буквальному пониманию, к такому пониманию, которое обладает всеми признаками непосредственности, наглядности, общедоступности и общечеловеческой простоты. Другими словами, под «воззрением» я просто понимаю здравый смысл, то есть прямое и непосредственное усмотрение и наблюдение. Вы меня никогда не убедите, что планеты и созвездия никак не движутся. А почему? Потому что это всякий видит своими собственными глазами. И вы не сможете меня убедить, что Солнце не оказывает никакого воздействия на Землю, на жизнь, на человека. А почему? Потому что я ощущаю это своими прямыми, непосредственными ощущениями.

Само собой разумеется, что для науки одного здравого смысла мало. Наука требует кроме наглядных наблюдений еще и построения на их основании целой системы мыслительных понятий. Но я говорю не о науке и не о мыслительной системе, а только о тех простых наблюде-

ниях, к которым взывает здравый смысл. А такие наблюдения приводят к тому, что человеческий труд имеет космическое оправдание.

Стремитесь сделать жизнь лучше для самих себя и для всего человечества. Это и будет вашим настоящим мировоззрением. Кто не трудится для всеобщего благоденствия, тот не имеет мировоззрения, а имеет только миропрезрение.

То, что мир существует, не нуждается в доказательствах, это есть требование самого обыкновенного здравого смысла. А если мир существует, то он есть нечто; он есть именно мир, а не что-нибудь другое. Но если мир существует именно как мир, то он представляет собой нечто одно, то есть целое. Целое же предполагает, что существуют также и части целого, поскольку если нет частей целого, то нет и самого целого. Если части воспроизводят целое, а целое состоит из частей, то каждая часть, воспроизводя целое, тем самым воспроизводит и все другие части. Эти части противоположны одна другой. И тем не менее каждая часть предполагает другую часть и ее воспроизводит. Взаимная борьба частей и целого в своем первичном и нормативном смысле направлена на воспроизведение целого, без которого невозможна не только взаимная борьба частей, но и само их существование. Следовательно, борьба противоположностей имеет целью объединение этих противоположностей в одном мировом целом. Взаимная борьба частей целого обладает только тем смыслом, что в ее основе лежит мирное их состояние. Все мировое в основе своей есть нечто мирное. Бороться стоит только ради достижения всеобщего мирного состояния. А иначе борьба бессмысленна и в

корне уничтожает себя самое. И какую бы философию вы ни строили, без этого отождествления мирового и мирного вам все равно не обойтись, если вы хотите рассуждать здраво.

ОБ ИНТЕЛЛИГЕНТНОСТИ

1. *Что не есть интеллигентность.* Интеллигентность не есть ни большое накопление знаний, ни владение какой-нибудь профессиональной специализацией, ни участие в общекультурном прогрессе, ни просто моральное поведение или художественная способность, ни просто какое-нибудь общественно-историческое происхождение, ни просто принадлежность к некоторой общественно-политической прослойке. Все эти качества и особенности либо являются выражением интеллигентности, но не самой интеллигентностью, либо нейтральны к интеллигентности, либо даже враждебны к ней.

2. *Интеллигентность и личность.* В первую очередь интеллигентность есть та или иная жизнь личности или, вообще говоря, функция личности. Но что такое личность? Личность есть индивидуальный сгусток (узел, связь, структура, система, тождество или какая-нибудь единичная закономерность) природных, общественных и исторических отношений. Но интеллигентность не только это, потому что и всякий человек, даже совсем неинтеллигентный, всегда тоже есть какая-нибудь личность, хотя бы и ничтожная.

3. *Интеллигентность и идеология.* Ясно, что интеллигентность есть функция личности, возникающая только в связи с той или иной идеологией. Такой термин редко употребляется в ха-

рактических характеристиках того, что такое интеллигентность. Обычно это заменяется употреблением тех или иных частных и более или менее случайных признаков. Говорят, например, что интеллигентный человек — это умный, начитанный, добрый и внимательный к другим людям, вежливый, услужливый, мыслящий, симпатичный, живущий своей особой внутренней жизнью, помогающий людям в их добрых делах и в их бедах, надежный, бескорыстный, духовно благородный, широкий в своих взглядах, неэгоист и т. д. Такие характеристики часто бывают правильными и даже существенными, часто же необязательными и случайными. Но самое важное то, что всякая характеристика всегда бывает слишком частной и лишена необходимой здесь обобщенности. А необходимая здесь обобщенность ясно относится уже к сфере идеологии. И опять-таки не к идеологии вообще. Такая общая идеология тоже свойственна всем, и даже неинтеллигентным. И вообще никогда не существует человека без идеологии. Самый ничтожный, самый низкий и узкий, самый далекий от последовательного мышления человек не имеет, конечно, какой-нибудь сознательной идеологии, но эту идеологию мы можем за него и вместо него формулировать самым точным образом и всесторонне. Какова же в таком случае идеология интеллигентности?

Делая предельно общий вывод и подводя итог всем частностям, необходимо сказать, что интеллигентен тот, кто блюдет интересы общечеловеческого благоденствия. Интеллигент живет и работает в настоящее время так, как в будущем станет жить и работать человек в условиях общечеловеческого благоденствия. И при этом во-

все не обязательно, чтобы интеллигент сознавал это в подробностях и чтобы вообще это сознавал. В этом смысле интеллигентность почти всегда бессознательна. Наоборот, чересчур большая сознательность в этом деле может только помешать интеллигентности как живому процессу жизни. А в такой интеллигентности есть свои глубины, но совершенно необязательно, чтобы интеллигент это понимал. И в такой интеллигентности есть своя красота; но плох тот интеллигент, который понимает это совершенно точно; и еще хуже тот, кто это свое понимание выражает для других напоказ. Лучше будет сказать, что интеллигент не мыслит свою интеллигентность, но дышит ею, как воздухом. Ведь дышать воздухом не значит же понимать воздух только химически, а дыхание — только физиологически. Идеология интеллигентности возникает сама собой и неизвестно откуда; и действует она, сама не понимая своих действий; и преследует она цели общечеловеческого благоденствия, часто не имея об этом никакого понятия.

4. *Интеллигентность и переделывание действительности.* Культурную значимость интеллигентности, всегда существующей среди общественно-личных и природных несовершенств, в наиболее общей форме можно обозначить как постоянное и неуклонное стремление не созерцать, но переделывать действительность. Интеллигентность, возникающая на основе чувства общечеловеческого благоденствия, не может не видеть всех несовершенств жизни и не может оставаться к ним равнодушной. Для этого интеллигенту не нужно даже много размышлять. Интеллигентность есть в первую очередь естественное чувство жизненных несовершенств и

инстинктивное к ним отвращение. Можно ли после этого допустить, что интеллигент равнодушен к несовершенствам жизни? Нет, здесь не может быть никакого равнодушия. У интеллигента рука сама собой тянется к тому, чтобы вырывать сорную траву в прекрасном саду человеческой жизни. Культура интеллигенции, как того требует само значение термина «культура», включает переделывание действительности в целях достижения и воплощения заветной и тайной мечты каждого интеллигента работать ради достижения общечеловеческого благоденствия.

5. *Интеллигентность и культура.* Латинское слово «культура» означает «обработка», «разработка», «переработка», «возделывание». Это значит, что культура никогда не может быть наивной. Она всегда есть сознательная работа духа над своим собственным совершенствованием и над упорядочением всего того, что окружает человека. В этом смысле интеллигентность уже перестает быть просто наивной. Интеллигентность наивна только в своей основе; но в своих реально-жизненных функциях она всегда сознательна, предприимчива, предусмотрительна и, где надо, осторожна, а где надо, решительна. Человеческая личность погружена в конкретные природные, общественные и исторические условия. Эти условия часто оказываются благоприятны для личности, но чаще бывают враждебны к ней. Поэтому интеллигентность существует только там, где есть вооруженность против всякого рода природных, общественных и исторических несовершенств. Но для этого необходима длительная подготовка, а для нее — идеологически ознаменованный труд.

Быть интеллигентом — значит постоянно и

неустанно трудиться. И притом интеллигентность не есть просто вооруженность, но и готовность вступить в бой. А чтобы вступить в бой, надо ориентироваться в общественно-исторической обстановке. Но так как подобная ориентация требует уже критического подхода к действительности, то интеллигентность свойственна только такому человеку, который является критически мыслящим общественником. Интеллигент, который не является критически мыслящим общественником, глуп, не умеет проявить свою интеллигентность, то есть перестает быть интеллигентом. При этом вступать в бой для интеллигента часто даже и нецелесообразно. Еще надо знать, когда вступать в бой, а когда не вступать. Все эти вопросы интеллигент решает на основе своей общей идеологической направленности и на основе критического понимания общественно-исторической обстановки. Это и есть культурное дело интеллигентности. Такой культурный труд не есть печальная необходимость, но всегдашняя радость, всегдашняя духовная легкость и всегдашний праздник. Для интеллигентного человека труд есть праздник вечной молодости и радостного служения общечеловеческому счастью.

6. *Интеллигентность и общественно-личный исторический подвиг.* В истории весьма редки и непродолжительны такие периоды, когда можно быть интеллигентом и в то же самое время быть уверенным в своей полной безопасности. Чаще и продолжительней те периоды, когда интеллигентность заставляет людей заботиться о себе и о своей культуре, когда она вынуждена обстоятельствами заботиться о своем вооружении и о своей защите. Однако еще чаще, еще

продолжительней такие периоды, когда наступает необходимость боя. Да и не только в истории как в общей картине человеческого развития. Самый обыкновенный быт, самая мирная с виду обывательская жизнь всегда полны забот и тревог, опасностей и потерь, всегда бурлят неизвестно какими возможностями. Поэтому подлинная интеллигенция вооружена не только ради открытого в полемическом споре обнаружения истины, но и ради необходимости бороться со всякого рода скрытыми несовершенствами жизни.

Но это значит, что подлинная интеллигентность всегда есть подвиг, всегда есть готовность забывать насущные потребности эгоистического существования; не обязательно бой, но ежеминутная готовность к бою и духовная, творческая вооруженность для него. И нет другого слова, которое могло бы более ярко выразить такую сущность интеллигентности, чем слово «подвиг». Интеллигентность — это ежедневное и ежечасное несение подвига, хотя часто только потенциальное.

7. Интеллигентность и простота. Если подвести итог всему сказанному, можно наметить такую предварительную форму интеллигентности.

Интеллигентность есть индивидуальная жизнь, или функция личности, понимаемой как сгусток природно-общественно-исторических отношений, идеологически живущей ради целей общечеловеческого благоденствия, не созерцающей, но переделывающей несовершенства жизни, что повелительно требует от человека потенциального или актуального подвига для преодоления этих несовершенств.

Этот итог звучит слишком сложно. Тут много разных подробностей, которые возникли на основании попытки не перечислять основные признаки интеллигентности, но выбрать из них существенные и систематизировать их. Однако это еще далеко не конец. Ведь то, что мы сказали сейчас, есть логический анализ интеллигентности, а не просто сама интеллигентность. Сама интеллигентность не знает этих расчленений, сопоставлений, классификаций, обобщений и логически последовательных элементов, необходимых для получения их определенной системы. Это есть анализ интеллигентности. Подобно этому, например, детская психология тоже анализирует разные моменты, из которых складывается душевная жизнь ребенка. Но отсюда не следует, что сам ребенок умеет расчленить эти моменты и тоже занят их систематизированием. Они у него даны сразу, единовременно и нерасчлененно. Поэтому что касается интеллигентности, то интеллигентен также вовсе не тот, кто умеет производить тот или иной анализ интеллигентности, пусть даже максимально правильный. Все указанные нами отдельные признаки интеллигентности существуют в ней безо всякой раздельности и расчлененности, существуют как неделимая единичность, как некая духовная простота. Подлинный интеллигент всегда прост и незатейлив, всегда общителен и откровенен и не склонен аналитически вдумываться в свою интеллигентность. Интеллигент тот, кто, как сказано, всегда целесообразно трудится; но он всегда настолько прост душой, что даже не чувствует своего превосходства над людьми неинтеллигентными. В этом смысле интеллигентности нельзя научиться, но она требует дли-

тельного воспитания и самовоспитания. Она не есть философский трактат об интеллигентности; но она есть та культурная атмосфера, которую дышат люди; и она есть простота, которая где-то и когда-то и часто неизвестно почему сама собой возникает в человеке и делает его интеллигентным.

Вот почему интеллигентность не может получить свое определение от тех частных ее свойств, с которых мы начали свое сообщение. Естественно поэтому возникает проблема уже чисто воспитательного характера, но как воспитывается интеллигентность — это уже предмет совсем другого рассуждения.

8. *Об осуществимости интеллигентности.*
В заключение мне бы хотелось ответить на один вопрос, который возникает у многих при ознакомлении с моей теорией интеллигентности. Говорят, что такая интеллигентность чересчур уж высока, чересчур недосягаема и потому практически неосуществима. На это я должен сказать, что для большинства людей учебник дифференциально-интегрального исчисления тоже очень труден, тоже требует больших усилий для усвоения и многих лет учебы в области элементарной математики. При этом одни усваивают такого рода учебник глубоко и даже становятся профессиональными математиками. Другие с успехом применяют математику в астрономии и в технике. Третьи усваивают такой учебник с большим трудом — лишь бы сдать этот предмет на экзамене. Наконец, четвертые — а их подавляющее большинство — и вовсе не приступают к изучению этой науки. Значит ли это, что специалист-математик не имеет права писать свои трудные учебники? Быть интеллигентным

в моем смысле слова — это, конечно, нелегко, и тут требуется длинный ряд лет самовоспитания. Но я исхожу из того, что теория интеллигентности должна быть принципиальной, логически последовательной и систематически обработанной. Не забудьте: математика требует максимально больших усилий для своего усвоения, но зато она абсолютно бесспорна. Теория интеллигентности реальна не в смысле буквальной и моментальной осуществимости, но в смысле терпеливого и неуклонного воспитания, и если многолетнего, то пусть многолетнего.

СНАЧАЛА СТАНЬ УЧЕНИКОМ

Тут важен первоначальный импульс. А он связан с чувством радости, гордости и познания. Хорошо, когда помогает возникновению этого чувства у молодого человека доброе напутственное слово и творческое участие старшего товарища, наставника. Этот первоначальный, радостный импульс возникает, когда человек переходит от неуверенности и незнания к знанию, когда он постигает мысль и наслаждается своей способностью сравнивать, разделять, отождествлять...

Радость познания возбуждает в юноше потребность учиться. Человек становится счастливым, если эта потребность не только не угасает с годами, но еще более распаляется. И в этом смысле я солидарен с древнегреческим мудрецом Солоном, восклицавшим: «Старею, всегда учась!»

То, что всем надо учиться,— общеизвестно; спорить тут не о чем. Но что значит учиться — в этом мало кто отдает себе отчет; а если кто и отдает себе в этом отчет, то большею частью

пользуется плоскими и обывательскими выражениями, которые либо мало что содержат в себе, либо при ближайшем рассмотрении оказываются просто неверными.

Так, говорят, что учение есть приобретение знаний. Ну конечно, если ученик не приобретает никаких знаний, он совсем не ученик, но разве дело только в приобретении знаний? Я на это отвечаю так: если человек имеет только знания и ничего другого — это страшный человек, беспринципный человек и даже опасный человек. И чем больше он будет иметь знаний, тем страшней, опасней и бесполезней для общества он будет.

Еще говорят, что учеба есть приобретение профессии. Конечно же всякий учащийся должен либо обучаться какой-нибудь профессии, либо по крайней мере готовить себя к этому. Но представьте себе человека, у которого за душой и в уме нет ничего, кроме его профессии. Для меня такой человек неприятен и неприемлем. Никому нет от него радости, никому не известно, куда он направляет свои профессиональные умения, для чего хочет использовать свой опыт. И еще хорошо, если из него получится просто сухой, узкий ремесленник. А если это бездушный чиновник? Или формальный, беспринципный администратор? Это уже беда.

Говорят еще, что ученик должен готовиться стать культурным человеком, сознательным участником человеческого прогресса. Но я не знаю, что в таком случае понимают под культурой. Ведь в человеческой истории бывали такие «культуры», от которых наш современник может только бежать. Да еще надо посмотреть, как такой человек понимает прогресс. Важен

ведь не просто прогресс, но направление прогресса.

Вместо всех таких плоских и обывательских, с виду ясных, но по существу своему невнятных и размытых определений учебы я намереваюсь высказать некоторые суждения, правда, может быть, несколько односторонние или слишком краткие, чтобы быть очевидными, но зато, на мой взгляд, утверждающие человечность и жизненность.

Начну с определения знания.

Знание есть любовь. Ученик, который занят только накоплением научных сведений, но не имеет конечных целей и не любит их, — это плохой ученик.

Любовь есть узрение тайны любимого. Когда преподаватель что-нибудь хорошо рассказал или писатель нечто хорошо изобразил, то у слушателя и читателя возникает чувство светлого удовлетворения. Оно подталкивает его к активной жизни, будит в нем стремление к высокому, новому, человеческому. Хорошо говорить о чем-нибудь — это значит вызывать интерес, пробуждать пытливость мысли. Как будто все рассказано понятно и полно; и тем не менее в таких случаях хочется чего-то еще, обнаруживается еще какая-нибудь скрытая тайна и хочется самостоятельно ее разрешить. Если знания не есть любовь, а любовь не пробуждает стремления разрешить эту творческую тайну, вы получили плохие знания, и такой ученик не может считать себя знающим.

Любовь есть ощущение родства с любимым. Любящий и любимый всегда один другому родственны, всегда дышат одним воздухом, и этот воздух — их общая родина.

Ощущение родины и родства не имеет ничего общего с рассудочным накоплением знаний. Но любовь к родному не есть также и слепота. Любить — значит критиковать, то есть находить в любимом положительное и отрицательное. Любить — значит радоваться тому, что в любимом положительно, хорошо, и страдать от его недостатков. Это значит поощрять в любимом добрые начала и бороться с несовершенным в нем. Это и значит жить общей жизнью. Настоящий ученик испытывает радость по поводу того положительного, что он узнал; но он испытывает страдания от несовершенства своих знаний.

Знающая любовь не знает для себя никаких концов и ограничений. Она хочет бесконечности. Но даже эта потенциальная бесконечность знания — приют для обучающегося. Настоящий ученик тот, кто хочет бесконечно знать. Но в этой бесконечности он не теряется, не смущается и не чувствует себя в ней каким-то бессильным ничтожеством. Наоборот, даже потенциальная бесконечность знания привлекательна для того, кто понимает знание как любовь. Неохватная бесконечность знания уютна. И бесконечность знания для настоящего ученика всегда ласкова.

Когда я понял, что сумма углов треугольника равняется двум прямым углам, я почувствовал в этом нечто свое личное, бесконечно родное, чего уже никто у меня не отнимет. И среди многочисленных волнений жизни и мысли я нашел в этом приют. Геометрия, если я ее изучил и понял, — моя, родная и близкая, всегда ласковая и всегда приятная наука. Любить — значит стремиться к порождению. Если я полюбил какую-то истину, это значит, что данная истина

вот-вот породит еще новую истину. Знающая любовь и любящее знание всегда хоть чуть-чуть, но обязательно несут в себе стремление к небывалому.

Да, знать и любить — это значит прежде всего бороться с тем плохим, что ты находишь в любимом. А так как жизнь сложна и трудна, то бороться с недостатками — значит неуклонно идти по пути жизненного подвига. Знать и любить в любых обстоятельствах жизни — это не просто иметь те или иные привязанности, а, защищая и отстаивая их, утверждать их в ближнем. Вот почему, смею утверждать, быть учеником — значит с юности готовиться к подвигу жизни.

Наука требует внимания и сосредоточения, а это вовсе не сразу дается. Наука требует любви к изучаемому предмету, а это требует воспитания.

Но ученик пусть не думает, что во всех этих делах все зависит от старших. Хороший, истинный ученик — это уже самостоятельный человек, хотя он может быть еще несовершеннолетним. Он тоже несет ответственность за себя, хотя пока в достаточно узких пределах.

Знающая любовь и любящее, очеловеченное знание требуют от каждого еще и мирного благоденствия, без которого невозможны ни систематический труд, ни творческое напряжение мысли. А так как это благоденствие надо еще завоевать, то знать и любить — это значит быть вооруженным против зла, то есть воспитать в себе силу духа, и, таким образом, быть сильнее тех, кто нарушает твое благоденствие. Поэтому каждый знающий и любящий — это воин за общечеловеческое мирное благоденствие.

Если ученик не чувствует своей личной ответственности за всех, за всеобщее человеческое благоденствие в будущем, не чувствует этого всегда — при изучении самой скромной математической теоремы, любого физического или химического закона, какой-либо исторической проблемы или мировоззренческого тезиса,— это плохой ученик. И лучше ему вовсе пока не учиться, а подождать и набраться в жизненных университетах ума-разума.

Знания и любовь, родина и подвиг, вооруженность против зла и будущее счастье благоденствующего человека — это альфа и омега всякой учебы.

Надо учиться, чтобы быть!

Ученик должен понимать, что любая математическая теорема, физический или химический закон, техническое изобретение, картина той или иной исторической эпохи — все это возникло у людей как результат их жизненных порывов к истине и человеческому счастью, как следствие их стремления найти приют в бесконечных исканиях на просторах человеческой мудрости.

Чтобы создавать науку, нужно любить ее и находить в ней отзвук всем своим стремлениям. Надо трудиться над преодолением зла и быть способным отстаивать свою точку зрения. И, заключая свою мысль, я бы сказал даже еще проще: быть учеником — значит быть живым человеком.

ЧУДО БЕЗ ЧУДЕС

Чаликов вошел в мою комнату в каком-то расстроенном виде, поникший и даже несколько побледневший.

— Ну что, Чаликов? Опять зарвался? Опять не знаешь, куда деться? — сказал я благодушно, вовсе не желая в чем-то его упрекнуть.

— Пожалуй, зарвался. Но я не сам тому виновной, а само оно. Понимаете? Само оно.

— То есть как это «само оно»? Мысль, что ли?

— Да, да. Конечно. Мысль. Ведь нашему брату только от мышления и приходится зарываться. Больше не от чего.

— Ну и что же?

— А то, что сегодня ночью я вдруг проснулся в состоянии волнения и даже болезни и взволновал меня вопрос о том, что кругом меня творятся какие-то чудеса.

— Ну почему же чудеса? Полегче разве ты не мог выбрать выражение?

— Именно не мог. Это не вопрос, а какая-то дубина, которой ударили меня по затылку. И дубина эта есть сведение всякого нашего чувственного восприятия на какое-то чудо.

— Чаликов, говоришь ты сильно, но невразумительно.

— Да что там говорить! Ведь водород же не вода?

— И такие пустяки тебя взволновали?

— Нет, не пустяки. А в кислороде есть вода? Тоже нет. Значит, в водороде — нуль воды и в кислороде — нуль воды. А когда соединили два атома водорода и один атом кислорода, то вдруг появилась вода. Разве это не чудо?

— Знаешь, что я тебе скажу, Чаликов? Ты говоришь пустяки. Соединение водорода и кислорода — явление вполне естественное.

— Вот, вот. Я тоже говорю о том, что чудо есть явление вполне естественное. И напрасно

захаяли этот термин «чудо». Термин-то вы захаяли, а всю химию построили как науку о чуде.

— Ты слишком механицист и берешь вещи в слишком грубом и неподвижном виде. Ведь если ты рассуждаешь на основании учебников химии, то ты должен прекрасно знать, что водород существует не только в виде газа, но есть еще жидкий водород; и кислород вовсе не всегда только газообразен, а есть еще и жидкий кислород. Но если это действительно так, то в получении третьей жидкости из двух других жидкостей ты не имеешь никакого права находить что-нибудь чудесное. Это вполне естественное дело.

— Позвольте, позвольте. Я ведь говорю не о жидкостях, а о превращении газа в жидкость. И не только это. Главное — то, что и водород, и кислород, в каком бы виде вы их ни брали, в жидком или газообразном, все равно по своему качеству ничего не имеют общего с водой, которая из них возникла и которая, между прочим, тоже вовсе не обязательно есть жидкость, но может легко превращаться и в твердый лед, и в газообразный пар.

— Но ты прибавь к этому еще и то,— сказал я,— что и другие внешнефизические свойства веществ тоже играют весьма немалую роль в вопросе о превращении одного элемента в другой. Так, масса вещества тоже мало что говорит о переходе одного элемента в другой. Массы тел вполне можно исчислить арифметически, но о чудесной значимости четырех действий арифметики еще никто не говорил.

— Не понимаю,— сказал Чаликов.— Как же это я вдруг должен расстаться с таким очевиднейшим и простейшим понятием, как понятие

массы. Если рухнет понятие «масса», тогда ведь все мое чувственное восприятие превратится в какой-то непознаваемый туман. Массы тел, конечно, существуют. Но я не могу сводить их только к одному количеству. Переход и превращение тел одного в другое — это ведь не только количественное превращение. Это превращение качественное, вполне физическое и телесное. Вот тут-то я и становлюсь в тупик. На мое соображение о невозможности получения единицы из суммы нулей я еще не нашел у вас ответа.

— Ну тогда нам с тобой необходимо отвлечься от слепых чувственных ощущений. Ты прекрасно знаешь, что в основе материальных вещей находятся атомы. Они отличаются один от другого, обладают различной «планетарной» структурой. Свойства химических элементов меняются в зависимости от увеличения или уменьшения зарядов их атомных ядер, в том числе и от количества электронов, вращающихся вокруг атомного ядра. При соединении кислорода с водородом и происходит соответствующее изменение как общего положительного заряда молекулы воды, так и количества входящих в состав этой молекулы электронов. Если бы ты не рассуждал механистически, то зависимость свойств химического элемента от определенной структуры его атома и точно так же зависимость свойств молекулы от составляющих ее атомов тебя несколько не удивляли бы, и никакого чуда ты здесь не увидел бы.

— Но атомистическое объяснение качества химического элемента опять представляет собой ничем не обоснованный скачок,— сказал Чаликов.— Конечно, в основе слышимой мною мелодии лежат определенного рода движения волно-

образной воздушной среды, воздействие этих волн на мою барабанную перепонку и соответствующее раздражение слухового нерва. Но тот, кто слушает музыку, удивительным образом не мыслит ни воздушных волн, ни барабанной перепонки, ни слухового нерва. Какова атомная структура кислорода, я не знаю. А что такое кислород, мне известно. И поэтому и атомное объяснение химического элемента или химических соотношений тоже основано на чуде. А иначе вы должны признать, что познавать кислород, водород и воду и пользоваться ими могут только профессора физики, да и не всякой физики, а обязательно молекулярной, атомной.

— Ну, я вижу, ты уж очень упорно задолбил мысль о своем чуде. Я тогда скажу тебе так, что ты уже вовсе не сможешь мне возразить. Именно, ведь и всякое целое таково, что оно, хотя и состоит из частей, вовсе не сводится к этим частям, а есть некоторое новое качество, благодаря которому отдельные, взаимоизолированные вещи превращаются именно в такие-то части и именно такого-то целого. Другими словами, получение нового качества из двух других качеств, не имеющих между собою ничего общего, есть просто результат применения диалектического закона единства противоположностей. Ты не диалектик. Поэтому тебе и грезятся везде только одни чудеса.

— Простите меня, мне это непонятно. Ведь вы же сами говорите, что от двух противоположностей должен произойти скачок совсем в другую сторону. Вот этот скачок я и называю чудом, потому что обосновать его ничем нельзя, а приходится его допускать как ничем не доказанный, но в то же время неопровержимый факт.

— Ты рассуждаешь неправильно,— ответил я.— Ты понимаешь элементы, из которых состоит диалектический переход, слишком изолированно и статично. Конечно, если и в водороде содержится только ноль воды, и то же самое в кислороде, то возникновение воды из кислорода и водорода окажется каким-то чудом. Однако понятия, которыми оперирует диалектика, вовсе не являются какими-то мертвыми и неподвижными камешками. В каждом элементе целого уже заложено так или иначе само целое, заложена его возможность. И вообще не существует таких сущностей, которые были бы целиком оторваны от своих проявлений и не обладали бы никакой подвижностью. Те противоположности, которые путем скачка переходят в неделимое единство, еще до этого уже содержат в себе возможность такого скачка, его зерно или семя.

— Но если так, то и в химии каждый элемент тоже не берется в мертвом и застывшем виде. В химии существует даже такой фундаментальный термин, как «валентность». А валентность и есть способность атома вступать в разные связи с другими атомами.

— Но тогда я не знаю, против чего ты возражаешь,— ответил я.— Если хочешь, можно сказать, что каждое диалектическое понятие обладает своего рода валентностью, которая обеспечивает его переход в другое понятие и, в частности, скачок от противоположностей к их диалектическому единству, по своему качеству не имеющему ничего общего с теми противоположностями, из которых оно произошло.

— Конечно, диалектикам волей-неволей приходится понимать свои диалектические понятия как в принципе потенциальные для других по-

нятий, или как валентные. Но одной валентности мало для получения скачков. Ведь в химии мы имеем дело не с валентностью вообще, существуют только конкретные валентности, которые определяются каждый раз своим собственным содержанием. Валентность всегда определенным образом целенаправленна. А целенаправленность атома зависит от его структуры. Изомеры в химии — это такие соединения, которые, с одной стороны, имеют одинаковый состав и молекулярный вес, а с другой — различаются по своей структуре. Это структурное различие и ведет к появлению у изомеров различающихся химических и физических свойств, то есть к появлению разных веществ за счет структурно различного строения единых по составу молекул. Так, существуют две принципиально различающиеся по своим физическим и химическим свойствам кислоты, малеиновая и фумаровая, все различие которых с точки зрения их молекулярного строения состоит только в изменении структурного места одного из элементов молекулярной цепочки, а именно в изменении геометрического положения этого элемента относительно центральной оси структуры молекулы. Значит, если вы хотите сохранить в целостности свою теорию диалектики, вы должны признать, что диалектические понятия не только валентны, но и структурно-валентны.

— Но как же это может быть иначе? — сказал я. — Само собой разумеется, что диалектические понятия не только подвижны, но и целесобразно подвижны. Иначе диалектическое развитие было бы лишено всякой структурности и превратилось бы в хаос противоборствующих противоположностей.

— Вот видите: свою диалектику вам волей-неволей приходится приближать к учению о чуде.

Но тут я стал горячиться, у меня появилось много разных мыслей, но все они свелись к одной.

— Это не чудо, но своего рода организм. Ведь во всяком организме целое не только существует в каждой своей части, но и определяет каждую свою часть. Живому организму необходимы мозг, сердце, легкие. Разве это не структура организма? И если мы говорим, что организм, взятый как целое, определяет собою каждую свою часть, разве мы в таком случае не говорим о структурной природе организма? Если хочешь, я могу сказать, что диалектические понятия не только статичны, поскольку определяются всякий раз в смысловом отношении, и не только динамичны, поскольку каждый раз создают еще и нечто иное кроме себя, но обязательно еще и органичны, поскольку именно из них появляется понятие организма, цельного и неделимого по своему существу, но представленного в виде целесообразно расположенных органов, несущих в себе как бы смысловую силу всего организма.

— Так, так. Все это очень хорошо. Но даже и с такими добавлениями я все же продолжаю считать, что подобного рода диалектика только искусственно старается избежать понятия чуда.

— Ну, ну. Говори, в чем дело?

— Ведь вы не станете отрицать, что существуют машины. А что такое машина? Говоря обыденным и прозаическим языком, это есть приспособление или устройство, благодаря которому один вид энергии переходит в другой вид энергии. Но дело вот в чем. Простейшая маши-

на — это рычаг. Говоря попросту, имеется неподвижный и тяжелый камень, который я не в силах приподнять. Но я беру в руки какую-нибудь длинную металлическую палку, один конец ее я помещаю под камень, а на другой начинаю давить вниз. И вот вдруг оказывается, что неподвижный и тяжелейший камень, который не поддавался никаким человеческим усилиям, вдруг поднялся. Что же случилось? Вы скажете, что и при пользовании рычагом я все равно должен затратить какое-то усилие; да, усилив я затрачиваю, но благодаря действию рычага мое усилие получает совсем другую структуру. И вот эта-то структура и оказывается той силой, которая фактически приподнимает камень. Но в чем же тогда дело? А дело в том, что невещественная структура производит вещественное действие. Это я и называю чудом.

— Постой. Почему ты считаешь, что рычаг есть невещественная сила? В нем все решительно вещественно, с начала и до конца. Да и твое усилие, при помощи которого ты нажимаешь на один конец рычага, тоже вполне вещественно.

— Ну какая же это вещественность, если из суммы нулей опять получилась единица? Если вам это непонятно на примере рычага, возьмите машину, называемую системой блоков. И тут то же самое: груз весит сто килограммов, поднять его на высоту человеческого роста никто не может; а если он будет подвешен на канате или на цепи, проходящей через несколько блоков, то я, стоя на другом конце этого ряда блоков и прилагая небольшое усилие к канату или цепи, поднимаю этот груз при ничтожной затрате своей энергии. А почему? Дело в том, что затраченное в данном случае человеческое усилие полу-

чило своего рода структурное строение, то есть невещественная структура оказала огромное вещественное действие. И что же, по-вашему, это не чудо? Я употребил усилие, равное тому, которое необходимо для перестановки стула с одного места на другое, а в результате поднял центнеровый груз на высоту человеческого роста. Вот почему я так беспокоюсь себя чувствовал прошлую ночь. Мне в голову пришло понятие чуда, и я почувствовал, что все мои знания, почерпнутые из учебников, пошли прахом.

— И все-таки если говорить о чуде, то я говорил бы иначе,— ответил я.— Ведь когда при помощи системы блоков ты поднял огромный груз на большую высоту, это же не значит, что тут действовала какая-нибудь новая сила, кроме той, которую ты затратил. Твоя энергия осталась той же самой, которую ты применял без системы блоков и при помощи которой не мог сдвинуть груз с места. И та новая структура, которую получила энергия при использовании блочной системы, оказалась неотделимой от блочной структуры, а действие блочной структуры оказалось неотделимым от твоего энергетического акта. Следовательно, источник чуда совершенно неотделим от оформления того естественного материала, на котором это чудо проявилось. И ты будешь прав, если скажешь, что все на свете есть чудо, но что в то же время все на свете вполне естественно. То, что люди называют чудом, есть просто неизвестное им структурное действие вполне естественной действительности.

— Но тогда и к вашему определению диалектики вы должны кое-что прибавить,— еказал Чаликов.— Вы должны говорить, что диалекти-

ческое развитие не только требует повсеместного (пусть и разностепенного) органического развития, но что этот всеобщий организм еще пронизан такими структурными процессами, без которых вообще невозможно объяснить взаимодействие отдельных взаимно изолированных неподвижных вещей.

— Пожалуй, я мог бы с этим согласиться. Но только тебе придется отказаться от всемогущества чудес.

— А вам придется отказаться от диалектики как от чисто рассудочной, логической системы понятий. Если вы согласитесь, что диалектические понятия органичны, то это значит, что диалектические понятия есть особого рода живые существа, которые не только излучают из себя определенную силу, но эта сила всегда еще и структурно оформлена. Правда, такое употребление диалектических понятий мало чем отличается от фиксации их чудотворного действия. Но я согласен не говорить о чуде, если вы согласитесь признать, что диалектические понятия — это определенного рода живые существа.

— Видишь ли,— сказал я,— ты заставляешь меня понять диалектическую структуру как-то фетишистски. Можно признать, что диалектические понятия — своеобразные живые существа, но это не фетиши и не какие-то демоны.

— Последняя мысль нуждается в уточнении,— сказал Чаликов.

— Тогда слушай дальше. Мышление есть отражение действительности, а действительность бесконечна, следовательно, и мышление бесконечно. Действительность движется сама собой, самодвижна. Но мышление есть отражение действительности. Следовательно, и мышление

самодвижно. Действительность создает все то, что в ней есть, и на каждом шагу порождает все новое и новое. Следовательно, и мышление есть творческая сила, вечно порождающая все новое и новое. Поэтому если мы говорим о том, что мысль порождает или переделывает действительность, то говорим это только потому, что хотим брать мышление в его полном объеме. Оно может порождать и переделывать действительность именно потому, что отражает саму действительность, ее творческую силу. Но тогда избежать фетишизма или демонизма можно только в том случае, если мы ни на мгновение не будем забывать, что мышление есть отражение действительности, а не просто сама действительность в ее чисто субстанциальном или чисто вещественном состоянии. Поэтому и структура действительности мне не страшна — она заложена уже в самой действительности, а в мышлении находит свое отражение. Благодаря этому мышление выступает той творческой силой, при помощи которой действительность может переделывать себя. Вот почему для объяснения структуры, действующей в вещах, вовсе не нужны демоны и фетиши, а значит, они не нужны и для толкования живой органичности диалектических понятий.

— Но тогда,— сказал Чаликов,— если диалектические понятия не движут сами себя и не двигают ничего прочего, то кто же и что же двигает ими?

— А зачем тебе надо, чтобы кто-нибудь двигал или вообще что-нибудь было движущей силой? Мне кажется, ты просторываешь идею и материю. А ведь ты знаешь, что идея, овладевшая народными массами, становится материальной силой.

— Но тогда дело для вас обстоит еще хуже, чем в случае признания чуда. Ведь если идея, овладевшая народными массами, становится материальной силой, то уж тем более идея, овладевшая действительностью, становится материальной силой. И тогда, во-первых, действительность только и состоит из чудес, а во-вторых, от такой действительности уже совершенно некуда будет деться ввиду ее абсолютности. Фетишей и демонов не будет потому, что они в конечном счете тождественны с материальной действительностью. Поэтому, как мне кажется, мы можем согласиться на то, что чуда нет в смысле детских сказок, но чудо есть в смысле самодвижной материальной действительности.

— Вероятно, я тоже так думаю,— ответил я.— Но только тогда я уже не буду абсолютизировать действительность до такой степени, чтобы с ней нельзя было бороться. В ней слишком много зла и слишком много всего отвратного, чтобы я мог оставаться спокойным при созерцании самодвижно развивающейся материальной действительности. Никакая содержащаяся в ней целесообразность не помешает мне бороться за лучшее будущее. Чудо есть действие невещественной структуры на вещь, которая обладает этой структурой. Но поскольку ничего невещественного не существует вне вещества, либо первое существует в зависимости от второго как его отражение, постольку никакими чудесами нас не испугаешь. И, главное, не испугаешь нас в борьбе за свободное и мирное человеческое благоденствие.

После этого мы еще долго говорили с Чаликовым, но, как мне кажется, ушел он от меня более спокойным, чем пришел.

МАРАФОНЕЦ (Слово о Лосеве)

Представить читателю ученого — значит прежде всего обозначить сферу его профессиональных привязанностей. Не так-то это просто, когда речь идет об Алексее Федоровиче Лосеве. Как минимум, шесть наук всецело претендуют на него. Посчитайте сами: эстетика, философия, филология, история, искусствоведение, лингвистика. Помимо названных с его именем связывают музыковедение, психологию, литературоведение... Что здесь главное? Как выбрать?.. Доктор философских наук А. В. Гулыга, например, считает, что на А. Ф. Лосева особые права имеет история, ибо он не только ее исследователь, но и предмет исследования. «Он плоть от плоти отечественной культуры, живое олицетворение мировой традиции, возвращенной на родной земле».

Оценивая многообразную творческую деятельность А. Ф. Лосева, следует отметить универсализм его работ, для которых прежде всего характерно стремление к широким философско-историческим обобщениям, филологическая скрупулезность в отношении к каждому слову и понятию.

В лице Лосева мы имеем целый институт античной культуры, а его совокупный труд представляется тем материком, который еще предстоит осваивать филологической молодежи. Мысля и действуя, он неустанно стремится к своей цели. Какой? Научить читателей мыслить. Сделать для нас с вами ближе и понятней, да-

же слышнее голоса легендарного поэта Гомера и все подвергающего сомнению спорщика Сократа, первого диалектика Платона и одного из последних представителей античной мысли — Плотина.

Чтобы иметь право преподавать по столь широкому профилю гуманитарных дисциплин, ученому всю творческую жизнь приходится учиться самому. И он учится у классиков марксизма-ленинизма, у древних и «новых» авторов, дальних и близких предшественников, даже у тех, с кем встречается сегодня в вузовской аудитории.

И это не эффектный жест, а линия жизни, основанная на уважении к молодым, к идущим вослед. Поэтому-то мы и можем говорить о школе Лосева, которая утверждает нравственный авторитет бескомпромиссного научного дерзания и созидательно пульсирующей, смелой, ищущей мысли.

Давно замечено: кто ясно мыслит, тот ясно излагает. Старая истина при чтении работ Лосева тотчас приходит на ум, обретает реальное подтверждение.

Умение говорить с читателем на понятном ему языке — ценнейшее свойство мышления философа. Оно не только в мастерстве изложения, изящном владении словом как таковым, но прежде всего в глубоком знании, продуманности автором материала.

Конечно, заметит кто-нибудь, Лосеву легко писать. То, о чем он размышляет на страницах своих произведений, является предметом его забот, творческих переживаний более семидесяти лет.

Действительно, серьезный научный интерес

к древним культурам возник у него еще в гимназическую пору, в самом начале века... А когда вопрос глубоко, всесторонне изучен, мысль до конца продумана, то она находит себе естественное и вместе с тем простое выражение. **Вот** и получается, что в руках читателя — фундаментальное теоретическое сочинение, а воспринимается оно свободно, без натуги. В подтверждение сказанного приведем небольшой фрагмент из характеристики личности Сократа:

«Чего хотел этот странный человек, и почему его деятельность есть поворотный пункт во всей истории греческого духа? *Этот человек хотел понять и оценить жизнь.* Вот, по-видимому, его роковая миссия, то назначение, без которого немыслима была бы ни дальнейшая античная жизнь, ни века последующей культуры. Кто дал право понимать и оценивать жизнь? И не есть ли это просто даже противоречие — понимать и оценивать жизнь?»

Досократовская философия не могла и не хотела обнимать жизнь логикой. Тем более она не хотела *исправлять* ее логикой. Но Сократ поставил проблему жизни, набросился на жизнь как на *проблему*. И вот померк старинный дионисийский трагизм; прекратилась эта безысходная, но прекрасная музыка космоса, на дне которого лежит слепое противоречие и страстная, хотя и бессознательная музыка экстаза. *Сократ захотел перевести жизнь в царство самосознания.* Он хотел силами духа исправить жизнь, свободу духа он противопоставил самостоятельным проявлениям бытия, и отсюда — это странное, так несовместимое со всем предыдущим, почти что негреческое, неантичное учение о том, что *добродетель есть знание...*»

Пусть читатель простит нас за то, что мысль оборвана. Если она вас заинтересовала, отыщите это место на страницах его «Истории античной эстетики».

Можно соглашаться или не соглашаться с оценкой А. Ф. Лосевым Сократа, как и других античных мыслителей, но нельзя не признать, что текст читается легко, будто у нас перед глазами не философское, а литературное произведение. В то же время эта легкость далека от облегченности. Она вовсе не означает, что написанное в беллетристическом ключе исследование не требует напряжения ума, внимания. Считать так было бы весьма опрометчиво.

Но как он пришел к этой ободряющей читателя простоте?

Долгим, кропотливым, а порой изнуряющим трудом. Он не только постиг предмет, он воспринял его осязательно, конкретно, лично. Эти знания не заучены, они — пережиты. И лишь тогда стали его достоянием, убеждением.

Так оно и есть: подлинная мысль, развиваясь, становится вроде бы осязаемой. Еще до своего выражения и осуществления в слове она не просто продумывается, она переживается автором. Только в этом случае мы говорим о рождении идеи, о творчестве.

Занимаясь многие годы изучением античности в самых разных аспектах и проявлениях, А. Ф. Лосев изобразил в своих трудах неповторимость античного типа культуры в сравнении с другими эпохами, преимущественно со средневековьем и Возрождением. Выработав подход к изучению явлений культуры, ученый настаивает на важности рассмотрения материальной и духовной ее сторон в их совокупности. Они

равно необходимы и значимы для целостного взгляда на исторический период, ибо несут в себе специфические особенности — первопринципы, по Лосеву, — являющиеся обобщением множества культурно-исторических фактов.

Вникая в открытия, сделанные Лосевым, я вдруг задумался вот над чем. Почему гуманитарные сферы, вроде бы столь далекие от переднего края НТР, вновь оказались столь важными для нас? Даже необходимыми — и жизненно-конкретно, и интимно. Это не просто ни с того ни с сего возникшая блажь познания прошлого. Нет, сформировалась потребность оглянуться в далекое, чтобы унести его с собой, в завтрашний день. А влияние тут таких людей, как Д. С. Лихачев, А. Ф. Лосев, Л. М. Леонов, несомненно.

Свойство таланта — проявив себя, влиять и пробуждать интерес к своим исканиям. Настойчивая, многолетняя работа советской науки над классикой, творческим наследием прошлого сделала свое. Усилия Лосева и его замечательных единомышленников оказались той освежающей средой, которая разожгла интерес к древности. В баснословно далеких от нас эпохах ученые и писатели выявили близкий и необходимый нам смысл.

Всецело подчинив себя и все помыслы служению науки и истине, неостановимому творческому поиску, Лосев, таким образом, прожил множество жизней. В величественном здании истории он чувствует себя так же уютно и вольготно, как в собственном доме. Он там не гость, но полноправный житель.

Его труды не только несут читателю научное содержание, но они как бы сами собой

в междустрочии отражают личность их создателя.

Вот почему этот человек, в чем-то по-детски трогательно-беспомощный, в то же время олицетворяет собой силу духа. Вот почему он, аналитик и интеллигент-романтик, представляется мне сам по себе не менее волнующей проблемой, чем те идеи, которые он выдвинул на протяжении своей пространственно обширной жизнедеятельности, совершая свой научный марафон.

Когда смотрю на полку с его книгами, когда вчитываюсь в его поэтично-аналитическую философскую прозу, помимо желания не только вижу текст, не только проникаюсь теми острыми, порой парадоксальными суждениями и наблюдениями, которыми полны лучшие страницы его сочинений, а чувствую присутствие его самого — великого труженика с нелегкой творческой судьбой.

Тотчас вспоминается его улыбка, даже не улыбка, а ироническая, едкая ухмылочка и последующие за ней доводы о пользе тягот — и научных, и жизненных.

— Нет-нет, трудности — тоже благо. Ты их только к характеру приспособь. Они пробуждают в человеке упорство.

Вот тебе голод, бомбежка... а я работаю. Что ж я, должен смерти от фашистской бомбы ждать?! Нет! У меня работа, редактор, сроки!.. Мне надо с греческого переводить...

Как многим из нас, выросшим в более ласковые времена, не хватает этой творческой напористости, жизненной отваги.

Еще многое из предназначенного им самому себе будет осуществлено. Тайны прошлого

найдут отражение и толкование в его новейших исследованиях. Бери и постигай познанное. Бери и погружайся в атмосферу искательства. Причем именно это углубление в текст Лосева проясняет для внимательного читателя собственный облик автора.

Еще задолго до того, как стать не то чтобы доктором филологических наук и вузовским преподавателем, а просто-напросто студентом, Алексей Лосев оказался за кафедрой и прочитал свою первую публичную лекцию.

— Уже школьником,— вспоминает А. Ф. Лосев,— мне приходилось писать рефераты. А первая в моей жизни лекция, с которой я появился перед однокашниками, была посвящена анализу концепции культуры у Руссо. Тема довольно сложная. Потребовала огромного напряжения сил. Но подготовкой к ней я занимался с энтузиазмом. Горжусь тем, что, выступая, ни разу не заглянул в конспект. И на кафедре, едва лишь взошел на нее, почувствовал себя непринужденно, словно занимался лекционным делом всегда.

Конечно, это был некоторый успех. Но пока всего лишь ученический. Потребовались годы упорной работы над собой. Алексей Лосев поступил в Московский университет, где одновременно учился на философском и филологическом отделениях. Только так он мог осуществить научный интерес к античной культуре и эстетике.

Начав преподавание уже на старших курсах университета, А. Ф. Лосев продолжает совершенствовать устную речь, много пишет для практики статей и рецензий, делая главный упор на простоту, стремится выражаться лако-

ничью, понятно, доходчиво для любого потенциального слушателя и читателя. Осмысляя лекции современников и наставников, он анализирует их удачи и ошибки, остро воспринимает свой горький опыт слушателя. Даже крупные ученые бывали плохими лекторами, зачастую злоупотребляли системой, стремясь к схематичному и рассудочному изложению предмета.

— Мне уже тогда было этого недостаточно,— говорит Лосев.— Хотелось открытого разговора, спора, собеседования. Увы, ничего из этого я не нашел в университете тех предреволюционных лет.

Размышляя над прошлым и вспоминая преподавателей той поры, Алексей Федорович с сожалением замечает, что некоторые из них страдали односторонностью взглядов, узостью научных представлений, неразвитым мировоззрением. Не только филологические дисциплины, но и философия трактовалась ими в «чистом» виде, без живой связи с действительностью. Отдавая своим наставникам должное как знатокам своего предмета, Лосев подчеркивает узость их практического мышления, боязнь реальности, безразличие к судьбам учеников.

— Бывало, за кафедру профессор поднимается с такой презрительной миной, что поневоле думаешь: зачем же ты сюда пришел, если тебе обременительно с нами общаться, если не хочется делиться научным багажом...

В этом был один из парадоксов старой профессуры. Будучи зачастую замечательными специалистами в своей области, знатоками античности, эти ученые тяготились общением с коллегами, к научным дискуссиям относились как к чему-то лишнему. Многие из тогдашних

профессоров впадали и в другую крайность: не считаясь с возможностями аудитории, злоупотребляли своей ученостью. Выйдет такой человек на кафедру и сыплет цитатами на старых и новых языках, просто-таки душист эрудицией. Его речь существовала как бы сама по себе, ему было все равно, понимают ли слушатели что-либо...

Я убедился, что всей своей лекционной практикой Лосев стремится утвердить совершенно иные принципы. Вспоминается одно из его дискуссионных выступлений. Нет, не ментор, не признанный авторитет стоял на трибуне.

— Друзья мои,— говорил Лосев,— я изложил вам один из взглядов на проблему, показал вам направление своих поисков, образ мысли. Но я пришел сюда не поучать, а спорить по волнующим всех проблемам, пришел поучиться. Я хочу почувствовать в нашем научном диалоге биение мысли, услышать другие мнения и точки зрения. Да-да, я пришел сюда спорить, чтобы учиться мыслить! Поучите, ну-ка!

После столь неожиданного финала ясной и убедительной речи уже нельзя было брать слово, чтобы жевать его, чтобы произносить азбучные истины. Нельзя было говорить безразличным и вялым языком.

Кстати, именно молва о доступности и страстности его выступлений — помимо глубокой научной обоснованности, свойственной его трудам,— созывает людей разных возрастов и научных интересов на встречи с ним. Лекции, публичные выступления Лосева, профессора (и по сей день!) МГПИ имени В. И. Ленина,— несомненно, высокое искусство.

Где же искать истоки успеха? Только ли в природных наклонностях, свойствах натуры? Все-таки главная причина творческого долголетия Алексея Федоровича Лосева и как преподавателя — в его неустанном, ни на день не прерываемом самосовершенствовании. Никакие обстоятельства не способны оторвать его от труда. Он работает с полным напряжением и упорством практически с восемнадцати лет. Причем он относится к себе безо всякой снисходительности, не признает никаких скидок на возраст. Более того, даже уверен, что именно этот напряженный ежедневный труд на протяжении всей жизни закалил его организм (правда, он говорит: запугал), помогает преодолевать нездоровье.

Однажды я застал философа вроде совсем выбитым из колеи. Стал его расспрашивать о причинах. Он отвечал нехотя, односложно, а потом вдруг взорвался: «Я сегодня написал семнадцать страниц. Это ведь по силам разве что тяжеловозам. А теперь вот чувствую себя крайне плохо. В голове туман, в теле вялость. Самым натуральным образом надорвался, нарушил режим работы, и теперь одна надежда на сам организм мой, котврый я поставил под удар, как последний мальчишка...» На другой день он спокойно выполнил привычную норму: сделал очередные семь — десять машинописных страниц, занимался с аспирантами два часа, принимал интервьюера и конечно же читал, «занимался», как он это называет.

В самом деле, об Алексее Федоровиче Лосеве можно без всякого нажима сказать, что он никогда не уставал познавать. Ни тогда, когда ему было четырнадцать лет, ни в шестьдесят,

ни теперь — накануне девяностопятилетия. Новое для него — органическая потребность. В том, что это не слова, легко убедиться, открыв любой из его недавних томов. В заключении исследования следует всегда полная библиография по данному вопросу. Причем здесь фигурируют книги на всех европейских языках. О том, как он их достает, нужен, пожалуй, специальный рассказ. Но без предварительного полного обзора вышедшей литературы он не начинает ни одного исследования. Во время работы над шестым томом «Истории античной эстетики», проанализировав всю предшествующую литературу, он остался ею недоволен: «Знаешь, большинство исследователей меня не смогли убедить в подходах. А главное — очень много произвольных трактовок, основанных на неточном цитировании и толковании текстов». Между тем филология, считает Лосев, вся построена на глубоком знании материала и точном цитировании. «Это канительное занятие, — говорит он с улыбкой, — но что поделаешь, такова одна из трудностей нашей профессии».

Думая об исследовательской практике А. Ф. Лосева, о тех принципах, которые он исповедует как педагог, ученый, наставник молодежи, я прихожу к мысли, что разговорные интонации, которые слышатся в самом строгом, научном тексте, все те колкие словечки, иронические суждения и замечания, которыми пересыпаны его устные выступления, могут быть, пожалуй, названы речевым артистизмом. Как-то мы заговорили об этом.

— Каждый пропагандист науки, — сказал он, — должен уметь или хотя бы стремиться к Тому, чтобы выразить задуманное как бы в зри-

тельных представлениях, дать в своей речи вполне представимый образ излагаемого вопроса. Этому способствует разумное актерство, разумная изобразительность. Без этого нам не обойтись. Ведь задача — живо нести живую мысль, в противном случае можно было бы просто прочитывать с кафедры учебник или статью, как это делают многие. Но поскольку педагогика есть прежде всего живое общение, непосредственное взаимодействие с конкретной аудиторией, постольку необходимо вырабатывать в себе навыки творческого слияния с нею. Только так! Лишь тогда профессор пробудит сознание слушателя, вызовет в нем отклик, когда сумеет показать биение научной мысли, вызовет сопереживание, вовлечет в свои раздумья о предмете. Если же у человека нет способностей к такому показу науки, если он сух или, наоборот, слишком витийствует, тогда ему лучше было бы не браться за это дело. Пожалуй, повторюсь, еще раз сказав: лектор — это творческая личность на кафедре, представляющая в своей речи динамику научной истины в ее становлении, в поиске. Его слово есть образное преподнесение и раскрытие той или иной темы. В своих публичных выступлениях я допускаю самую широкую палитру интонационных выделений смысла произносимого. Ведь и шепот активизирует внимание. Этим приемом вы проявляете искусство владения материалом и аудиторией.

— Вы сказали сейчас о том, что надо слушателей воспринимать конкретно. Как это понимать?

— Нужно всегда четко представлять, с кем вам предстоит встречаться. Я пережил множество неудач, пока не понял важность этого мо-

мента. Ведь у аудитории могут быть разные возможности восприятия. Одно дело, когда перед тобой, к примеру, студенты, и совсем иначе себя ведешь, если встречаешься с людьми, только-только завершившими рабочую смену. Один подход нужен к старшекласникам, и совсем иной — на беседе с воинами в ленинской комнате. Построение лекции, ее стилистика должны учитывать особенности твоих собеседников. Но, увы, не все желают с этим считаться. Я всегда возражал против таких горе-пропагандистов, ибо они наносят вред важному и полезному делу, утомляют и раздражают слушателей. Все это я говорю тебе на основе личного опыта. Когда был моложе, частенько выступал как лектор-пропагандист. Вовлекал в эту нужную работу товарищей. И всегда стремился избежать профанации, чтобы не было лекций для отчетности. Это — минус для науки, минус для общественной работы, минус просветительству. «Нет,— настаивал я,— этого человека нельзя направлять на фабрику. Он провалит все, ничего не скажет ни себе, ни людям». Доходило до крупных ссор и обид. Случалось после таких вот баталий самому идти вместо запланированного коллеги, отвергнутого в процессе обсуждения кандидатур. Но нельзя же допускать профанации? Нет! В рабочем общении тем более нельзя говорить ни суконным, ни псевдонаучным языком. Слово должно литься свободно, зримо, привлекательно. Оно должно быть близко и понятно человеку.

— Из таких вот ваших признаний мне стало ясно, почему вы стремитесь внести разговорную интонацию даже в свои книги...

— Разговорная речь — наш неиссякаемый

золотой запас. Это надо понимать, ценить, этим нужно умело пользоваться. Жаль, что мои книжные редакторы охотятся за разговорными словечками и оборотами, искореняют их как сорняки. Не понимают! Ведь популярно, беллетристично изложенный предмет не становится от этого менее научным. В этом мне приходилось убеждаться тысячи раз, когда я выступал в самых различных аудиториях.

— И все же,— пытаюсь я спорить с профессором,— разговорная интонация более приемлема для узкого круга, когда слушателей немного...

— Не согласен. Когда передо мной пять-шесть человек, я скорее буду говорить строго научно и логически обработанно. В таком случае я вправе рассчитывать на обостренное внимание слушателей, требовать от них интенсивного напряжения мысли. Но чем больше аудитория, тем более меня тянет на разговор. Хочется выразить и то, и это. На язык наворачиваются как бы сами собой метафоры, сравнения. Вместе с аудиторией растет и разговорность.

Однажды в разговоре с Алексеем Федоровичем я заметил, что считаю за эталон его выступления.

— В этом имеется доля преувеличения,— отозвался профессор.— У меня есть подлинный пример пропагандиста-трибуна, которым не перестаю восхищаться.

— Кто же он? — спросил я.— Кажется, вы его мне никогда не называли.

— Да и без меня ты слышал о нем,— улыбнулся Лосев.— Анатолий Васильевич Луначарский. Только вы все, молодые, о нем слышали,

а я неоднократно слушал этого удивительного человека. Замечательный оратор, проникновенный лектор, яркий пропагандист. Каждое его выступление становилось событием для меня. Я не только впитывал его речь, приемы построения фразы. Я вдохновлялся им. Его вступительное слово перед одним из скрябинских концертов стало для меня не меньшим потрясением, чем сама «Поэма экстаза» Скрябина. Он говорил о том, что композитор изобразил и предвосхитил в своем произведении тот мировой катаклизм, что свершился на наших глазах. Выступление Анатолия Васильевича Луначарского состоялось в Большом театре перед тысячной публикой. Но это его не смутило, не растворило его слово. У меня было такое состояние, словно все сказанное обращено лично ко мне. Впечатление оказалось настолько сильным, настолько меня загло, что, вернувшись домой, я тут же начал писать статью о Скрябине. Состояние восторженности и пафоса я сохранил надолго. Этот пример для меня — лишнее подтверждение того, как много может слово.

Воспоминание это дает нам в свою очередь повод обратиться к времени, когда формировалось мировоззрение ученого. Сложное, переломное, отмеченное большими социальными сдвигами, оно не могло не отразиться на его взглядах. Его трактовка музыки, например, всегда воспринимавшейся им как «философское откровение», приобретает новое качество. В своих публичных лекциях о музыке (а он часто выступал с ними в первые послереволюционные годы) он неизменно подчеркивал созвучные революции стороны творчества Бетховена, Скря-

бина. Как писал он впоследствии, в звуках музыки Скрябина им улавливалось предчувствие «революции, в мировом пожаре которой ликующе рождается новое общество»¹.

Новая социальная действительность, а затем и знакомство с марксистской диалектикой повлияли и на философские взгляды А. Ф. Лосева. Он окончил университет, будучи сторонником идей Платона и неоплатоников. Правда, уже тогда он был далек от университетского академизма и формализма. А в его еще идеалистических работах 20-х годов на переднем плане стоит диалектика, живое ощущение диалектического развития мира. Вот свидетельство этому — отзыв писателя М. М. Пришвина о книге Лосева «Античный космос и современная наука» (запись в дневнике от 31 марта 1929 г.): «Нашел книжку на поддержку себе... Это поход против формальной логики и натурализма. Многое мне станет понятным в себе самом, если я сумею представить себе античный космос и сопоставить его с современным научным. Имея то и другое в виду, интересно явиться к «запечатленному лику» своего родного народа»². Большой интерес вызвали у ученого выход в свет русского перевода «Диалектики природы» Ф. Энгельса, а затем и публикация «Философских тетрадей» В. И. Ленина. Обращение к марксистско-ленинской методологии усилило социально-историческую сторону его философских взглядов.

Творческая судьба А. Ф. Лосева преподносит нам уроки подлинной нравственности, за-

¹ См. настоящее издание, с. 260.

² *Пришвин М. У.* Собр. соч. В 8 т. М., 1986, т. 8 с. 205.

ставляет строже заглянуть в себя, многое переосмыслить.

Рано начав исследовательскую деятельность, имея в 30 лет с небольшим девять книг, он вдруг замолчал почти на два десятилетия. Почему? Как-то я спросил его об этом. Он бросил с усмешкой: «Думал».

Энциклопедическая широта, творческие достижения этого человека рождают представление об исключительности. Довольно часто мне приходилось слышать: ведь это Лосев! Он — уникал. А мы — люди рядовые. И как бы в подтексте таких полувосторженных, полудосадливых восклицаний — видимо, в оправдание собственной лени — возникало мнение о необыкновенных возможностях, заложенных в нем. Дескать, мы, «простые смертные», их лишены.

Размышляя над судьбой Алексея Федоровича, я пришел к совершенно противоположному суждению. Его творческие победы — результат обыкновенной жизни обычного человека. Правда, жизни, наполненной разнообразными интересами и неустанным радостным созидательным трудом. Он не потратил ни минуты напрасно. Вот почему, думается мне, разговор с Лосевым стоит вести все же не о книгах, им написанных, — их можно прочитать, — а о самом главном: как он себя искал и... нашел.

Когда говоришь с Лосевым о детстве, учебе, сразу убеждаешься, что свой твердый характер он не получил в наследство или в подарок, а выковал в неутомимом искательстве. Условия, в которых развивался и растил себя Лосев, были весьма заурядными. Он формировался в атмосфере небольшого провинциального городка,

причем жил, как теперь говорят, в неполной семье. Вот что он вспоминает:

— Видишь ли, вырос я в безотцовщине. В моем отце настолько сильно проявилась страсть природы, что он не мог жить, как все, как принято. Увлечение скрипкой сделало его музыкантом, но привело к тому, что он оставил семью, дом, уважаемое дело... Он полностью отдался богеме, которая поглотила его. Стал дирижером одного из местных оркестриков. Так что единственное наследство, перешедшее ко мне,— привязанность к музыке. Она проявилась у меня столь же пылко. Еще мальчиком, услышав концертное выступление девятилетней скрипачки-вундеркинда, я потребовал себе инструмент и занялся его освоением упорно и самоабвенно. Параллельно с гимназией стал посещать музыкальные классы, так что получил среднее образование и здесь...

Увлечение музыкой осталось у него на всю жизнь. Оно отразилось и в педагогической, и в исследовательской деятельности. Долгое время он преподавал в Московской консерватории, выпустил ряд книг по музыкальной культуре, эстетике.

— Мною занималась мама. Все свои силы и возможности она отдала тому, чтобы развить меня и учить. И я ей глубоко благодарен. Она заложила во мне первые понятия чести, порядочности, ответственности.

О матери Алексей Федорович всегда говорит охотно, с величайшей нежностью. Она в самом деле дала ему многое, все, что могла. Когда потребовалось, она продала небогатое имущество, чтобы обеспечить учебу сына в Москве, в университете.

— Огромное воздействие на меня оказали учителя. Сразу тебе скажу, значительно большее, чем вузовские профессора. На то есть свои резоны. Я попал в университет в годы реакции, установившейся после разгрома царизмом первой русской революции. В ту пору не могло быть тех братских отношений, о которых мы знали по книгам, ни между студентами, ни тем паче между учащимися и их наставниками. Мы проходили холодную, академическую выучку. Суди сам. Идешь на лекцию, а у входа в аудиторию тебя приветствуют: «Ваш билет!» И какой-нибудь записной фискал внимательно сличает тебя с головы до пят с твоей фотографией. Зато совсем иные воспоминания остались о школьной поре. У нас в гимназии были замечательные педагоги. Тут прежде всего хочу назвать любимого учителя, преподававшего древние языки,— Иосифа Антоновича Микша. Это он раздул во мне прометеевский огонек, вызвал интерес к античности. Не только на меня одного он оказал определяющее влияние — все ученики занимались у него с огромным рвением.

Но разговор об учителях тоже еще лишь часть темы о воспитании. А. Ф. Лосев утверждает:

— Меня воспитал театр! Став старшеклассником, я по восемь раз в неделю ходил в городской театр.

— Вы, должно быть, оговорились, хотели сказать: восемь раз в месяц?

— Ты еще скажи — в год! — восклицает он.— Как сказал, так и было. В воскресенье-то я посещал спектакли днем и вечером. А так ежедневно бегал. На протяжении трех лет просмотрел весь классический репертуар.

— Но, простите, насколько знаю, тогда учеников ограничивали, полагалось иметь разрешение инспектора...

— А у меня оно — как у человека, отлично учившегося, — имелось. Это был настоящий театральный запой. Но зато я узнал фактически всех драматургов — от античности до современности. И среди них Шекспира, Шиллера, Чехова, Островского почти полностью. Трагедии «Гамлет», «Отелло», «Король Лир», «Макбет» я видел по многу раз. Сравнив в той или иной роли разных актеров — в те годы театральные труппы каждый сезон обновлялись, — я не только составил представление о сущности драматургии, но и постигал мастерство исполнителей, их творческие особенности. Что еще оказалось для меня важным воспитательным моментом? Пожалуй, те записи, которые я заносил после каждого спектакля в дневник. От впечатления сценического я делал шаг к раздумью, к попыткам самостоятельного мышления и оформлению своих наблюдений словом. Театр оказался для меня первым храмом познания науки и искусства. Ему я обязан почти всем.

Заметьте оговорку А. Ф. Лосева: «почти всем». Потому что и это далеко не все, что влияло на него в пору возмужания и развития. Из многих его косвенных суждений для меня стала очевидной еще одна, и очень важная в формировании его личности, побудительная причина. Астрономия! Огромное воздействие на него оказал Фламарион. Научно-популярные труды французского ученого буквально очаровали мальчика. Даже и сегодня, думая о тех своих звездных фантазиях, он не может скрыть чувства восторга.

— Да, меня тогда сильно занимали, даже тревожили иные миры. Это беспокойство в сочетании с интимным восторгом перед бесконечной Вселенной, осознание тесной связи земных и космических явлений будоражили сознание. А главное — способствовали стремлению осмыслить действительность. Конечно, это были только робкие попытки, скорее близкие к юношеской рефлексии, чем к научному взгляду. Но здесь важно другое — возникали продолжительные, напряженные раздумья.

Быть может, эти фламарионовские повести положили начало его первой личной библиотеке, новому образу жизни — среди книг. Кстати, однажды я спросил: а не скучно ли жить среди книг?

— Скучно! — подтвердил Лосев. — Ты себя на это не обрекай. Смотри, как я живу. Работа работой, но ведь у меня каждый день народ. И не обязательно по делу. Зато возникает постоянное человеческое напряжение. Для ученого опасно выпасть из живой жизни.

В конце лета я навестил А. Ф. Лосева на даче. Кроме меня было еще несколько гостей.

Последний августовский день выдался по редкость теплым, солнечным, безмятежным. Никому не хотелось расходиться по делам, а их в канун 1-го сентября всегда хватает. Кто-то и обмолвился: «Хорошо бы лето продлить еще на месячишко...» Это замечание вызвало общий сочувственный вздох. Но Алексей Федорович отозвался иначе:

— А я с детских лет привык ждать первое сентября. С самым тревожным и радостным нетерпением. Да и сейчас, отдав семьдесят лет высшей школе, жду не дождусь того дня и ча-

са, когда ко мне придут ученики, мои аспиранты. Что нового у тех, кто уже учился у меня? А больше всего волнует самый молодой народ. Те, кто только начнет заниматься с этого семестра. Ваших кисельных разговоров и вздохов о каникулах не понимаю. Неужели и впрямь не соскучились? Не верю! Небось войдете в аудиторию, и в носу защиплет...

Лишь этой неутолимой жаждой личного общения с идущими вослед, тягой к юности могу себе объяснить его нынешнюю практическую педагогику, связанную с преподаванием греческого языка.

Как-то я побывал на его занятиях. И увидел еще одну сторону его натуры через будничную работу педагога-практика. За общим столом сидели преподаватель и аспиранты. Шел «урок» греческого... Как ни удивительно, но самым бодрым, активным, цепким смотрелся преподаватель.

— Лена, пожалуйста, текст.

Девушка пытается имитировать чтение.

— Ты читаешь по складам. Пора читать бегло, красочно. Давай-ка еще разок. Живо, живо... Так-так... Григорий, продолжай.

Опять какая-то затрудненность, путаница... И его восклицание:

— Вот тут я тебя поймал! А для чего надо знать долготу последнего? Кто объяснит? Пожалуйста, ты! Ты!

Наконец общими усилиями, с его постоянной корректировкой, преодолели фразу, осмыслили правило, и снова наводящие, требовательные вопросы и пояснения.

— А это здесь зачем? Тупое ударение? По какому правилу?.. Да, верно. Только говори

уверенней, чтобы словесная каша не усыпляла нас... Переведи! Так, «поход есть жизнь каждого»... Это буквально, а точнее, литературно как сказать? Кто?.. «Борьба есть жизнь каждого»... Это ближе. Кто еще?

Идет поиск слова и знания. Позже, в конце урока, он им скажет:

— Не бойтесь делать ошибки, мы ведь пока учимся. Но вы должны их преодолевать, вырваться из них. Я хочу видеть это.

Надеюсь, вам удалось почувствовать, как напористо, темпераментно ведет Лосев к цели учеников. Иначе он не может, заскучает.

С занятий я шел вместе с аспирантами и попросил их поделиться впечатлениями. Они восторгались наставником.

— Ну а почему же вы не пользуетесь такой редкой возможностью на все сто? Неужели вам не обидно? Разве рационально так пользоваться временем ученого, так мало брать из-за вашей слабой подготовки к занятиям?

Тут мои собеседники стали наперебой излагать всяческие веские причины. У каждого нашлось оправдание.

— Но ведь вы отвечаете Лосеву...

— Мы это понимаем... Но ведь мы-то не Лосевы. Поймите меня правильно,— пояснила Лена,— но я, например, нынче иду на день рождения. Что делать, приглашена! Вчера подарок покупала, сегодня утром едва успела в парикмахерскую...

— Ничего, подойдет время, и мы будем соборными,— бодренько подытожил Григорий.

Что возразить? Впрочем, нужно бы рассказать им, как сдавал зачет по греческому языку пока мечтавший об аспирантуре студент Лосев.

— Дали мне отрывок из Софокла для перевода на русский. Подготовил и сажусь к столу экзаменатора. А профессор Покровский говорит эдак с растяжкой: «Что же мы будем переводить с греческого на русский?! Скучно. Давайте лучше на латинский». Хотя бы предупредили, что такой поворот возможен. Но что сделаешь? Перевел. Но тут профессор Соболевский вставляет слово: «Если говорить о переводе серьезно, то лучше сделаем иначе. С языка Софокла переведем на гомеровский язык...» А это значит с аттического на ионический диалект... Что за черт! — Вспоминая этот давний эпизод жизни, Алексей Федорович и теперь, десятилетия спустя, искренне досадует. Будто его экзаменовали не когда-то, а буквально вчера.— Накануне бы сказали, мол, надо обратить внимание на диалекты. Видимо, считали все это само собой разумеющимся... Что ж, стал переводить отрывок из «Электры» на гомеровский язык. Ну, скажу тебе, это было не так и трудно. Гомера я крепко знал еще с гимназии... Итак, читаю... Один из экзаменующих снисходительно роняет: «Довольно». А Покровский не мог удержаться от комментария, кисло протянул: «Переводите вы ничего, ничего. Но зачем же так долго думаете?» Ему-то что! Он к тому времени сколько лет корпел над латынью и греческим. Все-таки поставили зачет. Конечно, такое колкое замечание, недовольство собой, самолюбие — все это заставляло стараться во всю прыть.

Не знаю, согласится ли со мной сам А. Ф Лосев, но именно в этом недовольстве — корень вопроса, когда мы говорим о становлении личности. Только с некоторой поправкой. Думаю,

для Алексея Федоровича внешнее, кем-то проявленное недовольство имело меньшее значение, чем собственное. Именно требовательность к себе, развитая еще в юности, оказала решающее влияние на его личность, на результаты его в научно-педагогической деятельности.

Что же касается каких-то конкретных влияний, оказавшихся для него благосклонными, то, пожалуй, мы не перебрали и сотой доли того целого, что мы называем становлением личности.

Смотрите, сколькими путями сразу шло его развитие. Тут и прочные понятия семьи, ответственности за нее, заложенные матерью. Умение учиться с интересом и удовольствием, взятое от учителей. А параллельно с этим — музыка, театр, книги. И все воспринято прочно, раз и навсегда. Кстати, вы обратили внимание на то, что знание языков он вынес из школы? И не только древних. Надо добавить немецкий, английский, французский.

И, конечно, никакие разговоры о составляющих личности ничего не дадут, если мы не примем во внимание самого человека, его характер, навык трудиться, его волевою, целеустремленную натуру. Вот где все начала — в нем самом, в интересе к жизни и духовному напряжению, в его желании быть тем, кем он стал.

А как же достигается это желание работать? Причем не только работать, когда хочется и есть необходимость, но всегда, в любых обстоятельствах и ситуациях? Как-то я пожаловался на то, что приходится порой по 30—40 раз в день слушать одну и ту же соседскую пластинку. Знаете, что он ответил?

— А ты не слушай.

— Но как же...

— Ну, не вслушивайся. Воспита́й в себе такую степень поглощенности делом, при которой помехи просто не существуют. Кстати, эта сосредоточенность, такое внимание на деле достигаются только самовоспитанием, то есть волевым усилием самого человека.

В конце концов из нашего общения с Алексеем Федоровичем Лосевым я понял одно: проблемы образования и воспитания неразрывны с формированием у человека навыков самообразования и самовоспитания. Когда это получается, мы говорим о таком человеке: личность.

Юрий Ростовцев

Эта книга, верстку которой Алексей Федорович Лосев читал и одобрил, выходит в свет уже после его кончины, последовавшей 24 мая 1988 года.

СОДЕРЖАНИЕ

- 5 Сокровище мыслящих
- 7 УЧИТЬСЯ ДИАЛЕКТИКЕ
- 9 Как же научиться думать?
- 28 И думать, и делать
- 56 Диалектика и здравый смысл
- 80 О главных диалектических системах
- 94 Единство трех понятий
- 113 О диалектике как таковой
- 151 О ПОЛЬЗЕ ФИЛОСОФИИ
- 153 Двенадцать тезисов об античной культуре
- 171 Философия античности в целом и в частности
- 198 Формирование марксистско-ленинской культуры мышления
- 218 Философия культуры
- 238 История философии как школа мысли
- 267 МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЖИЗНЬ
- 269 О вечной молодости в науке
- 274 Жизненное кредо
- 287 Дерзание духа
- 297 О мировоззрении
- 314 Об интеллигентности
- 322 Сначала стань учеником
- 327 Чудо без чудес
- 340 *Ю. А. Ростовцев.* Марафонец (Слово о Лосеве)

Лосев А. Ф.

Л79 Держание духа.— М.: Политиздат, 1988.— 366 с.— (Личность. Мораль. Воспитание).

ISBN 5-250-00967-0

Книга известного советского ученого профессора А. Ф. Лосева в живой форме раскрывает существо многих «вечных» идей, побуждает читателя к активному овладению богатством духовного наследия философской классики, помогает постичь красоту творческих усилий личности, соотнести абстрактные научные понятия с житейской практикой. Большое место в книге занимает этико-мировоззренческая проблематика.

Рассчитана на широкий круг читателей.

Л $\frac{0302030000-120}{079(02)-89}$ Заказ «Союзкниги»

ББК 15.56

*Алексей
Федорович
Лосев*

ДЕРЗАНИЕ ДУХА

Заведующая редакцией
Р. К. Медведева
Редактор
А. Н. Голубев
Младшие редакторы
Ж. П. Крючкова и Е. С. Молчанова
Художник
А. Л. Чириков
Художественный редактор
А. Я. Гладышев
Технический редактор
Т. Н. Полунина

ИБ № 8391

Подписано в печать с матриц 14.11.88. Формат 70X90³²/₃₂. Бумага типографская № 1. Гарнитура «Обыкновенная новая». Печать высокая. Усл. печ. л. 13,46. Усл. *кр.-отт.* 13,89. Уч.-изд. л. 13,88. Доп. тираж 100 000 экз. Заказ № 9494. Цена 65 коп.

Политиздат. 125811, ГСП,
Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Трудового Красного Знамени типография
издательства «Звезда». 614600, г. Пермь,
ГСП-131, ул. Дружбы, 34.

ЛИЧНОСТЬ МОРАЛЬ ВОСПИТАНИЕ

Серия художественно-публицистических
и научно-популярных изданий

Нет ничего более ценного в мире, чем сам человек. Но что нужно для того, чтобы каждый человек мог проявить себя как личность? Какие нравственные черты характеризуют человека новой формации, личности социалистического типа? Как формируется духовно богатая, душевно щедрая, творческая, обладающая активной жизненной позицией личность, способная принимать самостоятельные нравственные решения в сложных жизненных ситуациях и нести ответственность за совершенные поступки? Обо всем этом рассказывают книги и брошюры серии «Личность, мораль, воспитание».

Издательство
политической литературы
1988