

ЖРЕЦ И ШУТ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТЕОЛОГИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ СОВРЕМЕННОГО МЫШЛЕНИЯ

Лешек Колаковский

Мы достаточно позаботились о том, чтобы все главные вопросы, на протяжении веков мучавшие теологов, сохранили в наших умах всю свою животрепещущую актуальность, и хотя мы формулируем эти вопросы в несколько изменённой версии, философия не смогла освободиться от теологического наследия, свидетельствуя тем самым, что теология формулировала — только неуклюже — важнейшие загадки, на которые все ещё не найдено ответа.

Загадки? Возможно, что не всегда речь идёт о загадочных проблемах. Часто это ситуации, которые лишь представляются нам загадочными из-за того, что наиболее очевидные и неопровержимые факты кажутся нам совершенно неприемлемыми.

Пожалуй, ничто так глубоко не укоренилось в нас, как вера в моральный закон выравнивания температур, то есть убеждение, что мир, в котором мы живём, придёт в конечном счёте к такому состоянию, когда будут подытожены заслуги и награды, вина и наказание, когда зло будет отмыто, а добро вознаграждено, иначе говоря, когда наши человеческие ценности получают свое полное воплощение. Что бы ни случилось, мы можем радоваться, ибо на небесах ждёт нас щедрая награда.

Таким образом, первый вопрос, который современная философия заимствовала у теологической традиции, это вопрос о возможности эсхатологии. Мы ставим этот вопрос на первый взгляд иначе, не так, как ставила его теология: могут ли человеческие ценности, которые мы принимаем, найти полное воплощение? Двигается ли история в некотором определённом направлении, предвещающем окончательное и справедливое подведение итогов? Не следует удивляться тому, что мы ставим такие вопросы. Главный источник размышлений над историей — это неудовлетворённость ее результатами; историософия стремится прежде всего к идентификации или согласованию существа человека с его существованием, то есть к ситуации, в которой требования, присущие человеческой природе, будут осуществлены в действительной экзистенции. Поскольку такое положение фактически означало бы, что прекратилась неудовлетворённость историей, породившая историософию, постольку можно сказать что историософия выбрала в качестве главного предмета своей надежды положение, ведущее историософию к гибели. Во всяком случае, любая оптимистическая историософия неизлечимо содержит в себе эту самоубийственную склонность.

Не трудно обнаружить, что эта светская эсхатология, то есть вера в грядущее уничтожение противоречия между сущностью и существованием человека (вера в обожествление человека), исходит, несомненно, из того, что «сущность» представляет собой определённую ценность; исходит также из того, что реализация сущности желательна, рассчитывая, что мудрость истории приведёт к этой реализации. Мирская эсхатология доверяет историческо-

му страшному суду. Мы не смеёмся над ней, ибо кто же не был ее жертвой? Например, всякий раз, когда кто-либо начинает надеяться, что несчастья и муки умерших людей будут отомщены историей, что «вековая несправедливость» будет исправлена, каждый раз он свидетельствует о том, что поверил в страшный суд. Всякий раз, когда он выражает надежду, что «человеческая природа» в один прекрасный день получит удовлетворение, он свидетельствует о своей вере в эсхатологию, в конец света, а следовательно, в конец человека. Вопрос о правомочии принятия эсхатологии — это один из главных вопросов современной историософии, а следовательно, современного видения мира. Начиная с европейского XVIII века, то есть с того момента, когда «История» или «Прогресс» сбросили с трона Иегову, силой заняв его место, оказалось, что они с успехом могут заменить его в основных функциях. Как только историческая эсхатология выявила свои возможности, человеческая история стала неотразимым аргументом в пользу атеизма: оказалось, что нашлась инстанция, которая может взять на себя дело Бога и точно так же убаюкивать несчастных миражом счастливого завершения, к которому приведут их несчастья и усилия.

Впрочем, убеждение в существовании исторического «прогресса» не обязательно предполагает эсхатологию. Вера в прогресс, то есть применение метода оценки к историческим фактам, ещё не влечёт за собой принятия хилизма; для этого необходимо вместе с тем исходить из убеждения, что текущую историю можно охарактеризовать как стремление к какому-то определённом результату, который может быть сформулирован и который навсегда разрешит существующие конфликты. При этом безразлично, называется ли этот результат концом истории или ее началом: для каждой эсхатологии конец земной истории — это конец истории мук и терпений и одновременно начало благословенного существования, о котором мы не знаем почти ничего, если не считать того, что будет оно состоянием непрерывного восторга и счастья.

Вопрос об эсхатологии, решаемый отрицательно или положительно, относится к центральным проблемам предмета, который можно было бы назвать философской антропологией и который включает сегодня большинство действительно животрепещущих философских проблем. Теология, однако, всегда была ничем иным, как проекцией антропологии на внечеловеческую действительность. Современная философская антропология может искать решение противоречий «человеческой природы», то есть для противоречий, возникающих между естественными стремлениями человеческой природы и внешней судьбой, запутавшей человека, либо в перспективах трансцендентализма, как это делают христианские трансценденталисты (Ясперс, Марсель), либо в перспективах истории — как марксисты. Можно, наконец, признать конфликт неразрешимым: в свое время эту точку зрения сформулировал Фрейд, а в другой версии формулируют ее атеисты-экзистенциалисты. Впрочем, независимо от споров, ведущихся на более или менее «технических» языках, сам вопрос является разменной монетой, которой пользуются все, при этом едва ли не каждый испытывает объединённое или конфликтное давление традиций и собственного опыта и имеет на этот вопрос готовый ответ. В популярной версии ответ обычно даётся не в форме тезисов.

Чаще всего он выглядит как отношение к жизни, решение, пусть даже безосновательное, вопроса: что такое наша жизнь — простая коллекция фактов, происходящих один за другим и исчерпывающихся по завершении, или каждый факт есть нечто большее, чем содержание охватывающего его времени, то-есть не является ли он ожиданием фактов, ещё не осуществлённых, не открывает ли он щель в конечную перспективу, перспективу блаженно-го увенчания? Является ли каждый факт абсолютной действительностью или ограниченным участком дороги, в конце которой ждёт нас утешение и спокойствие? Ответ на этот вопрос имеет чрезвычайно важное практическое значение. От него зависит наше отношение к повседневности: будем ли мы в повседневной жизни копить по копейке на вечную пенсию для себя и человечества, рискуя при этом презрительным отношением к текущим фактам и всем ценностям, исчерпывающим себя в текущий момент, или наоборот, — будем видеть только

их эмпирическое и непосредственное данное содержание, рискуя растронжировать или отнестись презрительно ко всем возможностям, которые могут осуществиться лишь после определённой подготовки, требующейся для трансцендентной интерпретации фактов, следовательно такой интерпретации, которая придаёт фактам значение, очевидное лишь в связи с чем-то, находящимся вне их. Риск утраты текущих ценностей ради ожидаемых ценностей окончательных, но, возможно, лишь воображаемых, а с другой стороны, риск утраты вечных ценностей, когда размениваются на текущие ценности, — что может быть банальнее или обычнее, чем эти два полюса, между которыми колеблется повседневная жизнь? Именно об этом, однако, говорит в конечном счёте философия, получив этот вопрос в наследство от теологии. Мы легко обнаруживаем, что притягательная сила обоих полюсов связана с преобладанием одного из двух факторов, заставляющих нас искать ответ на вопрос: что важнее — необходимость в утешениях после повседневных хлопот или растущие пропорционально разочарованиям опасения утопить жизнь в несбыточных мечтах?

Следующий вопрос, связанный непосредственно с предыдущим, это вопрос теодицеи. Он тоже является частью теологического наследия современного мышления. В модернизированной версии это — вопрос о рациональности истории: могут ли несчастья и муки индивидуумов иметь смысл и оправдание в том общем интересе, на котором зиждится исторический процесс? Традиционные теодицеи учат нас, что в мучениях осуждённых на вечные муки сияет непогрешимая Божья справедливость, а в человеческих несчастьях раскрывается проявление высшей доброты. Возникает различие между выше сформулированным вопросом и вопросом теодицеи: идея эсхатологии должна придавать смысл всем фактам, указывая им перспективу завершения; идея теодицеи должна оправдать частичное зло мудро продуманным порядком всей системы, независимо от того, достигло ли это оправдание стадии окончательного завершения.

Проблема теодицеи в модернизированной версии — это проблема исторического «разума», то есть проблема создания такой интеллектуальной организации мира, в которой известное нам или испытанное нами зло раскрывает свой «смысл» и ценность, как вплетённые в мудрые планы истории. Опирающиеся на теодицеи идеологии не обязательно должны быть консервативными, хотя большинство исторических примеров подтверждает скорее такое обобщение.

Точнее, теодицея всегда консервативна, когда оправдывает зло, испытанное людьми вопреки их воле; она может не быть таковой, если ограничивается оправданием зла, принимаемого по собственному выбору. В первом случае она представляет собой всего лишь идеологию бессилия людей по отношению к условиям их жизни, мистификацию, которая, благодаря идее компенсации, должна придать ценность нашему отказу от попыток изменить мир; в другом случае она может быть просто идеологией, санкционирующей наше рискованное решение принять активное участие в человеческих конфликтах — на стороне добра или стороне зла.

Теодицея также относится к разряду популярной философии, философии повседневной жизни. Излагается она в форме историософских абстракций, но ее принятие или непринятие выражается также в повседневном поведении, в той полусознательной практической философии, которая действует в поведении людей. Человек, переживший необратимое несчастье, может утешиться в убеждении, что перст Божий безошибочно использовал его муку, чтобы совершить какое-либо неизвестное добро в структуре мира; или что в истории человечества нет ничего случайного, ничто не пропадает, а каждое терпение индивидуума тщательно записано в банке истории и обогащает счёт, с которого смогут получать проценты будущие поколения.

Люди, действительно способные к этим утешениям, несомненно, могут извлекать из них пользу и не было бы оснований их разубеждать, если бы они не черпали из этого источника и тогда, когда дело идёт о предотвратимых несчастьях или о зле, которому можно ещё

противодействовать. Теодицеи, однако, чаще всего служат нам следующим образом: приобретённое убеждение, что Бог или история ничего в человеческой жизни не транжируют напрасно, так поощряет наше врождённое безволие, так санкционирует наши консерватизм и лень, что в практической жизни это убеждение становится могучим щитом, заслоняющим нас просто-напросто от угрызений совести и рациональной критики.

Легко себе сказать: «В конечном счёте наша судьба — лишь частица вселенной, фрагмент огромного целого, в котором мучения индивидуума служат увеличению общего добра, в котором все влияет на все, причём определённый порядок сохраняется постоянно. Поэтому какое бы зло ни произошло — это жертва на алтарь целого, а жертва не может быть напрасной». Трезвые наблюдения не подтверждают этого оптимизма и скорее свидетельствуют, что никакие весы истории не уравнивают судьбы отдельного человека; одни человеческие мучения, несомненно, приносят добро, а другие ничему не служат и остаются тем, чем и являются — голым страданием; многие труды и самопожертвования, многие человеческие существования гибнут напрасно, и нет никаких доказательств, что они что-нибудь дают; и хотя, следовательно, это всеобъемлющее и выравнивающее видение мира не находит подтверждения в нашем знании о действительности, оно находит такую прочную опору в наших желаниях компенсаций, что представляется одним из самых неистребимых умственных предрассудков в человеческой истории. Критика этого предрассудка, повторяем, не была бы так важна, если бы он действовал только как успокоительная интерпретация исторических и неотвратимых событий. Он действует, однако, и как апология существующих ситуаций, доказательств неотвратимости которых у нас нет.

Теодицея — это метод превращения фактов в ценности, то есть метод, с помощью которого факт перестаёт быть только тем, чем он представляется эмпирически, но становится кроме того элементом теологически организованного порядка, придающего всем своим частицам особый смысл. Обнаружение в фактах ценности — это, несомненно, наследие магического мышления, более старого, чем спекулятивная теология, основанного на вере в такую освящающую или позорящую силу определённых событий, которая имеет связь не с их эмпирически данными качествами, а с их невидимыми свойствами. Ибо убеждение, что наше сегодняшнее фактическое терпение должно иметь свое соответствие в определённых будущих благах, которые нам или другим достанутся, основано на вере в некоторые невидимые и скрытые черты неприятных для нас событий, благодаря которым они включаются в разумный порядок вселенной и приобретают тем самым ценность. Это убеждение относится к тому же самому типу, что и вера в ценность магических заклинаний. В данный момент мы не имеем в виду критики этих представлений: мы хотим лишь отметить те существенные пункты, в которых мышление, даже современное светское философское мышление, вынуждено отрицательно или положительно отвечать на вопросы, выросшие на почве не только теологической, но и дотеологической, то есть магической, традиции. Каждая вера или каждое неверие в то, что лишённая Бога история или лишённая Бога вселенная организует свои элементы в теологическое единство и придаёт им ценности как свойства независимые от наших представлений, — это вера или неверие в теодицею. Я не хочу этим сказать, что вопрос только кажущийся. Вопрос о существовании имманентной системы мира не кажущийся, и мы молча это констатируем каждый раз, когда соглашаемся отвечать на него хотя бы отрицательно. Тем самым мы констатируем разумность теодицеи как вопроса, следовательно, просто разумность теодицеи, ибо, соглашаясь, что на какой-то вопрос может быть дан ответ, мы признаем своим согласием право на существование отрасли знаний, которая вопрос поставила. Теодицея, следовательно, является частью современной философии: она может также называться метафизикой ценностей или может называться размышлениями о месте человека в космосе, может также называться дискуссией об историческом прогрессе. Во всех трех фрагментах, относящихся к недвижимому имуществу современной нерелигиозной философии, патронат теодицеи, а тем самым патронат магии, не устарел.

Вера в эсхатологию, как и вера в теодицею, — это попытки найти для нашей жизни опору и смысл вне ее, при этом опору и смысл, имеющие свойства абсолюта, то есть действительности, по отношению к которой всякая иная действительность становится разумной и понятной, но которая сама не нуждается в интерпретации путём соотнесения с чем бы то ни было. Как правило, абсолют становится моральной поддержкой благодаря тому, что является поддержкой метафизической, а значит, благодаря тому, что в метафизической конструкции мира индивидуумы выступают как его проявления или болезненные явления и лишь таким образом становятся понятными. Роль абсолюта, однако, ещё более непосредственно проявляется в других вопросах, значение которых в истории теологии известно и которые в осовремененном виде интересуют не только философов, но всех, кто ищет разумной основы своего поведения.

Прежде всего это проблема природы и благодати. В истории христианства в периоды главных конфликтов эта проблема принадлежала к числу важнейших (пелагианство, реформация, янсенизм), наряду с проблемой теодицеи (манихейство, катары) и проблемой искупления (монофизиты, ариане, социниане). Не трудно заметить, что этот вопрос, то есть вопрос отношения между ответственностью индивидуума и всеми детерминантами, воздействующими на него снаружи, продолжает оставаться не менее животрепещущим, чем во времена Тридентского собора, изобилуя таким же множеством осложнений и трудностей. В самой общей версии это вопрос о детерминизме и ответственности, то есть о том, в каком смысле и в каких размерах индивидуум «может» или «не может» сопротивляться воздействию независимых от него сил, формирующих его поведение. Следовательно — в каком смысле он морально ответственен за себя, и может ли он возлагать ответственность на другие силы, которые ему не подвластны. Имеется множество вариантов этой проблемы — биологических, социологических, историсофских, метафизических, но общественный источник заинтересованности вопросом остаётся прежним. Некоторые из этих вариантов превратились в проблемы, имеющие шансы эмпирического их решения, а следовательно, утратили свой философский характер. Другие же остались в рамках историсофских или метафизических спекуляций без особых надежд на иное решение. Во всех, однако, случаях мы хотели бы обнаружить, насколько определённые, независимые от нас факторы — физиологические либо исторические — могут нас оправдать задним числом или в какой-то степени могут дать нам безошибочные указания относительно будущих решений. Вокруг исторического детерминизма в первую очередь вырос сложный комплекс вопросов, привлекающих внимание как наиболее животрепещущие в современной философской мысли.

«Мы не обладаем свободой достижения того или другого. Мы свободны делать только то, что необходимо, либо ничего не делать. А задача, которую поставила историческая необходимость, все равно решается с индивидуумом или против него». Эта позиция лаконично излагает идею исторического предопределения, против которой каждый бунт заранее обречён на поражение. Одновременно — это идея оправдания действий, предпринятых в соответствии с врождённой неизбежностью истории. Процитированные слова заканчивают «Закат Европы» Шпенглера, но представляют собой красноречивую формулу тенденций значительно более распространенных. Все концепции естественных цивилизационных циклов — например по Арнольду Тойнби — являются аналогичным повторением того видения мира, картину которого мы находим в «Царстве Божьем». Противники исторического детерминизма — Исая Берлин, Карл Поппер — продолжают пелагианскую сотериологию. Марксистская литература представлена в этом вопросе различными сюжетами, группирующимися обычно вокруг решений, близких резолюциям Тридентского собора: действия, соответствующие желаниям исторического абсолюта, лежат в рамках детерминаций этого абсолюта; независимо от этого нет неодолимой благодати, а индивидуум несёт ответственность за принятие или отказ принять предложение, которое абсолют делает каждому; искупление — возможность, которая предлагается всем, но с другой стороны, предусмотрено, что не все ею

воспользуются, в связи с чем человеческий род неотвратимо делится на избранных и отвергнутых; в проектах абсолюта это деление запланировано неотвратимо и все его результаты предопределены, тем не менее индивидуумы добровольно выбирают ту или другую категорию.

Мы приводим эту аналогию отнюдь не для того, чтобы посмеяться над актуальными жизненными философскими проблемами, но скорее для того, чтобы выявить скрытую рациональность теологической проблематики, в своей старой версии утратившей актуальность. Ибо нет ничего удивительного в том, что определённые трудности, переживаемые какими-либо мировоззрениями в связи с важнейшими вопросами, имеют постоянный характер; способ их выражения определяет уровень актуальной культуры и словарный запас, имеющийся в нашем распоряжении. Наши объяснения, следовательно, в крайнем случае направлены против этого пренебрежительного, просвещенческого или либерального высокомерия к проблемам, которыми жили минувшие времена, — как будто нам не приходится решать тех же самых проблем с помощью иной техники. Подобное высокомерие столь же неразумно, как если бы смеялись над людьми средневековья за способ их передвижения на лошадях, а не на реактивных самолётах, хотя их способ был наиболее рациональным из того, что было в их распоряжении. Самолёты служат более эффективно тем же самым задачам, каким служили лошади, точно так же, как историософские размышления служат более эффективно для преодоления тех самых хлопот, решению которых служили споры о Троице и неодолимой благодати. Нет ничего удивительного в том, что мы желаем разобраться в воздействии на наше поведение сил от нас независимых; нет также ничего удивительного и в том, что в этих поисках мы часто хотим добраться не только до сил, воздействующих на нас в качестве передатчиков энергии, но и до элементарных и автономных сил, то есть до абсолюта. Если этим абсолютом является исторический процесс, то светская историософия просто-напросто берет на себя задачи теологии, которая стала в своей прежней версии слишком явным анахронизмом. Размышления о проблеме природы и благодати могут иметь двоякую цель: в них может отражаться желание найти в мире принцип, к приговору которого можно иметь абсолютное доверие и который принимает на себя нашу ответственность и решает все конфликты; в них может отражаться желание подчиниться высшему суду, на справедливость которого можно положиться без всяких опасений и который наверняка не позволит нас обидеть, если мы будем выполнять его указания, а за послушность щедро вознаградит; наконец, речь может идти просто о получении уверенности в том, что мы выбрали в жизни доброе дело, и с этого момента все, что мы совершаем его именем — справедливо. Некоторые решения проблемы природы и благодати служат отказу от ответственности, которую целиком принимает на себя абсолют: это кальвинистское решение; другие принимают ответственность, но в условиях, когда мы действуем в рамках ясно сформулированных правил, соблюдение которых, несомненно, приводит к положительным результатам: это католическое решение; иные принимают принцип безусловной ответственности перед абсолютом, выражая при этом неуверенность относительно намерений законодателя: это янсенистское решение. Во всех случаях исходят из того, что абсолют объединяет в себе законодательную и судебную власть; тонкий спор ведётся о том, в какой мере эта власть является также и властью исполнительной. Иной спор касается вопроса о том, могут ли люди хорошо знать законы и каким образом они могут их знать, а если эти законы известны, то выполнимы ли они, если же недостаточно известны, то могут ли преступники ссылаться на незнание закона. Сформулированные таким образом вопросы составляют основное содержание теологических споров XVI и XVII веков о природе и благодати, о предназначении, об оправдании веры и поступков. Само существование принципа, который является одновременно источником всех обязанностей и трибуналом, который в каждом отдельном случае судит, была ли обязанность выполнена, — в то время не являлось предметом спора. Те, кто сегодня вообще отвергают существование такого принци-

па, просто дают отрицательный ответ на вопрос, который теологией был решен столь положительно, что не всегда даже формулировался.

Абстрагируясь от всех социальных конфликтов, влияющих на спор о природе и благодати, мы легко обнаружим, что с точки зрения индивидуальной мотивировки в этом споре сталкиваются две противоположных тенденции: с одной стороны — стремление найти вне себя опору своего существования, следовательно, как бы страх перед индивидуальным, изолированным существованием, самостоятельно принимающим решения, то есть, в конечном счёте, стремление отказаться от самого себя, выскочить из собственной шкуры; с другой стороны — опасение перед чувством нереальности собственного поведения и собственных решений, опасение перед ситуацией, в которой в нас поселяется некая чуждая сила и становится не только фактическим исполнителем наших решений, но и волей, принимающей эти решения. Конфликт между стремлением к самоутверждению и стремлением к самоуничтожению, иначе — конфликт между страхом потерять себя и страхом перед собой может считаться наиболее общим содержанием философского мышления; точнее — история философии является подтверждением того, что такой конфликт действительно существует.

Отметим кстати, что тесно связанная с вопросом природы и благодати проблема первородного греха также имеет определённую модифицированную современную форму — это проблема сатанинского элемента в человеке, то есть бунта против абсолютной всемогущей власти; в современной версии это проблема утопии, то есть попытка преодоления исторического абсолюта, власти, бунт против которой якобы заранее обречён на поражение. Проблема искупления и воплощения также имеет определённую светскую интерпретацию: это вопрос о роли личности в истории, то есть вопрос о механизме, при помощи которого исторический абсолют воплощается в определённых исторических личностях, или, в более общей форме, вопрос о том, черпают ли эти исключительные личности действительно из источников трансцендентальных или скорее сами становятся спонтанно действующим «принципом творчества» в истории.

Все вышеперечисленные вопросы касаются тех отношений между человеком и абсолютном, изучение которых историософия унаследовала от теологии. Впрочем, не только историософия. Многие важные для теории познания вопросы также почерпнуты из этого источника.

Живую актуальность сохраняет прежде всего проблема откровения. Капризное божество никогда не обнажает всех своих секретов, однако, ослабленный отблеск его мудрости открывается смертным в той степени, в какой их совиные очи могут взглянуть на нее, не ослепнув. Откровение — это просто абсолюта в познавательном порядке, это комплекс не поддающихся сомнению сведений о безотносительной ценности; это способ нашей коммуникации с абсолютом. Откровение необходимо нам не для получения подлинных сведений о мире; оно нам нужно для того, чтобы мы могли без колебаний оценивать все встречающиеся нам мнения о мире. Откровение, следовательно, по своему назначению является учебником инквизитора. Это гранитный трон, с которого мы можем, не рискуя ошибиться, выносить приговоры, и без которого мы не потянем наш собственный рахитический скелет. Опираясь на откровение, можно не только сдвинуть Землю, можно сделать больше — можно остановить движение Земли.

Откровение — вечная надежда философии. Так называемые философские «системы», которые должны дать нам уверенность в завершающем результате своего анализа, дают нам его всегда в самом начале: кажется уже рефлекторно они начинают с установления определённых основ, абсолютного начала всякого мышления. Могло бы показаться, что если дан абсолюта начала, то дан и конец. Если однажды нам удалось стать на твёрдую почву, дальнейшее движение по ней теряет интерес. Ибо если мы располагаем самым важным и нерушимым, дальнейший процесс нашего мышления покатится гладко и ловко, как стеклянный шар по льду. Откровение — это «первый толчок» мысли, после которого она катится по инерции,

автоматически. Но это движение кажущееся, ибо автоматизм является противоположностью мышления, а мышление в узком смысле, который мы здесь имеем в виду, — это действие, которое нельзя заменить действием автомата, философия — это усилие, связанное с постоянной проверкой всех очевидностей, то есть постоянное дезавуирование существующих откровений. Однако соблазн обладать собственным откровением неизменно подкарауливает критиков: каждая философия, желающая быть «системой», критикует чужие откровения только затем, чтобы немедленно установить свои. Как мало методов мышления, которые бы молчаливо не признавали принципа томизма, гласящего, что цель каждого движения — неподвижность. (*Impos-sibile est igitur quod nature intendat motum propter se ipsum. Intendit igitur quietem per motum...*).

Этот принцип основан на убеждении, что суть движения — это его противоположность, то есть неподвижность, что движение проявляет себя тем, что себя уничтожает, или, по-другому, всякое движение это болезнь, недостаток того, что движется, движение это выражение необходимости, а необходимость — отрицательный элемент природы, следовательно, природа осуществляет себя успокоенностью. В философском мышлении этот принцип проявляется как убеждение, что мысль движется лишь потому, что это мысль несовершенная, и только для того, чтобы достигнуть окончательной опоры, совершенства, неподвижности. Мысль, как каждое движение, достигает удовлетворения и выполняет свое назначение лишь тогда, когда перестаёт быть движением, то есть когда перестаёт существовать. Однако неискоренимая потребность в завершённости, в откровении — это одна из тех потребностей, которые легче всего удовлетворить. Поэтому ищущие откровения находят его почти в тот самый момент, когда осознают в нем нужду. Когда откровение найдено, когда, следовательно, мысль достигла желанного спокойствия, философия начинает, как ей кажется, сооружать «систему». В действительности это мнимое начало является завершением, постройка уже покрыта крышей в тот момент, когда нам кажется, что мы только начинаем закладку фундамента, философская завершённость, следовательно, является ничем иным, как подстановкой откровения, которое, будучи якобы исходным пунктом теологов, было в действительности всем необходимым: ибо теология начинает с убеждения, что правда нам дана, а интеллектуальное усилие состоит не в преодолении сопротивления действительности, а в усвоении подлинного существа того, что дано целиком в готовом виде.

Ключевой и исторически элементарной формулой светского откровения было *cogito* Декарта: попытка усомниться во всех традиционных очевидностях и завершённых, сконструированная таким образом, что сам этот критический и уничтожающий акт завершился тогда, когда достигалась новая завершённость — самопознание собственной умственной деятельности. Декарт приступил к критике, убеждённый, что критика должна иметь конец, что движущийся песок отвергается для того, чтобы можно было стать на прочном грунте. Критика не имела бы для него значения, если бы она не должна была задержаться в определённом пункте, следовательно, заданием критики было достижение не критического, не подлежащего критике пункта. Целью критики, следовательно, было уничтожение самой себя, целью движения была неподвижность, достижение недвижимого положения. Обнаружение слабых мест очередных откровений должно было обнаружить откровение без слабых мест. Развитие последекартовской философии было в значительной степени рядом очередных имитаций той же самой процедуры; философы целиком принимали вопросы Декарта, принимая тем самым наполовину его ответ, а упорная работа над модификацией формулы *cogito* продолжалась и в нашем веке. Вся эволюция европейского идеализма выявила ту существенную особенность декартовского откровения, которую оно разделяет со всеми откровениями: исходный пункт является одновременно пунктом прибытия; если осознание умственной деятельности является концом познания, то вся действительность не может выйти за пределы умственной деятельности или, говоря словами Жильсона, если мы начинаем имманентным миром, то мы и кончаем имманентным миром. Впрочем, эта ситуация представляется совер-

шенно естественной: в нашем представлении действительность всегда имела такую природу, какую имеют окончательные данные, с помощью которых мы пытаемся воссоздать действительность, ибо заявив, что некоторые данные имеют привилегию окончательности, мы отрицаем реальность всего, что в эту категорию не входит. Если, следовательно, имманентный мир есть абсолют познания, то он одновременно есть все то, чего познание может достичь, подобно тому, как *causo sui* Спинозы, являясь исходным пунктом умственного движения, неизбежно является его конечным пунктом, единственным миром, реальность которого можно защищать. Но точно так же те, для которых телесные объекты повседневной действительности представляют единственный комплекс абсолютных данных, по необходимости должны признать, что этот комплекс исчерпывает все возможные данные; а те, кто придаёт этот характер чувственным представлениям, будут конструировать мир только из чувственных представлений. В философском мышлении абсолютная исходная точка определяет все остальное, а тот, кто стал на точку абсолюта, просто-напросто остановился и все дальнейшее движение его мысли — это движение кажущееся, как бег белки по перекладинам движущегося колеса.

И тем не менее тоска по откровению не перестаёт жить в сердце философии, и стремление к окончательному успокоению никогда не покидало ее. Позитивизм Ипполита Тэна должен был найти удовлетворение в «окончательном праве» или в «вечной аксиоме» действительности, открывающей единство вселенной, и к которой, в конечном счёте, каким-то образом можно свести все наши знания, феноменология считала своей главной задачей показ действительности, данной в безотносительном и окончательном смысле. Поскольку, однако, так данная действительность может быть только имманентной действительностью, постольку идеализм поздних работ Гуссерля представляется результатом упомянутой уже врождённой логики той доктрины, которая ставила в качестве одной из своих главных задач преодоление субъективизма. Внутренняя антиномия этих поисков откровения была в случае с Гуссерлем иллюстрацией всех аналогичных действий: ибо утверждение, что окончательные данные могут иметь только имманентный характер, а трансцендентная действительность имеет, как говорил Гуссерль, «нолевой теоретико-познавательный показатель», исходило из того, что установление окончательных данных не может быть произведено без наличия ясного понятия трансценденции, мнение о которой выражать пока не желали. Однако само понятие трансценденции могло быть дано лишь — и ниоткуда больше — в итоге этого натурального и докритического познавательного процесса, никакие результаты которого программно не должны были приниматься во внимание. В итоге оказывалось, что само выражение словами первоначального принципа, придававшего чистым феноменам окончательный характер, требовало предварительного использования понятий, почерпнутых вне чистых феноменов, то есть требовало использования некоторых данных из естественных наук, без которых, оказывалось, невозможно обойтись. Познавательный абсолют являлся так же отягощённым балластом неабсолютных знаний, как и *cogito* Декарта, то есть концепция мыслителя, представляющая собой не что иное, как дистиллированную интеллектуальную субстанцию, совершенно независимую от всякого содержания, оставленного в ней полученными опытом и знаниями. Ибо абсолют, который нельзя описать без одновременного описания его противоположности, выдаёт тем самым фиктивность своей абсолютности. Критика предполагает критикуемый предмет, а сам акт мышления, в процессе которого мы «берём в скобки» трансцендентную действительность, предполагает, что последняя дана нашей мысли, всякий раз, когда к слову «дана» можно добавить *distinguo*.

Современный позитивизм не уберётся, по крайней мере в первой фазе, от погони за познавательным абсолютом. Констатируя, что окончательность является подходящим словом для определения характера фраз, выражающих итоги наблюдений, Мориц Шлик просто представил другую версию того приёма, который в стольких различных доктринах должен был дать нам светский суррогат откровения.

Проблема откровения — это проблема существования окончательных данных. Сопутствует ему другой вопрос: насколько понятийное мышление способно выразить и понять окончательные данные? Это — таинственная проблема, которая в современной философии входит, как и предыдущие, в состав теологического наследия. В модернизированной версии проблема тайны — это проблема границ рационализма, то есть комплекс вопросов, касающихся главным образом дискурсивности и определённых элементарных частиц познания, и определённых неразлагаемых фрагментов самой действительности. Все рассуждения персоналистских доктрин, касающиеся некоммуникабельного характера личности, представляют собой перенесение в человеческий мир вопросов, которые теология ставила божеству. Персонализм в метафизической версии, то есть монадология человеческого мира, не выступил против теологии, а присвоил себе ее хлопоты. И в данном случае, как и в предыдущих, мы не хотим утверждать, что хлопоты эти были обязательно мнимыми. Вопрос о дискурсивности неразложимых единиц, какими являются человеческие личности, — это вопрос реальный, а если некогда он был вопросом о тайне божеской личности, то формулировали его тогда в достаточно общей форме, чтобы теоретический приоритет в этом деле оставался в руках теологов: в эволюции самого слова *persona* — маска — нашла выражение трудность, которую не переставая пытаются преодолеть философы. Обычно эту трудность решают одной нетрудной формулой — «личность невыразима». Эта формула, даже если она и правдива, остаётся такой же бесплодной, как утверждение, что Бог — загадка для разума смертных.

В некоторых современных книгах обнаружилась и проблема отношений между верой и разумом. Мы занимаемся ею каждый раз, когда пытаемся выяснить, в каких границах опыт и рациональная мысль способны однозначно решать познавательные конфликтные ситуации и какова доля невозможных для проверки факторов в нашем образе мира. Споры о неподдающихся проверке основах эмпирических наук и существовании предпочтительных критериев по отношению к несоответствующим комплексам опытов были в немалой степени позаимствованы из той же традиции. Если некоторые факты нельзя согласовать с принятым ранее когерентным комплексом общих принципов, объясняющих весь наш предыдущий опыт, то в какой степени законно игнорирование этих фактов или интерпретирование их, нередко искусственное, в соответствии с системой? Эти повседневные хлопоты научного мышления близки хлопотам, имевшим место тогда, когда откровение было скелетом, организующим все наши знания в связную «систему». На дне этих споров мы обнаруживаем антагонизм тех самых двух склонностей, которые проявлялись почти во всех рассматриваемых вопросах: с одной стороны, склонность интеграционная и монистическая, надеющаяся (в своей крайней форме) охватить всю вселенную единой формулой или, во всяком случае, найти один главный принцип, объясняющий всю действительность; с другой стороны — склонность к плюрализму, не заботящаяся особенно о когерентности знания, лишённая амбиции соорудить лес из отдельных деревьев и готовая скорее признать каждый факт абсолютом, даже если при конфронтации один факт противоречит другому. Уильям Джеймс был философом, который в радикальных формулах изложил антимонистическое отношение к вселенной: если факты себе противоречат, мы имеем право принять каждый из них в отдельности, не пугаясь того, что не находим такого общего принципа или закона, которые охватили бы их все без противоречий; ибо у нас нет оснований заранее предполагать, что некий нерушимый элементарный закон управляет каждым уголком вселенной и всеми ее проявлениями; мы имеем право допустить, что различные события случаются по-разному, и усилия привести их все к единству чаще всего бывают напрасными и искусственными; пусть каждый факт будет для себя своим собственным выяснением, а общие знания пусть приспособятся к гибкому реагированию в каждой ситуации; если опыт свидетельствует, что мир рассыпается на наших глазах, как случайно собранная куча разных кусков, то из этого следует, что структура мира именно такова — бесформенная, лишённая единой организации, случайная, подобная скорее природе горы мусора, чем природе библиотеки, где все имеет свое определённое место в од-

народной структуре целого и где все подчинено общеобязательным правилам каталогов и инвентарей.

И все же эта страсть к монизму, это упорное стремление упорядочить мир на основании однородной системы, эти поиски одного заклинания, которое сделает действительность ясной и читабельной, эта погоня за философским камнем оказывается сильнее, чем все перипетии нашего умственного развития. Эти монархические вкусы мышления удовлетворяются философией тем легче, что каждая эпоха великих научных синтезов как бы все лучше и лучше раскрывает нам этот упорядоченный мир, формулируя все более общие принципы, по сравнению с которыми все предыдущие оказываются отдельными случаями. Таким образом философия, в особенности с момента, когда она возымела амбиции научной дисциплины, охотно берет в качестве свидетеля своих требований науку. Когда же она старается отбросить монистические надежды, она, наоборот, разоблачает науку, толкуя, что научная организация мира не является восстановлением организации, присущей самому миру, но результатом конституции самого человеческого разума.

Все приведённые нами до сих пор примеры, которые в таком представлении являются ничем иным, как именно примерами, то есть попытками оправдания теологии не путём систематического восстановления ее структуры, а с помощью одиночных иллюстраций, все они черпали материал из спекулятивной схоластической теологии. Отнюдь не пропало и богатство мистической теологии, полностью сохранившееся в современном мышлении.

Проблемы мистической теологии сохранились прежде всего в четырёх областях современной философии: в вопросе практической интерпретации знаний, в вопросах диалектики, в вопросах целостной интерпретации мира и в вопросе субстанционального характера первичной действительности.

В связи с первым вопросом необходимо отметить, что мистики были пионерами в области прагматического понимания познания. Если инструменты, которыми располагает человеческий язык, приспособленный для описания законченных вещей, отказывают при попытках описать все свойства абсолюта, то единственный смысл, который имеют наши знания об абсолюте, есть смысл практический. Эти знания (в узком смысле) не говорят нам, каков есть Бог, они рекомендуют, как лучше чтить его и как, отказавшись от себя, приблизиться к его величию. Более того, эти знания представляют собой не столько коллекцию рецептов, которые можно выучить прежде использования на практике, сколько само их исполнение; разум не опережает воли, скорее действия воли становятся одновременно актами разума: мы столько знаем о Боге, сколько даём ему нашей любви.

Отнюдь не устаревшая практическая интерпретация познания, которой занялись первые прагматисты, представляет собой определённое обобщение программы мистиков: отбросим вопрос о том, как выглядит мир «сам в себе», будем рассматривать научные теории, как практический указатель для нашего поведения в определённых условиях. Прагматизм — это оппозиция по отношению к реалистической эпистемологии, точно так же, как мистическая теология была оппозицией по отношению к спекулятивной теологии. Отбрасывая вопросы о природе действительности как бесплодные, она заменяет их практическими вопросами.

Другим хранилищем имущества, полученного от мистической теологии, является диалектика. Известно, что все попытки применения привычных понятий к абсолютному бытию приводили к антиномиям. В связи с этим мистики стали мастерами мышления, которое движется с помощью тезисов и антитезисов; сказать, что ни одна категория человеческого языка не может быть применена к Богу, — это сказать, что когда мы о Нем говорим, к Нему применяются все категории; таким образом, Бог одновременно и существует и не существует, есть все и есть ничто, максимум и минимум, утверждение и отрицание. Но кроме того, мы находим в мистических текстах полностью преобразованные идеи отчуждения и его преодоления, идею развития мира, как отрицания, ведущего к отрицанию себя. Система Эригены, представлявшего мир как эманацию Бога, отчуждённую от своего источника и в своей завер-

шённости являющуюся его отрицанием, а затем в обратном движении стремящуюся к отрицанию самой себя и новому отождествлению с первоначальным источником, — это почти полный скелет диалектической логики. При этом отчуждение не является для мистической теологии, как в логике Гегеля, обязательно отрицательным явлением: абсолют силой неизбежности своей природы выделяет свою теофанию и как бы обогащается, выделяя ее, чтобы затем снова себе ее вернуть; точно так же можно рассматривать первородный грех и падение человека, как завершающую стадию его будущего счастья, на которое он может рассчитывать благодаря заслугам Спасителя: *O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*, — говорит известная средневековая песня: «благословен грех, заслуживший такого искупителя».

Историософские размышления о прогрессе, который дополняется своей «плохой стороной», об отчуждении, которому подвержен человек, для того, чтобы он мог обогатиться, преодолев его — повторяют ту же самую схему.

На третьем месте среди заслуг мистической теологии с точки зрения современного мышления мы назвали вопросы, связанные с целостной интерпретацией бытия. В мистических текстах почти в завершённой форме, хотя и в очень обобщённой версии, содержится теория формы. Ее современный эквивалент можно обнаружить скорее в спекуляции Бергсона, чем в методологии «гештальтистов»: подлинного самостоятельного бытия заслуживает только абсолют, а все законченные фрагменты, которые мы выделяем в мире, и все различия между отдельными вещами — это либо род патологического отчуждения, ожидающего своего уничтожения в процессе универсального возвращения мира в лоно абсолюта, либо только деформированный образ, созданный нашим воображением, которое пытается навязать целому чуждый ему принцип многообразия и дифференцированности.

Мистическая проблема применения к абсолюту понятия субстанции также зазеленела свежими листками в нашем веке. Вопрос о том, носит ли первичная действительность характер субстанции или субстанция является, скорее, феноменом вторичным, данным нашему познанию или даже им сформированным, а первичное бытие есть нечто, не являющееся субстанцией — (событие, отношение, акт) — этот вопрос имеет, несомненно, теологическое происхождение. Сомнение в идее субстанции и замена ее метафизической первичностью других принципов, считавшихся по традиции зависимыми предикатами, определениями, нашло свое выражение в XX веке в крайне разных доктринах. Актуализм Джованни Джентиле, теория событий Альфреда Уайтхеда и Бертрана Рассела, теория реляций Наторпа — мы называем три крайне непохожих случая — встречаются в определённой точке, чрезвычайно далёкой от их источников, причём в точке, которая сознанию каждого из этих философов показалась бы совершенно чуждой. Впрочем, у каждого из нас есть духовные предки, портреты которых нам не хочется вешать в семейной столовой, и о которых напоминают лишь злые сплетни соседей. Признаем, правда, что наши рассуждения несколько напоминают знаменитую *Liber Chamorum*, с той, однако, разницей, что автор не собирается вычёркивать себя из бесславного реестра.

Составленный нами список был лишь собранием разнообразных случаев, имеющих одну общую черту. Он должен был показать, что многочисленные проблемы, рассматриваемые ныне как наиболее непохожими философскими доктринами, так и той самой бытовой философией, которая кружится постоянно вокруг тех же самых вопросов, что и «техническая» философия — что эти проблемы представляют собой продолжение теологических споров или, скорее, новой версией тех же самых задач, первичную и менее удачную версию которых мы знаем из истории теологии. Ведомые тем самым инстинктом, который, как мы уже говорили, прячется на дне монистических вкусов человеческого ума и рождает монистическую интерпретацию действительности, мы хотим сформулировать также и тот упорядочивающий принцип, который позволит нам изложить систематическим образом описанные конфликты мировоззрений.

Большинство из десятка приведённых нами иллюстраций раскрывает в философии антагонизм, организованный по одинаковой схеме: за или против эсхатологии, то есть за или против организации фактов текущей жизни по отношению к абсолюту, который должен осуществиться в процессе развития; за или против теодицеи, то есть за или против поисков в абсолюте оправдания для каждого отдельного зла в текущем мире; за интерпретацию человека в категориях благодати или в категориях природы, то есть за или против передачи абсолюту ответственности за свои действия; за или против откровения, то есть за или против поисков нерушимого и недоступного критике принципа познания, который может быть безотказной опорой мышления; за или против монистической концепции познания, то есть за или против стремления к интеллектуальному овладению действительностью с помощью определённого набора высших и элементарных, все объясняющих законов; за или против целостной интерпретации мира, то есть за или против такого видения мира, в котором каждая вещь приобретает смысл, будучи соотносённой с абсолютом, проявлением, частицей или случаем которого она является. Короче говоря: за или против надежды на окончательность в бытии и познании, за или против поисков опоры в абсолютах.

Мы старались сформулировать природу этого конфликта как столкновение двух самых общих и первичных тенденций, которым философия стремится придать дискурсивную форму. Ситуация, в которой человеческая личность предоставлена только самой себе, ситуация «неопределяемости» индивидуума, абсолютной невозможности его проверки по отношению к чему-либо иному, эта ситуация порождает страх, выражающийся в поисках абсолютной действительности, а тем самым в самоуничтожении индивидуальности, в нахождении для себя и своего поведения определения, соотносящегося с чем-то другим, что не есть он сам; с другой стороны имеется утверждение индивидуального существования как не подлежащего проверке факта, а тем самым отрицание всех аргументов, оправдывающих индивидуальное существование, отказ принять какую-либо абсолютную действительность, отказ признать неподвижность за свойство, присущее тому, что движется, отказ от перспективы конечности.

Каким особенностям человеческой натуры — если уж употреблять это затасканное слово — следует приписать эти склонности, эти неистребимые тропы, влекущие нас к завершённости, эту надежду на то, что откроется нам некий единый высший принцип, который нам объяснит весь мир и возьмёт на себя одновременно наше существование, наше поведение и наше мышление?

Существуют разные доктрины, объясняющие эту жажду самоопределения через находящийся вне нас абсолют или просто жажду несуществования. Теологи давно убеждают нас, что человеческой мыслью правит данное создателем естественное к нему тяготение. Они называют его естественным религиозным чувством или чем-либо подобным. Но это — оправдание доктрины фактами, которые можно признать, лишь признав предварительно именно ту доктрину, которую предполагалось оправдать. И по какому, впрочем, праву мы должны называть религиозным чувством нечто, что так же хорошо может проявляться и вне всего того, что мы и в обыденной жизни и в науке называем обычно религией? Сначала независимо определим религию и только потом будем говорить о *homo religiosus*; иначе грозит нам обычная опасность: религию мы будем определять с помощью религиозных чувств, а религиозные чувства характеризовать, исходя из имеющихся у нас уже знаний о религии. Проще всего, следовательно, рассматривать религию такой, какой мы знаем ее в ее исторических формулах, то есть как отдельный случай более общего феномена, с успехом проявляющегося и вне религии.

Если мы оставим это объяснение в стороне, в нашем распоряжении окажется целая серия других, впрочем, представляющих собой лишь иные способы выражения той же самой мысли и вызывающих, увы, слишком много сомнений, чтобы их можно было бы признать объяснениями в подлинном смысле этого слова.

Припомним четыре примера таких объяснений. Один из них был сформулирован в свое время Фрейдом, но фрейдистами как правило отбрасывается. Это теория инстинкта смерти, то есть теория, гласящая, что существование в живой материи стало тоской по возвращению к неорганическому состоянию, стало склонностью к уменьшению напряжения, а в конечном счёте — к полной их ликвидации, то есть к отмиранию органических процессов. Инстинкт смерти должен был быть антагонистичным по отношению к либидо и объяснять также все усилия интеллекта, стремящегося найти в мире принципы, сводящие существование индивидуума к безличным формам существования.

Вторая доктрина — это издавна известный как в версиях методологической (Оккам), теологической (Мальбранш), физической (Мопертюи), так и в тщательной разработке Авенариуса и эмпириокритиков принцип экономии. В самой общей метафизической форме этот принцип исходит из того, что во всей природе в целом, а тем самым в поведении организмов и в мышлении, действует правило максимальной редукции усилий и применения наиболее простых средств. Цитированная выше теория Фрейда может считаться особым случаем принципа экономии в органическом мире. Принцип экономии как принцип естественного стремления всех структур к выравниванию напряжений и разниц мог бы быть использован для интерпретации рассмотренных нами вкусов мышления: попытки редукции индивидуумов к недифференцированному абсолюту, попытки монистических объяснений действительности.

Третьей возможностью является сформулированный в теории форм принцип упрощения, гласящий, что все «форменные» структуры или целые структуры имеют врождённую склонность к превращению в формы как можно более простые, как можно более симметричные, как можно менее дифференцированные. Этот принцип ничто иное как особая версия принципа экономии и в нашем случае может быть использован для подобных целей.

На четвёртом месте назовём формулу Сартра, гласящую, что бытие для себя, то есть человеческое бытие — определённое как чистое отрицание по отношению к остальному миру; как свобода, но свобода — проявляет постоянное и противоречивое стремление превратиться в бытие «в себе», стремится избавиться от небытия, которое мучает его, но бытие, то есть свобода, это то, что его определяет; желать избавиться от небытия, вернуться в мир «в себе» — это значит желать себя уничтожить как личную экзистенцию, то есть просто как экзистенцию.

Все приведённые выше объяснения представляют собой, как мы видим, перевод той же самой мысли на четыре разных языка. Все они вызывают различные сомнения и трудности. Строго говоря, эти объяснения представляют собой по существу попытки философского обоснования принципа энтропии (сходство между провозглашённым Вертгеймером и Кёлером «принципом прегнанции» и принципом роста энтропии показывает Влодзимеж Шевчук в своей пронизательной работе о психологии формы). Как теория инстинкта смерти, так и принцип экономии и остальные формулы являются попытками возвысить (или, если кто-либо хочет, низвести) принцип роста энтропии до достоинства универсального метафизического тезиса, применимого не только ко всем известным и гипотетическим формам энергии, но и к поведению, чувствам и мыслям человека. Если принять этот принцип, принцип универсальной тенденции к выравниванию напряжений, к ликвидации асимметрии и дифференциации, его можно использовать для интерпретации истории философии: все рассмотренные выше проявления этой тоски по абсолюту, заполняющие философскую жизнь веков, были просто-напросто отдельными случаями действия этого принципа. Само содержание философских размышлений можно было бы тогда вывести из того свойства человеческого мышления, которое оно разделяет со всеми энергетическими структурами. Содержание различных метафизических доктрин нашло бы свое объяснение в процессах изменения энергии, происходящих в человеческом мозгу, а упорная связь консервативного, в философском смысле, мышления и общественного консерватизма и той безвольности общественной жиз-

ни, которую мы называем реакцией, также была бы лишь отдельным случаем этого принципа.

Если бы, однако, названный принцип безраздельно правил мыслью, не мог бы проявиться этот хронический, упомянутый выше конфликт философии, который по нашему мнению, эффективно упорядочивает ее историю: конфликт между поисками абсолюта и бегством от него, между страхом перед собой и страхом потерять себя в принципе, в котором было желание найти опору. Ибо на протяжении всей истории умственной культуры мышлению, подчинённому процессу роста энтропии, то есть мышлению консервативному, противостояло мышление, выражающее обратные процессы — процессы роста напряжения. Во всех областях культуры, в философии точно так же, как в искусстве и нравах, проявляется этот антагонизм, в процессе которого вырастает нечто новое, рождающееся из постоянной потребности проверять все существующие абсолюты. И хотя умственное течение, которое стремится оторваться от признанных завершённостей, чаще всего само устанавливает таковые, хотя, следовательно, каждый переворот перерастает в консервативное состояние, он, однако, уступает место следующей фазе, в которой жертвой критики станет его собственный абсолют. Может ли какой-либо метод мышления, в замысле наиболее радикальный, избежать этой судьбы и устоять — в ходе исторического процесса — перед соблазном бессилия? Все исторические примеры дают достаточно оснований, чтобы в этом усомниться, тем более, что сама надежда сформулировать такой метод означала бы надежду достичь окончательно метода, то есть именно такого, характер которого противоречил бы его принципам. История античного скептицизма даёт в этом отношении поучительный пример: доктрина, принявшая принцип сомнения по отношению ко всем очевидностям и всем догматам, преобразилась в закостенелый и бесплодный догмат сомнения; принцип иммобилизма всех признанных принципов перерос в иммобилизм универсального критицизма, ибо ни один принцип универсальной критики не может избежать антиномии лжеца.

Нам неизвестны, следовательно, абсолютно эластичные конечные методы, которым история не угрожала бы анкилозом. Нам известны лишь методы, которые проявляют особенно длительную жизнеспособность благодаря тому, что они сумели выработать инструменты, с помощью которых можно подвергать критике их самих, даже в том случае, когда в их первичных формулировках содержались определённые догматические принципы или вера в определённые абсолюты. Мы считаем, что имеется не один вид такого метода мышления: метода, создающего инструменты для собственного преодоления на протяжении длительного времени; в XX столетии, по нашему мнению, этот радикализм проявили как марксизм, так и феноменология, и психоанализ. Данное утверждение, само собой, не означает принятия отдельных и противоречащих друг другу предложений, содержащихся во всех этих методах; оно означает признание умения» проявленного всеми этими доктринами, умения выйти из собственных абсолютов и обнаружить скрытые принципы собственного радикализма; на этом зиждутся их активность и жизнеспособность, не только в форме храмов для верующих, но и в форме способных к изменениям мыслительных организмов. В каждой из этих доктрин существует, правда, течение ортодоксов, умеющих только догматично повторять первичные формулы, но каждая из них породила также жизнеспособное потомство. Другие «великие доктрины» XX века, как например, философия Бергсона, навсегда остались в своей первичной стадии, сохранившись в истории как законченные системы, которые могут ещё иметь поклонников, но не потомков.

Антагонизм между философией, утверждающей абсолют, и философией, подвергающей признанные абсолюты сомнению, представляется антагонизмом неизлечимым, как неизлечимо существование консерватизма и радикализма во всех областях человеческой жизни. Это антагонизм между жрецами и шутами, а почти в каждой исторической эпохе философия жрецов и философия шутов — две общепринятые формы умственной культуры. Жрец — хранитель абсолюта, он поддерживает культ признанных и традиционных окончательностей

и очевидностей. Шут — это тот, кто, правда, вращается в высшем обществе, но не принадлежит к нему и говорит ему дерзости; это тот, кто подвергает сомнению все, что считается очевидным; он не мог бы этого делать, если бы сам принадлежал к высшему обществу — в лучшем случае он мог бы быть салонным фрондером: шут должен находиться вне высшего общества, смотреть на него сбоку, чтобы обнаружить неочевидность его очевидности и неокончателность его окончательности; с другой стороны, он должен в высшем обществе вращаться, дабы знать его идиологов и иметь случай говорить им дерзости. О шутовской роли философии Жорж Сорель писал в связи с энциклопедистами, но в пейоративном смысле: шут был просто игрушкой аристократов, философы забавляли монархов — это правда, но правда и то, что эти забавы были в числе причин, ведущих к землетрясениям. Жрец и шут не могут прийти к согласию, за исключением тех случаев, имеющих иногда место, когда один превратится в другого (чаще шут становится жрецом — так Сократ стал Платоном), философия шута — это философия, которая в каждую эпоху разоблачает как сомнительное то, что считается самым нерушимым, выявляет противоречия в том, что кажется очевидным и бесспорным, высмеивает очевидности здравого разума и находит смысл в абсурде — словом, берет на себя весь повседневный труд шута вместе с неизбежным риском оказаться смешным; в зависимости от места и времени мысль шута может достигать всех крайностей мысли, ибо сегодняшние святыни вчера были парадоксами, а то, что является абсолютным в тропиках, кажется кошмаром на полюсе. Шут постоянно размышляет над возможной правотой противоположных идей, следовательно, его позиция диалектична от рождения. Это просто преодоление того, что есть, потому, что это есть, но руководствуется он не духом противоречия, а недоверчивостью к стабилизированному миру вообще. В мире, где, казалось бы, все остановилось, он представляет собой движение фантазии, в связи с чем определяет себя также и через сопротивление, которое должен преодолеть. Заслугой Фихте является простое наблюдение, что движение мысли не может происходить без сопротивления, которое необходимо преодолеть. Это тот же принцип, по которому автомобиль не может тронуться на льду, а самолёт в пустоте. По тем же причинам является иллюзией философия, которая была бы чистой саморефлексией или осуществлялась бы в замкнутом свете монады, а допущение, что в процессе познания субъект мог бы идентифицироваться с объектом, содержит внутреннее противоречие: допущение такой идентификации означает допущение неподвижности, то есть ситуации, в которой познание не совершается. Если, следовательно, философия подрывает абсолют, если отбрасывает единые принципы, к которым можно было бы свести действительность, если утверждает плюрализм мира и взаимную недоказуемость вещей, утверждая тем самым индивидуальность человека, она делает это не во имя монадологии или во имя концепции индивидуума, как автаркного атома. Утверждение индивидуальности может произойти лишь в ее противопоставлении остальному миру, в выражении своих отношений к нему: отношений фактической зависимости, ответственности, сопротивления, философия, которая старается обойтись без абсолютов и без перспектив завершения, по своему характеру не может быть монолитным сооружением, ибо не имеет фундамента и не хочет иметь крыши; она — вызов существующим сооружениям и срывает уложенные крыши. В интеллектуальной жизни у нее все достоинства и недостатки людей недискретных, с плохо развитым чувством уважения к авторитетам. Поэтому в некоторые периоды конфликт между философией шута и философией жреца напоминает столкновение невыносимых черт возраста созревания с невыносимыми чертами старческого слабоумия; разница заключается лишь в том, что только первые излечимы.

Не трудно заметить, что можно заподозрить весь ход наших рассуждений в соблазне монистического мышления, которое критикуется: в склонности свести множество фактов к единому главному упорядочивающему принципу. Однако противником антиабсолютистской философии является не сам акт упорядочивания. Порядок может быть девизом полиции и девизом революции. Противник антиабсолютистской философии — это особый род порядка:

тот, который исчерпывающим образом свёл все множество существующих миров и возможных миров в единую классификацию, то есть тот, который получил удовлетворение, какое даёт завершённое дело. Идеал полиции — порядок исчерпывающей картотеки, идеал философии — порядок работающей умственной фантазии. И жрец, и шут совершают некоторое насилие над умами: жрец с помощью хомута катехизиса, шут с помощью иглы издёвки. При дворе короля больше жрецов, чем шутов — точно так, как в его государстве больше полицейских, чем художников. Видимо, иначе быть не может. Преимущество последователей мифологии над ее критиками представляется неизбежным и естественным: это преимущество одного мира вещей над множеством миров возможных, преимущество лёгкости получения наследства, по сравнению с трудностью самому взбираться вверх. Мы видим эти преимущества, являясь свидетелями удивительной быстроты, с какой новые мифологии занимают место медленно выталкиваемых старых мифологий. Интеллектуальная жизнь обществ, в которых заржавели механизмы традиционных верований, кишит свежими мифами, которые с величайшей лёгкостью почерпываются хотя бы в прогрессе точных наук и техники. В представлениях тысяч людей доброжелательные обитатели иных планет решают все трудные проблемы, с которыми род человеческий не в состоянии справиться; для других надежду на решение всех социальных конфликтов вселило слово «кибернетика». Дождь богов падает с неба на похороны одного Бога, пережившего себя. У безбожников есть святые, а богохульники строят часовни. Быть может, для того, чтобы целое не взлетело в воздух, жажда абсолюта, стремление к уравниванию напряжений должно занимать несравненно больше места в структуре, чем рост напряжения. Если это так, то таким образом выясняется смысл существования жрецов, хотя это и не может быть поводом вступления в их ряды.

* * *

Жречество — это не просто культ прошлого, видимый сегодняшними глазами, это также сохранение прошлого в его неизменном виде в наше время, это перерастание самого себя. Жречество, следовательно — это не только определённое интеллектуальное отношение к миру, но определённая форма существования самого мира, а именно фактического существования уже не существующей действительности. Наоборот, шут выражает то, что является только возможностью, и она в нем становится действительным, пока не возникнет фактически.

* * *

Мы высказываемся за философию шута, то есть за отношение отрицательной бдительности по отношению к любому абсолюту, не в результате сопоставления аргументов, ибо в этих вопросах главный выбор — это оценка. Мы высказываемся за возможности вне интеллектуальных ценностей, содержащихся в позиции, грозящая опасность и абсурдность которой нам известны. Это выбор образа мира, который даёт перспективу трудного согласования в ходе нашей деятельности среди людей таких элементов, которые необычайно трудны для объединения: доброты без универсальной снисходительности, мужества без фанатизма, ума без разочарования и надежды без самообольщения. Все иные плоды философского мышления маловажны.