

АЛЕКСАНДР КОЖЕВ

СОФИЯ
—
ФИЛО-СОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

МОСКВА ПРАКСИС 2021

УДК 14
ББК 87.3
К58

К 58 **Кожев, Александр**
София – Фило-софия и феноменология / Александр
Кожев; предисловие А. М. Руткевича; подготовка тек-
ста Н. А. Руткевич и О. В. Голова. / М.: ИИЦ «Праксис»,
2021. – 158 стр.

ISBN 978-5-9500961-5-0

УДК 14
ББК 87.3

Рукопись о Мудрости, написанная по-русски выдающимся французским философом-неогегельянцем русского происхождения Александром Кожевным (Кожевниковым, 1902–1968) в 1940–1941 гг., представляет собой его первую попытку целостно изложить свою философию. Рукопись трактата была обнаружена в Париже в конце 1990-х гг. В настоящем издании публикуется расшифрованная часть Введения к этой работе.

ISBN 978-5-9500961-5-0

© Руткевич А. М., предисловие, 2020
© Кулагин А. В., оформление обложки, 2020
© ИИЦ «Праксис», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

1. А. М. Руткевич
Рукописи Александра Кожева 1939-1945 гг. 4
2. Александр Кожев
София – Фило-софия и феноменология 41

А.М. РУТКЕВИЧ
РУКОПИСИ АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА
1939-1945 ГГ.

Александр Кожев почти ничего не опубликовал на протяжении своей жизни. Главное его произведение было составлено слушателем прочитанного в 1933–1939 гг. курса, известным писателем Р. Кено: это записанные стенографисткой лекции и конспекты самого Кено за первые три года курса. Более того, название «Введение в чтение Гегеля» также предложено Кено — курс назывался «Религиозная философия Гегеля», но этому названию более или менее соответствовали только лекции за 1937–1938 гг. В дальнейшем вышли пара статей, несколько рецензий в журнале “Critique”, издававшемся Ж. Батаем, две из которых, на деле, и по своему размеру, и по характеру, скорее, можно считать статьями. До войны появилась публикация в журнале “Mercure”, вошедшая в издан-

ную Кено книгу. Наконец, после долгих уговоров издателя, Гастона Галлимара, Кожев согласился на публикацию написанного им трехтомника по истории античной философии¹ и даже чуть доработал первый том, но второй и третий так и остались в виде наброска — все они были написаны, когда Кожев в 1950-е гг. болел туберкулезом и на протяжении года лечился и не работал в министерстве. Все остальные его труды оставались неопубликованными до смерти в июне 1968 г. и выходили одна за другой после их расшифровки Н.В. Ивановой — дочерью Кожева испортился еще в начале 1930-х гг. и различать в волнистой линии отдельные буквы умела только она. Публиковать свои прочие рукописи при жизни он воспретил, но издательство «Галлимар» заключило с ним договор о посмертном их издании.

Такое безразличие к собственным произведениям объясняется прежде всего равнодушием к публичной известности, к мнениям окружающих, граничащим с презрением отношением к «цеху» профессиональных философов. Труды нескольких своих современников он высоко ценил, прежде всего М. Хайдеггера, а также К. Шмитта,

Л. Штрауса и немногих других. Сам он считал, что нельзя быть философом, не прочитав основные труды примерно сотни великих мыслителей прошлого; он это сделал в годы учебы в Германии. Судить о нынешних философах нужно, сравнивая их с этими высотами. Историки философии и историки науки, вроде А. Койре, заняты своим полезным трудом, но они для Кожева вообще не философы, а просто эрудированные гуманитарии, ученые историки и филологи. Кожев начинал занятия философией, думая о подобной карьере в области востоковедения — санскрит, древнекитайский и тибетский языки он выучил в Гейдельберге, но оставил изучение веданты и буддизма, чтобы стать именно философом, а не истолкователем прошлого. Он познакомился с трудами ведущих физиков XX века и, в отличие от подавляющего большинства современных философов, хорошо знал математику и физику. Именно поэтому то, что впоследствии получило наименование «аналитической философии» (а тогда называлось «логическим позитивизмом»), вызывало у него насмешки — обоснование квантовой физики и теории относительности по-

средством эмпиризма было очевидным образом несостоятельным для прошедшего школу неокантианства Кожева. Известно его ироничное замечание в беседе с И. Берлиным, который критиковал советских марксистов за их идиотское отношение к Б. Расселу; Кожев согласился с тем, что они идиоты, поскольку вообще считают Рассела философом. Круг его послевоенных занятий предполагал основательное знание экономики и права, древние языки и античную литературу он отлично знал с гимназических лет. Неплохо Кожев разбирался и в искусстве, о чем свидетельствует его переписка с дядей с отцовской стороны, известным художником В. Кандинским. Имея столь широкие познания, он иронично наблюдал за философской сценой левого берега Парижа, где литераторы изображали из себя философов и «революционных» политиков. На французских экзистенциалистов, прежде всего на Ж.-П. Сартра, он смотрел как на посредственных перелазателей Хайдеггера, бравирующих «левой» фразой интеллектуалов, а интеллектуалы для Кожева всегда поверхностны и ставят на первое место свою известность в «республи-

ке письмен». Самовлюбленная посредственность жаждет «оригинальности» для привлечения к себе внимания, только посредственность в философии столь же пуста и претенциозна, как в поэзии или в музыке. Словом, весь тот цирк, который в послевоенной Франции кочевал от дебатов о том, является ли экзистенциализм гуманизмом, к отношению «означаемого» к «означающему», «деконструкции» и т.п. прошел мимо внимания Кожева. Как он писал Л. Штраусу в 1956 г., все то, что пишут и говорят университетские философы, давно перестало его интересовать, а «Венгрия и Суэц интереснее Сорбонны». Хорошо знавшие его люди подчеркивали, что взгляд Кожева на окружающий мир не был высокомерным — прежде всего это был взгляд ироника². Р. Арон сохранил в памяти такое высказывание Кожева: «Человеческая жизнь — это комедия; играть ее нужно всерьез».

Кожев занимал в 1940-1960-е гг. малозаметный пост в министерстве внешнеэкономических отношений, но играл немалую роль в определении политических целей и в важных переговорах. В период, когда его друзья, Б. Клапье и О. Вормзер,

были крупными чиновниками в этом министерстве и в МИДе, его не без оснований считали «серым кардиналом» во французской экономической политике. Поэтому вполне понятно, что в этот период он мало писал и не был даже «философом воскресного дня», как назвал его вслед за Р. Кено, один из лучших биографов Кожева, итальянец М. Филони³. В тот же период болезни он написал книгу о Канте, чуть позже сделал набросок книги «Понятие, время и дискурс», но затем больших философских текстов уже не писал. Совсем иной была ситуация в предшествующий период, а именно, во время войны, когда за короткое время он написал три книги и эссе, которое существенно больше обычной статьи.

Об этом времени нам известно совсем немного, причем практически единственным источником информации была Н.В. Иванова, хотя и сама она не все время была рядом, так как смогла перебраться на неоккупированный юг Франции значительно позже Кожева⁴. Мы знаем, что Кожев намеревался вместе с нею эмигрировать в США через Португалию, но к моменту, когда Иванова тайком перебралась в Марсель, это «окно» уже

закрылось. Известно об их участии в Сопротивлении (голлистская группа, возглавляемая Жаком Кассу). Отлично владевший немецким Кожев был занят разведкой (где и какие немецкие части находятся и т.п.), тогда как информация от него и других агентов стекалась в химическую лабораторию, в которой работала Иванова. Риск для жизни был непосредственным, а Кожев, в силу присущего ему авантюризма, на него шел довольно безоглядно и едва избежал расстрела, когда попытался распропагандировать часть, состоящую из крымских татар. Да и скрывать от немцев и французских полицейских режима Виши друзей-евреев в деревне Грамат, где обосновался Кожев, было небезопасно. Но все это не помешало ему написать огромный том «Очерк феноменологии права» и небольшую книгу «Понятие власти»⁵. Если с первой из этих работ ситуация более или менее понятна, поскольку по своему содержанию она представляет собой развитие идей «Введения в чтение Гегеля» применительно к сфере права, то вторая с прежней проблематикой почти не пересекается. Более того, если в «Очерке феноменологии права» оче-

видным образом присутствуют «левые» убеждения Кожева, то в «Понятии власти» *auctoritas* и *potestas* практически отождествляются, а идущая от французской революции правовая традиция («разделение властей» и т.д.) подвергается язвительной критике. Общим является то, что феноменологическая дескрипция в обеих работах проводится в терминах бихевиоризма, что не было свойственно Кожеву в 1930-е гг.

Философия права Кожева интересна прежде всего для специалистов в этой общей для философов и юристов области. Ее американские издатели имели основания для того, чтобы назвать ее «самой богатой по идейному содержанию» книгой Кожева, которая, к сожалению, игнорировалась теми, кто – вслед за Фукуямой – стал размышлять о «конце истории»⁶. Она была опубликована первой из сохранившихся рукописей Кожева, чему поспособствовала рекомендация Р. Арона, который был не только слушателем курса Кожева, но и его близким другом. Описание двух моделей права, аристократического (господского) и буржуазного (рабского), возникающих из исходной для истории ситуации «борьбы

не на жизнь, а насмерть», подводит к синтезу в гражданском постреволюционном праве «универсального и гомогенного государства». Кожев дает здесь и набросок того, что можно считать завершающим это движение социалистическим строем, который ничем не похож и на тогдашний советский вариант, и на чаяния конкурировавших с марксизмом версий социалистической доктрины. Достаточно сказать, что частная собственность и найм рабочей силы в таком обществе допустимы и желательны, но стопроцентный налог на наследство препятствует появлению капитала как «мертвого труда». Стоит заметить, что после войны, когда, казалось бы, эти идеи отчасти начали осуществляться в рамках «социального рыночного хозяйства», взгляд Кожева довольно быстро стал пессимистическим: «конец истории» для него все чаще означал царство описанного Ницше «последнего человека», а то и потребителя, превратившегося в бессловесное животное.

Вносятся и важные уточнения. Хотя и в курсе лекций, и в феноменологии права Кожева ощутим след социалистических учений прошло-

го, хорошо видны и принципиальные отличия. В его трактовку Гегеля вошли элементы не только онтологии Хайдеггера, но и ницшеанства. «Война отец всего, царь всего», — писал когда-то Гераклит. У Кожева история не только начинается с борьбы за признание, вся она была и будет историей войн. Подвергая критике утилитаризм в теории права, Кожев имеет в виду все либеральное и социалистическое наследие. «Здоровые» общества, пишет он в «Очерке», готовы сражаться и умирать, тогда как к счастью (*Pursuit of Happiness* американской Декларации независимости) стремятся общества «больные», поскольку «общества, которые отрицают войну, раньше или позже поглощаются теми, кто этого не делает. А потому умирают. Вот почему можно сказать, что они «больны», отказываясь во всех случаях от войны»⁷. Политику он вслед за К. Шмиттом определяет как «отношение друга и врага», а потому политическое отношение не имеет никакого отношения к правовому и уж тем более к справедливости как таковой. Внутреннего врага уважающее себя национальное государство подавляет или даже уничтожает. Кстати, к та-

ким врагам может относиться не только какая-нибудь религия, перестающая быть частным делом верующих и враждебная существующему порядку (каковыми были в конце XIX в. католики — можно вспомнить гонения на них Бисмарка или ряд принятых во времена французской III Республики законов против церкви), но и коммунистическая партия, пока она верна своему интернационализму и направляется в своих действиях извне.

Важным является и уточнение, вносимое в философию истории в целом. Если в лекциях 1930-х гг. все социальные отношения пронизаны антагонизмом, а общества делятся на господ и рабов, то рассмотрение правовых систем прошлого с неизбежностью вело к релятивизации этого тезиса. Куда отнести свободных римских крестьян, составлявших костяк легионов республики, или разбогатевших вольноотпущенников, английских йоменов или мелких чиновников в китайской империи времен династии Сун? Кожев утверждает теперь, что господское право с его принципом равенства и рабское право с его принципом эквивалентности суть своего рода идеальные типы,

крайние точки в континууме реальных правовых систем, которые всегда эти крайности совмещали: «Господин и Раб — это лишь логические «принципы», фактические не существующие в чистом виде»⁸. Впрочем, это не меняло общую установку: революция уничтожает власть господ, а вместе с тем упраздняет и рабов.

Если иметь в виду тогдашние реалии, то у Кожева были не только практические, но и теоретические основания для неприятия ново-явленной «расы господ». Такое восстановление архаики чуть ли не времен древней Ассирии казалось ему анахронизмом. Были и личные причины: многие друзья Кожева, равно как и его первая жена, были евреями, да и скрытый русский патриотизм у него сохранялся, хотя знали об этом немногие ему близкие люди. Хорошо об этом написал в своих мемуарах Р. Арон, для которого Кожев оставался (вопреки тому, что тот называл себя «сталинистом»), «несмотря ни на что русским белоэмигрантом»; по всемирно-историческим мотивам он мог признавать роль коммунизма, но уж никак не испытывал симпатии к его деятелям и ко всей эмпирической ре-

альности СССР. «История идет к универсальной и гомогенной империи; за неимением Наполеона, пусть будет Сталин; империя эта и не русская, и не марксистская, но включающая в себя все человечество, примиренное взаимным признанием. То, что перекрашенная в красный цвет Россия управляется скотами, что сам русский язык оподляется, что культура в упадке — этого он, частным образом, вовсе не отрицал. Напротив, он, по случаю, говорил об этом как о чем-то само собой разумеющемся — только полнейшие глупцы могут это игнорировать. Только повторять это раз за разом нужно тем, кто общается с подобными глупцами. Сохранялся ли у него сокровенный и рационализированный русский патриотизм? Я в этом нисколько не сомневаюсь, хотя он безупречно лояльно служил своему свободно избранному французскому отечеству. Он не любил американцев, поскольку ему, как Мудрецу, США казались самой нефилософской страной мира... Когда он, вопреки давлению США, отстаивал статьи ГАТТ, позволяющие сформировать Общий рынок, он защищал независимость Франции и Европы»⁹.

Для хорошо знавшего Кожева и с ним долго дружившего О. Вормзера (последней точкой в его карьере был пост посла в Москве) рассуждения о «сталинизме» были исключительно провокациями, поскольку по своим воззрениям Кожев был, «скорее реакционером». Можно привести еще целый ряд высказываний знавших его людей, но более всего я доверяю Н. В. Ивановой. Сама она была, без сомнения, «левой» по своим убеждениям и голосовала, став гражданкой Франции, за социалистов, тогда как Кожев, по ее словам, занимал куда более «правую» позицию и высоко ценил Де Голля.

Для философского умозрения политические режимы с их вождями суть знаки времени, требующие истолкования. Следуя за Гегелем, Кожев полагал, что «сова Минервы вылетает в сумерки», а потому смысл процесса постижим лишь тогда, когда он близится к завершению. Но к самому философствованию по поводу истории люди приходят под воздействием происходящего. В разговоре с переводчиком части «Введения в чтение Гегеля», известным немецким политическим философом И. Фетчером, он как-то сказал, что его занятия гегелевской диалектикой проистекают

из желания понять те события истории, перед которыми бессилён индивид¹⁰. Для него лично таким событием была русская революция, вынудившая его эмигрировать и сделавшая «человеком без корней»¹¹.

«Очерк феноменологии права» был первой его крупной работой, написанной по-французски, и он впервые прописал основные свои идеи на этом языке. Лекции курса 1930-х гг. записывала стенографистка, а предшествующие большие наброски делались на русском. Правда, на французском была написана небольшая книга «Идея детерминизма в классической и в современной физике» (1932), которую он хотел защищать в качестве диссертации¹², но тогда собственное учение он только начинал разрабатывать, о чем свидетельствует его набросок книги «Атеизм» (1931), написанной по-русски. Как выяснилось только в конце 1990-х гг., первую попытку систематически изложить свою доктрину он также предпринял на родном языке.

В архиве Ж. Батая была обнаружена большая рукопись (почти тысяча страниц); не сразу удалось установить, кому она принадлежала. Батай

работал в Национальной библиотеке в 1930–1940-е гг., в письме другому работнику библиотеки, Ж. Брюно (от 23.08.1945), он писал о двух манускриптах, которые были им сохранены в годы оккупации: один принадлежал В. Беньямину (версия известного текста «О философии истории»), другой Кожеву. Если рукопись Беньямина была быстро найдена и опубликована, то след рукописи Кожева затерялся. Хотя после войны Кожев и Батай продолжали общаться – более того, Батай опубликовал несколько статей Кожева в руководимом им журнале “Critique” – ни тот, ни другой об этой рукописи не вспоминали.

Когда выяснилось, что автором ее является Кожев, возникла проблема ее расшифровки. Печерк Кожева таков, что относительно свободно читать его письма умела только его спутница жизни, Н. В. Иванова. По моей просьбе она обучила разбираться в почерке сначала Н.А. Руткевич, затем О. В. Голову, которые начали работать над расшифровкой. Работа над рукописью по ряду обстоятельств прервалась, а после смерти Н.В. Ивановой вряд ли будет в ближайшее время возобновлена.

Перед тем, как обратиться к содержанию рукописи, стоит сказать несколько слов об обстоятельствах места и времени. Судя по проставленным в рукописи датам, Кожев начал работу в конце октября 1940 г. и завершил ее 8 июня 1941 г. в оккупированном немцами Париже. Этому предшествовала краткая военная служба. В начале 1938 г. Кожев стал гражданином Франции¹³, а потому в сентябре 1939 г. он был мобилизован. Из-за возраста и близорукости он был отнесен к солдатам, так сказать, второй очереди (“fascicule bleu”), каковых отправляли на фронт лишь при крайней нужде. Он отправился в казармы в местечке Рёй в десятке километров от Парижа, а потому по выходным во время «странной войны» мог навещать столицу. В мае 1940 г., когда немецкие армии прорвали фронт, его часть перед отправкой на фронт переместили в предместье Парижа. Кожеву, как и всем прочим обитателям столицы, дали 48 часов на посещение дома. Когда он вернулся в расположение части, то ее уже не было на месте — ее срочно бросили на фронт. А через пару дней французской армии не стало. Так что Кожеву не оставалось ничего иного, как

вернуться домой и снять форму. Дальнейшее хорошо известно: 14 июня немецкие войска вошли в Париж, через месяц маршал Петен возглавил французское государство.

Кожев жил в своей небольшой квартире в пригороде Парижа, за полгода он написал почти тысячу страниц. От Н. В. Ивановой я слышал, что в мае 1941 г. он — вместе с Л. Поляковым, будущим историком антисемитизма — посещал посольство СССР и отнес туда рукопись, над которой работал¹⁴. Скорее всего, это была машинопись какой-то части текста, над которым он тогда работал, но это лишь гипотеза, поскольку это мог быть и совсем другой текст, а могло и вообще не быть, поскольку единственным свидетельством является суждение Н. В. Ивановой, а она говорила об этом «факте» предположительно. На мой прямой вопрос о том, печатал ли в то время какой-нибудь текст Кожев, отдавал ли машинистке, она отвечала на первое негативно, а на второе с большим сомнением. В любом случае, 22 июня 1941 г. перед эвакуацией посольства, большую часть бумаг сожгли, а потому выяснить, что же именно было туда принесено неизвестно. Фантазии нынешних «постмодер-

ных» сочинителей, утверждающих, что это было некое «письмо Сталину», можно оставить на их совести¹⁵. Завершенную рукопись Кожев передал Батаю перед тем, как покинуть Париж. Он поехал на юг, в неоккупированную зону Франции, с 1942 г. сделался участником Сопротивления.

Если рассматривать исключительно историю произведенных им текстов, то данная рукопись представляет собой первую попытку целостно изложить собственную философию. Таким образом, рукопись 1940–41 гг. занимает место между чтением курса и написанием ряда работ на французском языке. Однако расшифрована только треть большого Введения, а две части книги остаются от нас целиком скрытыми; недоступны для нас и многочисленные постраничные примечания к расшифрованной части: они либо находятся в конце неразгаданного манускрипта, либо утеряны вообще, а у Кожева была привычка переносить в постраничные примечания те размышления, которые относились к сопоставлению философских тезисов с современной социально-исторической реальностью¹⁶. Мы располагаем только частью того Введения, план которого сохранился:

София, фило-софия и феноменология.

I. Совершенное знание или «мудрость» (софия) и философия, как стремление к совершенному знанию.

§ 1. Идеал «мудрости», как идеал сознательности.

А) «Мудрость», как полное само-познание.

Б) «Мудрость», как революционно-социалистическая «сознательность».

В) «Мудрость», как нравственное совершенство.

§ 2. Совершенное знание, как «мудрость», т.е. как завершение сознательности.

А) «Мудрость», как завершенное само-сознание.

Б) «Мудрость», как совершенное или «абсолютное» знание. (Идея философской системы).

§ 3. Философия, как стремление к завершенной сознательности, т.е. как путь к совершенному знанию.

А) Философия, как незавершенное или несовершенное знание, т.е. как знание неполное или фрагментарное.

Б) Философия, как умение ставить вопросы.

II. Феноменология, как диалектическое введение в философию.

§ 1. Цель, тема и предмет феноменологии.

А) Цель феноменологии.

Б) Тема феноменологии.

§ 2. Метод феноменологии.

А) Феноменологическое описание и реальная диалектика.

– Экскурс о диалектике.

Б) Феноменологическая «дедукция а posteriori»

В) Кругообразность феноменологии.

§ 3. Структура феноменологии.

А) Место феноменологии в Системе.

Б) Три составные части феноменологии.

В) Структурные особенности феноменологии.

Ванв. 22 февраля 1941 г.

Это чуть больше трети всего написанного текста. По своему содержанию это Введение пересекается с одним из Приложений к его курсу лекций 1930-х гг., а именно, к первому из трех: «Диалектика реального и феноменологический метод». Так как большая часть манускрипта 1940-

1941 гг. не расшифрована, невозможно сказать, как им развивались изложенная по-французски интерпретация феноменологии. Если судить по заглавиям, основные мысли остались прежними: гегелевская феноменология сближается с феноменологией Гуссерля и, в особенности, Хайдеггера. О структуре «Феноменологии духа» Кожев пишет и во «Введении в чтение Гегеля» (третье Приложение), и в данной рукописи. Можно предположить, что русский текст по своему содержанию сходен с французским, но возможны и отличия. Что же касается частично расшифрованной первой части «Софии...», то подобного французского текста не существует. Разумеется, сходные размышления разбросаны по «Введению в чтение Гегеля»; о Мудрости (как конечной цели философствования) он писал и впоследствии.

В начале первого параграфа (А) втором параграфе 1-ой части работы речь идет прежде всего об истории философии: как философские проблемы ставились в прошлом, каков путь мысли от Платона и Аристотеля к Декарту, а от него – к Гегелю. Другой важной темой там является соотношение теистической и атеистической

философской мысли. Философия начинается с максимы: «Познай самого себя». Познание мира невозможно без самопознания и самосознания. Картезианское *cogito*, гегелевское «конкретное понятие» – вот круг вопросов этой части рукописи. Этим историко-философским размышлениям предшествуют страницы, на которых говорится о «революционно-социалистической сознательности». Кожев вспоминает о революционной риторике времен Гражданской войны («сознательный пролетарий» и т.п.), пишет о едином идеале сознательности для философа и труженика. Конечно, такого рода тезисы провозглашались на протяжении целого века до него, причем совсем не обязательно марксистами¹⁷. Движение философской мысли и социальный прогресс, революционная борьба неразрывно связаны:

«Философия эта может достичь своей цели, т.е. превратиться в мудрость только при осуществлении в мире особых социально-политических исторических условий. Поэтому стремление к мудрости в широком смысле, наряду с философией в узком смысле, т.е. наряду с идейным развитием теоретического знания, необходимо

включает еще и действенное развитие исторических условий его существования. История в целом состоит, таким образом, из двух параллельных процессов, из реально-действенного социально-политического процесса, ведущего к установлению идеального и сознательного социально-политического строя во всем мире, и из соответствующего этому процессу и зависящего от него идеально-познавательного процесса, включающего в себя и философию, как выражение само-сознания для самого человечества, которое первый процесс реализует. Поэтому завершение истории является одновременно завершением этих двух процессов, так что достижение общественно-политического идеала является одновременно и достижением идеала познавательного и философского, т.е. достижением «мудрости». Таким образом нельзя сознательно стремиться к «мудрости», т.е. быть философом, не стремясь одновременно к социально-политическому идеалу, так же как нельзя вполне сознательно стремиться к этому идеалу, не стремясь при этом к мудрости, т.е. не будучи в какой-то степени «философом» (Вв., с. 26).

Завершается первый параграф рассуждениями о «Мудрости как нравственном совершенстве» (Вв., с. 27-38) — также весьма идеологизированными. Начинаются эти размышления с Сократа и Платона, а именно, с того, что подлинная философия всегда связана с жизнью полиса, государства, общества. Бегство от действительности стоического «мудреца», следование церковному авторитету, буржуазный индивидуализм отвергаются во имя открытости философа социальным проблемам и соединения его усилий с революционной борьбой.

И по содержанию, и по стилистике эти страницы сильно отличаются от тех, что им предшествуют, и тех, что следуют за ними. Правда, никак нельзя исключить того, что к этой тематике (и к соответствующей стилистике) Кожев не вернулся в следующих за Введением двух основных главах. Тем более, что гегельяно-марксистское видение и истории философии, и истории человечества в целом, в этот период у Кожева очевидны. Приведу в качестве примера типичный фрагмент из следующего за публикуемым разделом рукописи (Вв., с. 131): «Надо предположить,

что человечество в своем историческом развитии так же “судит” государство, как государство судит своих граждан и выдвигаемые ими теории. Окончательно (абсолютно) истинной можно будет считать только ту теорию, которая будет признана человечеством “в конце времен”, и тем окончательным (абсолютным, идеальным) государством, которое будет существовать только одно и существовать вечно и неизменно. Иными словами, мы снова приходим к тому убеждению, что абсолютным знанием о человеке может быть только все-знание, проверенное все-объемлющим государством, т.е. коммунистическим обществом».

Однако отсылки к коммунистической теории (вроде «смелости марксизма-ленинизма-сталинизма») в публикуемом ниже тексте редки. По своему содержанию публикуемый текст пересекается прежде всего с тремя десятками страниц начатой в 1937 г. книги о «Словаре» П. Бейля¹⁸ — речь идет о скептицизме, критицизме, позитивизме. Куда более идеологизированный характер имеет параграф Б «Мудрость как революционно-социалистическая сознательность». Он по

большей части расшифрован, но не вполне удовлетворительно – в каждом втором предложении имеются оставшиеся неразборчивыми слова. Но и в этом отрывке, начинающемся с упомянутых «сознательного рабочего» и «сознательной женщины», далее популярным языком перелагается раздел «Всеобщее самосознание» из «Философии духа» Гегеля (пар. 436). Переход от господства и рабства у Гегеля происходит через возвышение единичных сознаний «до сознания их реальной всеобщности – всем им присущей свободы, – и тем самым до наглядного представления *определенного тождества их друг с другом*. Господин, противостоящий рабу, не был еще истинно свободным, ибо он не видел в другом с полной ясностью самого себя. Только через освобождение раба становится, следовательно, свободным также и господин»¹⁹. Правда, для Гегеля это состояние всеобщей свободы есть еще «насильственное разобщение духа на различные самости», непроницаемые и противодействующие друг другу монады. Но на этой стадии уже образуется то, что представляет собой «нравственную субстанцию» семьи, государства, любви к отечеству, «а

также храбрости, когда последняя выражается в готовности жертвовать жизнью за общее дело». На этой ступени у Гегеля происходит переход от самосознания к духу. Именно эти идеи растолковываются Кожевным: «революционная сознательность» и соответствующее преобразование общества являются предпосылками мудрости.

Последнее написанное в эти годы произведение Кожева – «Латинская Империя. набросок доктрины французской политики». Оно было начато сразу после возвращения в Париж в декабре 1944 г. и закончено в августе 1945 г. Не входя в детали этого очерка, связанные с политической ситуацией того времени, отметим лишь несколько моментов. Во-первых, Кожев указывает на то, что эпоха национальных государств завершается, наступило время империй – англосаксонской и советской. Во-вторых, уже в этом тексте совершенно очевидно его неприязненное отношение и к США, и к СССР – европейцам эти две империи не слишком подходят. Предложенный им проект «Латинской Империи» был планом создания занимающего независимое по отношению к ним объединения средиземноморских стран. То, что

впоследствии Кожев трудился во благо «Общего рынка», всячески обособляя его от англосаксов, было следствием сформулированных еще летом 1945 г. идей. Наконец, для его философии истории важен следующий тезис: на протяжении долгого периода времени никакого «универсального и гомогенного государства» не будет, за борьбой национальных государств пришло соревнование более крупных образований. Мы живем в эпоху империализма, в которой подобные союзы опираются и на религиозные традиции. Даже в СССР происходит возвращение к православию, капитализм англосаксов связан с протестантизмом, тогда как латинские народы многим обязаны католичеству. Понятно, что сегодня все чаще вспоминают в этой связи — вслед за С. Хантингтоном — конфуцианство, ислам и индуизм. Кожев прямо пишет о «конflikте цивилизаций». Явно изменилось отношение к коммунистическому мифу. Направляемые из Москвы коммунисты давно перестали быть революционной партией — ныне это, скорее, консервативная партия, «программный лозунг которой может быть выражен лозунгом вишистского режима: «Труд — Семья —

Отечество»²⁰. Он и ранее никак не идеализировал советский строй, но его послевоенный взгляд на СССР хорошо известен: это государственный капитализм, управляемой новой буржуазией (причем малокультурной, застрявшей где-то в конце XIX в.), с безжалостной эксплуатацией населения, соответствующей эпохе первоначально-го накопления капитала на Западе.

Данный набросок имеет более или менее законченный характер. Этого нельзя сказать об остальных манускриптах, включая и «Очерк феноменологии права». Кожев писал чрезвычайно быстро, он имел в голове задуманный ранее план, но записывал спонтанно пришедшие ему в голову мысли, не утруждая себя сверкой цитат, да и вообще всем тем, что требуется сегодня от автора научной монографии. Впоследствии они не готовились для публикации. Сказывалось и то, что в годы оккупации он не мог пользоваться библиотеками, но даже в его наиболее приближенном к «цеховым» правилам трехтомнике по античной философии обращение Кожева к первоисточникам и второисточникам нынешние редакторы оценили бы как варварское. В рукопи-

си о Мудрости 1940-1941 гг. к этому добавляются разрывы в повествовании, поскольку утрачены или недоступны многочисленные примечания, а они, как уже было сказано выше, зачастую содержали важнейшие его идеи, подобно примечаниям и прибавлениям в гегелевской «Энциклопедии философских наук».

Стоит еще раз напомнить о том, что публикуется черновой вариант рукописи, написанной за полгода в 1940-1941 гг. К ней Кожев более не возвращался, да и не перечитывал написанное. Так как некоторые слова остались не поддающимися расшифровке, а расшифровка других вызывает сомнения, в круглых скобках поставлены вопросительные знаки (?). Орфография и пунктуация приведены в соответствие с нынешними правилами русского языка.

- ¹ Kojeve A. Essai d'une histoire raisonnee de la philosophie paienne. P.: Gallimard, 1968. Vol. 1-3.
- ² Впрочем, постоянно встречавшийся с Кожевым на протяжении 1953-1954 гг. ученик Л. Штрауса, А. Блум, считал, что непрерывная ирония и остроты *pour epater le bourgeois* были своего рода маской, скрывавшей мыслителя, стремившегося к абсолютному знанию, насколько таковое вообще возможно в наш век. «В своих исследованиях он был скромн, и он продолжал их, влекомый настоящей внутренней необходимостью» (Bloom A. Kojeve, le philosophe // *Commentaire*. 1980. № 9. P. 116). Характерная деталь их общения – Блум сохранял салфетку из вьетнамского ресторана, на которой среди пятен Кожев набросал полную систему абсолютного знания.
- ³ См.: Filoni M. Le philosophe du dimanche. La vie et la pensee d'Alexandre Kojeve. P.: Gallimard, 2010.
- ⁴ Кожев принял в начале 1938 г. французское гражданство, тогда как Н. В. Иванова оставалась с «нансеновским» паспортом эмигрантки из России. В отличие от граждан Франции, немцы не давали свободы перемещения лицам с такими документами.
- ⁵ Kojeve A. Esquisse d'une phenomenologie du droit. P.: Gallimard, 1981; Kojeve A. La notion d'autorite, P.: Gallimard, 2004 (русский перевод – Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2007).
- ⁶ См.: Howse R. and Frost B.-P. Introductory Essay: The Plausibility of the Universal and Homogenous State // Kojeve A. Outline of a Phenomenology of Right. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. P. 3.

- ⁷ Kojeve A. Esquisse d'une phenomenologie du droit. P. 202.
- ⁸ Ibid. P. 243.
- ⁹ Aron R. Memoires. 50 ans de reflexion politique. P.: Juillard, 1983. P. 131.
- ¹⁰ Fetscher I. Vorwort des Herausgebers zu deutschen Erstausgabe // Kojeve A. Hegel, Frankfurt .a. M.: Suhrkamp, 1975. S. 7.
- ¹¹ Кожев поддерживал связи с Кандинским и периодически переписывался с некоторыми дальними родственниками, также оказавшимися в эмиграции. На годы прерывалась переписка с оставшейся в Москве матерью. Вряд ли он имел представление о других оставшихся в России Кожевниковых, хотя один его дядя, А.М. Кожевников был известен среди медиков: будучи прекрасным невропатологом, он был одним из тех врачей, которые лечили Ленина в 1922-1923 гг.
- ¹² Защищенная в Германии диссертация о философии В. Соловьева во Франции не признавалась, а пост университетского преподавателя требовал соответствующей степени.
- ¹³ Во французском паспорте его фамилия не поменялась, он оставался Kojevnikoff, но данное его слушателями в Высшей школе практических исследований прозвище «Кожеве» уже закрепилось – он сам станет подписывать свои французские тексты «А. Кожев».
- ¹⁴ Вполне вероятно, именно этот визит был причиной того, что Кожев оказался в так называемом «списке Митрохина», т.е. был записан в агенты советской разведки. Исключить это вообще нельзя: помимо того, что Кожев был авантюристом по натуре, испытывал в то время симпа-

тии к СССР, он мог дать в то время согласие на сотрудничество из-за матери, которая оставалась в Москве. Однако, столь же вероятно и то, что его записали, не спросив о согласии. Пущенная же французской контрразведкой версия совершенно неправдоподобна: будто бы он был завербован в 1953 г. и стал связным Шарля Эрню (будущего министра обороны Франции). Весьма информированный представитель французского разведсообщества, курировавший при Де Голле все эти службы К. Мельник (кстати, очень не любивший Эрню, который помешал его карьере), назвал эту версию «абсолютной глупостью» – с Эрню просто сводили политические счета, что совсем нередко в мире политики. Достаточно сказать, что уже после обвинений в сотрудничестве с коммунистическим блоком (болгарская и румынская разведка) в СМИ промелькнули публикации о том, что с конца 1940-х гг. он был агентом ЦРУ! Даже если отбросить приписанную Кожеву роль «связника», в те годы он уже совершенно разочаровался в «коммунистическом эксперименте», а материальные мотивы в его жизни не играли почти никакой роли. Кстати, в 1953 г. Кожев лечился от туберкулеза и было вообще неизвестно, вернется ли он к работе в министерстве. Тем не менее, именно эта нелепая версия раз за разом воспроизводится журналистами, причем не только французскими. Запустили эту утку журнал “L’Express” и газета “Le Monde”, а наихудшим примером подобной журналистики является статья в газете “Frankfurter Allgemeine” (30.10,2011), в которой Кожев оказался одновременно советским шпионом и «заигрывающим с фашизмом» интеллектуалом. Впрочем, пре-

вращение некогда приличных изданий в некие аналоги «Правды» брежневских времен уже мало кого удивляет. А так как это издания европейских «атлантистов», то я допускаю, что с Кожевым просто сводят давние счеты: он слишком долго и упорно препятствовал интересам США и Великобритании. Не удивляет и то, что версию эту запустили отставные работники французской контрразведки, удивительной службы, которая в 1930-е гг. не замечала деятельности во Франции огромного числа агентов из нацистской Германии и СССР, а в 1950-е гг. — американских и советских разведчиков на своей территории. Сегодня она столь же «эффективна» в борьбе с сетями исламских джихадистов.

- ¹⁵ Если таковая у них имеется, наряду с богатством воображения. Избыток последнего можно обнаружить в статье Х. Веслати «Письмо Кожева Сталину», в котором все мотивы Кожева уподоблены стремлениям к известности самих поклонников Батая и Лакана. Так, вся философия Кожева сводится к его намерению предстать убедительным перед лицом тирана, а потому он писал то «письмо к Сталину», то «письмо к маршалу Петену», оправдывал тиранию в споре с Л. Штраусом, насмеялся над участниками «мая 68 года» и т.д., да и вообще этот Кожев был изрядным реакционером. См.: *Weslati H. Kojeve's letter to Stalin // Radical Philosophy. Mar/Apr 2014*. Забавнее всего то, что предполагается личное письмо Сталину, сопровождавшее отнесенную в посольство рукопись в мае 1941 г., хотя даже о том, что он вообще отнес туда рукопись, мы знаем предположительно, а догадки о ее содержании, разумеется, голословны. Автор статьи даже не додумыва-

ется до вопроса: зачем включать в «посылку Сталину» рассуждения о структуре феноменологии или апостериорной дедукции? Неужто Кожев был таким самовлюбленным идиотом, полагавшим, что его тут же призовут в Москву, как это думает Веслати? На деле он собирался бежать из Франции 1941 г., но в другом направлении, а именно, в США. Ряд суждений автора статьи вынуждают предположить, что в философии хоть Гегеля, хоть Кожева он мало что понимает, да и зачем ему это? Впрочем, чему тут удивляться — такова нынешняя «радикальная философия», такова «революционная мысль».

- ¹⁶ Это хорошо видно по написанным им лекциям «Введения в чтение Гегеля», равно как и по последующим рукописям (например, «Понятие власти»). Сохранилась эта привычка и в дальнейшем: в трехтомнике по истории античной («языческой») философии примерно четверть текста составляют примечания.
- ¹⁷ Достаточно вспомнить о Сен-Симоне и его последователях. Вышедший из этой школы О. Конт посвятил треть «Духа позитивной философии» рассуждениям об «условиях торжества положительной школы», причем главным условием был «союз пролетариев и философов».
- ¹⁸ См.: *Kojeve A. Identite et Realite dans le "Dictionnaire" de Pierre Bayle. P.: Gallimard, 2010. P. 40–75*.
- ¹⁹ *Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М.: Соцэкгиз, 1956. Т. 3. С. 227*.
- ²⁰ *Кожев А. набросок доктрины французской политики // Прогнозис. 2005. № 1. С. 44*.

СОФИЯ
-
ФИЛО-СОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

ВВЕДЕНИЕ

*София – фило-софия и феноменология
I. Совершенное знание или «мудрость»
(софия) и философия как стремление
к совершенному знанию*

ПАРАГРАФ 1

*Идеал «мудрости» как идеал
сознательности*

Истоки того направления человеческой мысли, которое до сих пор принято называть греческим словом «философия», находятся, как известно, в древней Греции, а сами греки считали началом своей философии мысль полулегендарных семи мудрецов, одному из которых приписывается знаменитое изречение: «Познай самого себя». Это задание — познать самого себя — сделал своим Сократ, и с тех пор, пройдя сквозь творе-

ния его великого ученика Платона, оно стало основной темой всей философской работы человечества, оставаясь таковой и в настоящее время.

Что же значит это философское задание — «Познать самого себя»?

Нечто на первый взгляд очень простое и легкое, а именно: не только жить и действовать в окружающем нас мире, но и уметь ответить на все вопросы, которые могут нам задать и которые мы сами можем себе задать относительно нашей жизни и наших действий. Иначе говоря, философия стремится не только жить и «пользоваться жизнью», как к этому стремится всякое живое существо, но жить «сознательно». Так жить, то есть жить так, как никакое растение или животное жить не может. Наиболее характерное и бросающееся в глаза (хотя, как мы увидим позже, и не первичное) различие между человеческим и нечеловеческим миром состоит в том, что в первом, и только в первом, мы наблюдаем то явление, которое называется членораздельной осмысленной речью, т. е. разговорами, т. е. обменом вопросов и ответов.

Животные и растения живут; человек же живет, как растение и животное, но при этом еще и говорит о своей жизни. Таким образом, стремясь не только жить, но жить сознательно, т. е. жить, ставя вопросы о своей жизни и отвечая по мере сил на них, философ старается жить не только растительной и животной жизнью, но и жизнью человеческой. Поэтому, понимая слово «философия» в очень широком смысле, можно сказать, что философия так же стара, как и сам человек. Философия началась тогда, когда «первый» человек задал первый вопрос о своей жизни, и она кончится только тогда, когда либо живые существа перестанут ставить вопросы об их жизни, либо будут найдены ответы на все возможные вопросы такого рода.

Опыт, однако, показывает, что не все люди одинаково ставят вопросы, касающиеся их жизни, и что не все одинаково способны на раз поставленные вопросы ответить. Вот эти различия и позволяют пользоваться словами «философия» и «философ» в более узком и обычном смысле. В этом обычном узком смысле слова «философом» называют того человека, который, во-первых,

знает, что можно (и нужно) ставить вопросы касательно жизни, и который, во-вторых, видит главную цель своего сознательного существования не в смысле жизни, а в попытках ответить на такие вопросы, которые эта жизнь позволяет поставить.

Естественно, что философ будет задавать больше вопросов о жизни, чем не-философ. Заслуги же и величина философа измеряются количеством и качеством ответов, которые он дает на вопросы, поставленные им или другими.

Итак, цель философии – это «познание самого себя», т. е. сознательная жизнь, т. е. умение ставить как можно больше вопросов о жизни и попытка наилучшим образом ответить на них. Иначе говоря, философ стремится жить не только в зависимости от немых жизненных позывов («инстинктов»), но и под руководством того разумного («рационального») начала человеческой жизни, которое получает свое прямое выражение в членораздельной и осмысленной речи (которую греки называли «логосом»), т. е. в разговоре, или обмене вопросов и ответов. Философия в узком, техническом смысле слова и есть это

стремление и умение ставить вопросы и (давать) ответы на них членораздельной и осмысленной речью, устно или письменно.

А цель, к которой стремится философ, ее идеалы — это умение фактически отвечать на все вопросы о жизни, которые возможно поставить. Человека, могущего ответить на любой вопрос, который можно было бы ему поставить касательно его жизни и жизненных действий, древние греки называли мудрецом (софос), а способность его давать ответы — мудростью (софией). Таким образом, греческое слово фило-софия <нрзб.> как «любовь к мудрости», т.е. стремление к ней, желание посвятить всю свою жизнь ее исканию так, как любящий желает посвятить свою жизнь любимому. И в известном смысле можно сказать, что если мудрость, или «полная сознательность», есть умение отвечать на жизненные вопросы, то философия как стремление к «мудрости», или «сознательность», есть умение эти вопросы ставить. Но, конечно, ставя вопросы, философ стремится по мере сил на них и отвечать и считает себя философом, а не мудрецом главным образом потому, что он знает, что есть хотя

бы один вопрос, который он может поставить, но на который он не может ответить. О том, что философ стремится к самопознанию, т. е. к «сознательности», т. е. к «мудрости»[,] спора между философами не было, нет и не может быть, но когда ставится вопрос, может ли «мудрость» быть фактически достигнута человеком, который остается человеком, т. е. продолжает жить в реальном материальном мире природы, пространстве и времени, то разные философы давали два противоположных ответа: одни это утверждали, другие это отрицали. И это различие между философами имеет, как мы сейчас увидим, существенное значение.

Но, прежде чем говорить об этом различии, надо сказать несколько слов и о другом, тоже необычайно важном. Действительно, философы спорили и спорят не только о том, достигим или недостижим их общий идеал, но в гораздо большей мере — о пути, по которому нужно идти, о средствах (о «методе»), которыми нужно пользоваться, чтобы этот идеал достигнуть или, если он недостижим, по возможности к нему приблизиться. И вот оказывается, что и тут можно за-

метить два основных противоположных типа ответов, противоположность которых, хотя и напоминает упомянутую выше противоположность, но не совпадает с ней.

Определяя философию как умение задавать вопросы и давать на них ответы, мы молчаливо предполагали, во-первых, что вопросы относятся к жизни человека и, во-вторых, что ставит их и отвечает на них сам человек без какой-либо внечеловеческой помощи. Но на деле оказывается, что часть тех людей, которых обычно, но на самом деле ложно принято называть философами, смотрят на дело иначе. Основные вопросы для них относятся не к человеку (антропос), а к тому, что они называют «богом» (теос), и ответ дается в конечном счете не человеком, а этим же «богом». Иначе говоря, речь здесь идет о противопоставлении философии в собственном смысле слова, т. е. «речи о человеке» (антропо-логии), этой псевдо-философии, которую правильно называть «речью о боге» (теологией). В основе этого псевдо-философского, а на самом деле религиозно-теологического направления лежит понятие «откровения». Определяя это понятие философ-

ски, можно сказать, что, во-первых, есть вопросы, которые не вытекают из человеческой жизни и которые предоставленный самому себе всякий человек никогда не поставит, и, во-вторых, всякая цель человеческих ответов уничтожается в конечном счете в молчании, в невозможности ответить дальше, так как следующий ответ дается человеку извне. А то разумное, т. е. говорящее, вне-человеческое существо, которое задает человеку («открывает») такие вопросы и дает («открывает») ему такие ответы, есть бог. Таким образом, мудрость, к которой стремится философ, необходимо предполагает кроме ценностей самого философа еще и «божественное откровение», а ответ о человеке необходимо включает и ответ о боге. Среди теологов наблюдается то же различие, что и среди философов (в собственном смысле слова): одни предполагают, другие отрицают достижение (включающее откровение и подобные вопросы о боге) мудрости. Отрицающие полагают, что есть вопросы, на которые человеческой осмысленной речью ответить нельзя: бог для них в конечном счете несказуем и открывается только в немом «экстазе». Это так называе-

мая мистическая теология. Другие считают, что с помощью откровения человек может ответить на все возможные вопросы: их бог так же открыт для речи, как и человек настоящих философов, и поэтому их с некоторой натяжкой можно назвать «рациональными» теологами. Но обоим обще то, что достижение мудрости и приближение к ней признает и включает «откровение». И в этом они все отличаются от философов в собственном смысле слова, которые все считают, что все вопросы, которые можно называть логическими и необходимо вытекающими один из другого <нрзб.>, т. е. достаточно поставить первый, который подсказывает жизнь человека, чтобы когда-нибудь дойти и до последнего, как говорят одни, либо бесконечно продвигаться вперед, как говорят другие.

Не следует думать, что это различие между антропо-логической философией и теологической псевдо-философией совпадает с внутрифилософским различием между теизмом и атеизмом, которое, как мы сейчас видели, сводится к отрицанию непризнанной возможности достижения человеком «мудрости».

Правда, и это показывает само слово, теологическая установка обычно бывает и теистической, но это не необходимо и бывают исключения. Конечно, если называть «богом» всякое начало, от которого исходит «откровение», то можно сказать, что теологические установки всегда включают понятия бога. Но это будет значить, что слово «бог» приобретает необычно широкое и неясное значение. Так, например, совершенно неясно, что можно назвать «богом» в мышлении раннего буддизма. Гораздо естественнее называть его атеистическим, и тем не менее оно имеет несомненно теологический характер. Да и всех древних и современных мистиков, оперирующих с понятиями вроде «вдохновение», «наитие», «интуиция» и т. д., нельзя без натяжки, целиком причислить к теизму, хотя их теологизм — явно прокламирующий и не может вызывать сомнений. Как бы там ни было, в интересующем нас различии речь идет не о предмете или цели, а о методе философии. Дело не в том, от кого исходит «откровение» — от бога или чего-либо богом не называемого (как, например, «подсознательное» и так далее), дело в признании или непризнании

самого факта «откровения». Если кто-либо считает, что без «откровения» в той или иной форме нельзя либо поставить все вопросы, либо ответить на все вопросы, то он должен быть приписан к теологии, к теологической псевдофилософии и противопоставлен философии в собственном смысле слова. И можно сказать, что по существу разница между обоими сводится к следующему. Можно говорить об откровении всюду, где какие-либо вопросы и ответы не могут быть поставлены или даны всеми людьми или где некоторые вопросы и ответы требуют особого состояния, не имеющего отношения к нормальному развитию речи. Так, наряду с обычным теистическим теологизмом, где «откровение» исходит от бога в общепринятом смысле слова, мы имеем атеистическое религиозное учение (типа буддизма), где «откровение» исходит от исключительных особо одаренных людей («мудрецов», «святых» и проч.), и «нерелигиозную мистику», где «откровение» в принципе дается всем людям, но в особых иррациональных условиях («экстазе» и т. д.).

С другой стороны, философия в собственном смысле слова далеко не всегда атеистична. Ко-

нечно, и мы постараемся это показать ниже, теизм есть ошибка. Но она может быть ошибкой философской, и опыт показывает, что мистицизм и т. д. чисто философским методом может (ошибочно) прийти к понятию бога, ничем не отличающемуся от аналогичного религиозно-теологического понятия. Важно только, чтобы вопрос и ответ о боге могли бы в принципе ставиться и даваться всеми владеющими речью людьми и в нормальном, т. е. сознательном, состоянии, так, чтобы речь о боге логически была бы связана с речью о человеке и мире.

Таким образом, теистическому и атеистическому теологизму надо противопоставить теистическую и атеистическую философию. И этот вопрос о двух типах философии снова приводит нас к намеченной выше и отложенной атеистической теме о достигаемости и недостигаемости «мудрости». Действительно, что значит недостигаемость мудрости для человека? Видимо, уже Сократ утверждал эту недостигаемость, и она во всяком случае утверждалась его учеником Платоном. И, изучая Платона, можно понять то, что это значит и к чему приводит.

Начнем с примера. Допустим, что какого-либо человека спросят, почему он воздерживается от убийства (даже если его инстинкт на убийство толкает), и что он отвечает: потому что человеческая жизнь есть наивысшая ценность, которой нельзя жертвовать для какой-либо другой ценности. Естественно, ему немедленно зададут вопрос, почему он считает человеческую жизнь наибольшей ценностью. Предположим теперь, что на этот вопрос никакой человек никогда не сможет дать ответа. Ясно, что также и первый его ответ не удовлетворителен. Выходит, что он не знает, почему он не убивает, что его возражение неразумно, что в нем борются два «инстинкта» — и всё. Поэтому он никогда не сможет убедить другого человека, который скажет, что убивать можно. И то, что верно для данного примера, верно и вообще. Раз все эти философские не-теологические вопросы логически между собой связаны, то, утверждая, что некоторые из них должны навсегда остаться без ответа, мы тем самым отнимаем всякую достоверность и убедительность (т. е. «разумность») и у всех остальных ответов.

А такая точка зрения неминуемо приводит (и даже неоднократно приводила) к полному теоретическому скептицизму, моральному нигилизму и политическо-социальному анархизму, делающему невозможной всякую философию, общественную и государственную жизнь. Чтобы избежать этого исхода, а каждый философ должен его избегать, чтобы спасти самую философию, надо сказать, что хотя человек (как говорящее существо, живущее во временно-пространственном «нрзб» мире) и не может ответить на данный вопрос, но ответ все же имеется вне человека, в некоем вне-человеческом существе, которое тоже обладает логосом, т. е. даром осмысленной речи, часто совпадающим с речью человеческой. Философ-человек, правда, никогда не станет мудрецом. Но есть нечеловеческий мудрец, и частичное знание философа истинно и потому, что оно частично совпадает с полным знанием того мудреца, который может продолжить отвечать на те вопросы, которые спрашиваются после ответов философа, дальше которых он сам идти не может. И такой нечеловеческий мудрец может быть назван «философом-богом».

Всякая философия, которая считает себя возможной как фило-софия в смысле не достигающего своей цели стремления к мудрости, должна предполагать существование этой мудрости в не-философском человеке. Иначе говоря, она должна быть в философском смысле теистической. Так точно понимал положение Платон. И, чтобы избежать нигилизма софистов, не утверждая возможности, что человек философски достигнет мудрости, он сознательно ввел в свою философию понятие бога как последнюю «гарантию истины» (термин, который мы встречаем позже у Декарта). Но, становясь теистом, Платон остался философом, не становясь на теологический путь откровения. Он усиленно подчеркивает, что все то, что мы можем спрашивать и отвечать о себе, доступно всем людям и что вопросы и ответы ставятся и даются в том самом нормальном состоянии, в котором он (человек) произносит все свои осмысленные речи и разговоры. На некоторые вопросы человек никогда не сможет дать ответ, но все ответы, которые он даст, он даст сам, и там, где он сам ответить не может, откровение ему на помощь не придет.

Очень трудно сказать, почему Платон отрицал возможность достижения мудрости. Возможно, что мы здесь имеем дело с какой-то последней, не сводимой ни к чему другому иррациональной установкой. Но надо отметить, что когда мы увидим иногда все то, что включает в себя понятие «мудрость», удивляться (психологически) придется не тому, что Платон и большинство философов отрицали ее достижимость, а той исключительной смелости мысли, которую проявляли философы, ее утверждавшие.

Как бы там ни было, достижимость мудрости утверждал уже ближайший и крупнейший ученик Платона – Аристотель. Нельзя с достоверностью утверждать, что он считал самого себя «мудрецом», но несомненно, что в противоположность своему учителю он утверждал принципиальную возможность для человека «мудрость» достигнуть.

Поясним положение понятным нам примером. Сейчас нет ни одного человека, могущего сказать, какое число станет на стотысячное место после занятия в десятичном изображении числа π (пи). И, вероятно, никогда никто фактически

этого знать не будет. Но принципиально возможно это число вычислить. А раз так, то, даже его не высчитывая, фактически можно сказать, что все известные десятичные числа в его вычислении верны абсолютно. Но по этому же принципу устанавливается истинность математики вообще. И то же самое можно сказать относительно любой цепи вопросов и ответов. Раз в принципе человеку возможно ответить на любой вопрос, пользуясь теми же средствами, что и для уже данных ответов, то эти уже данные ответы могут быть истинны без того, чтобы надо было предполагать существование какой-то мудрости вне человека. Иначе говоря, философская установка Аристотеля делает для него излишним введение философского понятия бога как гаранта истины.

Из вышесказанного явствует, что отрицание достижимости мудрости логически связано с философским теизмом, в то время как утверждение этой достижимости может (и должно) привести к атеизму. И история подтверждает эту логическую связь. Так, например, Декарт, который отрицал достижение мудрости, открыто ввел бога как единственного гаранта истины, в то

время как Спиноза, который достижение мудрости признавал, бога фактически отрицал (хотя и говорил о нем чуть ли не на всякой странице, никого, впрочем, не обманывая, кроме разве самого себя). Позже Кант, который всю свою критическую философию создал для того, чтобы доказать незыблемость границ человеческого сознания, одновременно утверждал, что цель его философии — очистить место для веры (в бога). Гегель же, который открыто и подчеркнуто признавал возможность мудрости (и считал мудрецом самого себя), является радикальным атеистом. Итак, в философии нетеологической можно различить два противоположных течения. Одно — необходимо теистическое — считает, что в логической цепи вопросов и ответов необходимо достигается рано или поздно пункт, дальше которого человек идти не может, во всяком случае пока он — человек в полном смысле слова, т. е. пока он живет на земле (достижение мудрости допускается иногда после смерти). Другое — в принципе атеистическое — полагает, что такой непроходимой границы нет и что человек хотя бы в теории может ответить на все возмож-

ные вопросы, оставаясь человеком, т. е. пользуясь нормальной речью на земле.

Но в этом втором течении можно снова различить две основные точки зрения. Одна считает, что мудрость достигается отдельным изолированным человеком, независимо от окружающих его условий. Другая полагает, что это возможно лишь тогда, когда создаются соответствующие условия коллективной жизни человека. И мы увидим позже, что, хотя атеистическое утверждение возможности достижения мудрости само по себе является единственно правильным, его индивидуалистический вариант тем не менее ложен. Иначе говоря, если предположить, что мудрость должна быть достигнута отдельным человеком в любой обстановке, то прав Платон, говорящий, что это невозможно. Но он неправ, говоря, что мудрость недостижима ни при каких условиях.

Платон, Аристотель и вся «языческая» философия, да и почти все философы вообще, считают, что искать мудрость, т. е. быть философом, может и должен изолированный от мира людей мыслитель. И только Гегель понял, что при дан-

ной постановке вопроса неминуемо либо ошибаться (впадая в противоречие с самим собой), говоря, что мудрость уже достигнута или хотя бы достижима, либо отрицать эту достижимость и таким образом или – в лучшем случае – переносить мудрость в бога, спасая этим разумность (рациональность) человеческой жизни, или – это уже много хуже – прибегать к разным «откровениям», или, наконец, – и это является последним пределом философского падения – отрицать всякую возможность давать разумные, т. е. убедительные, ответы и потонуть в безбрежном море нигилистически-скептического анархизма.

На самом деле оказывается, что можно избежать всех этих последствий, если полагать, что мудрость достижима только в результате коллективного усилия человечества и только на определенном этапе развития этого усилия. Только эта точка зрения совместима с истиной, т. е. не-теологической и атеистической философией. И новая заслуга Гегеля состоит именно в том, что он это понял и показал в противовес всем своим предшественникам.

ПАРАГРАФ 2

*Совершенное знание как «мудрость»,
т.е. как завершение сознательности
(2 дек. 1940)*

Мы определили философию как стремление к достижению «мудрости», а «мудрость» – как умение осмысленно и убедительно отвечать на все вопросы, которые сам человек может себе поставить или которые другие люди могут ему поставить касательно его жизни и действий во временно-пространственном материальном мире. Причем предполагается, что владеющий осмысленной речью («логосом») человек способен сам, без всякой посторонней и вне-человеческой помощи, поставить решительно все вопросы о себе, поддающиеся в принципе словесной («логической») формулировке, и имеет возможность ответить на них, пользуясь исключительно обычными («нормальными») речевыми («логиче-

скими», «рациональными») средствами. Короче говоря, «мудрость» есть речь человека о человеке («антропо-логия»), речь человека о самом себе. Быть философом, т. е. стремиться к «мудрости», – значит, т[аким] о[бразом], стремиться к полной «сознательности». А развитие («прогресс») философски – не что иное, как развитие самосознания, т. е. его углубление и расширение вплоть до его полного завершения в «мудрости». Обладающий полной сознательностью или завершенным само-сознанием, «мудростью», фактически знает о себе решительно все, что логически возможно о нем знать.

Посмотрим теперь, каково это знание (или сознание), которым нужно обладать для полной сознательности, для завершенного само-сознания. Что нужно знать вообще, на какой вообще вопрос нужно уметь ответить, чтобы обладать полным знанием самого себя, чтобы уметь отвечать на все вопросы о себе? Что вообще должен знать человек, чтобы обладать полным знанием о человеке?

Мы уже сказали, что источником всех решительно философских размышлений можно считать изречение одного из семи древне-гречес-

ких мудрецов, гласящее «познай самого себя». И к этому можно добавить, что в основе всех трех больших классических периодов истории философии лежит повторение все того же призыва. С него начинал Сократ-Платон, определявший все развитие греческой языческой философии вплоть до ее завершения в неоплатонизме. Его слова повторял Августин, наметивший основные черты философии христианства. И наконец, его сделал центром своих размышлений Декарт, положивший начало новой философии, кульминирующей в учении Гегеля, [т. е.] в учении, которое сознательно и открыто выявляет себя как речь человека о человеке, как полное раскрытие и окончательное завершение само-сознания.

Оставим в стороне Платона и Августина, поговорим о Декарте и Гегеле. Посмотрим, что с их точки зрения надо было бы знать, чтобы удовлетворительно ответить на вопрос о самом себе.

Начнем с Декарта.

Как всякий философ, Декарт стремился к достоверному знанию («истине», «эпистэме»), противопоставляемому принимаемому «на веру»

мнению («предрассудку», «докса»). И чтобы достичь его, он пользовался (как мы увидим ниже) довольно обычным в философии средством сомнения — «методическим скепсисом». Он решил сомневаться в истине всего того, что он до того считал истинным без достаточного основания, по привычке или понаслышке. И развивая это сомнение, он пришел к выводу, что сомневаться можно решительно во всем, даже в существовании мира (раз нет возможности вполне достоверно отличить то, что нам кажется во сне, например, или под наркозом, от того, что происходит с нами наяву). Нельзя сомневаться только в одном — в самом сомнении. Действительно, сомневаться — значит сомневаться в истине, т. е. в конечном счете — в существовании того, в чем сомневаешься. Но сомневаться в существовании сомнения явно нелепо: сомневаться в сомнении — это все же сомневаться, как раз утверждать существование того, в чем сомневаешься. Таким образом, само сомнение действительно совершенно несомненно. И в этом факте сомнения Декарт нашел первые вполне достоверные знания, которые никакое сомнение, никакая

критика поколебать не может и которое, таким образом, может служить прочной основой всего дальнейшего знания. К этому дальнейшему (достоверному) знанию Декарт пошел следующим путем. Сомневаться, рассуждал он, — значит думать, мыслить. Поэтому факт существования мысли — тоже вполне достоверный. Я знаю, что существует мысль: это не только мое мнение, это действительно так; это истина.

Все это действительно бесспорно. Сомневаться в существовании мысли вообще очевидно нельзя, раз само сомнение уже является какой-то мыслью. Но Декарт незаметно для себя пошел дальше сказанного и в этом обнаружил свою «несознательность», т. е. как раз отсутствие «мудрости».

Он говорил не только о сомнении и мысли вообще. Его ставшая классической формула гласила: «Я сомневаюсь, или мыслю, значит — я существую». На первый взгляд это изменение или уточнение весьма невинно: ведь действительно сомневаюсь я, Декарт. Но на самом деле оказывается, что существование сомнения и мысли необязательно включает в себя существование какого-то Я, которое мыслит и сомневается. Ко-

нечно, фактически это всегда так, раз на самом деле мыслит всегда человек; но логически это могло бы быть иначе, мысль можно себе представить существующей независимо от некоего говорящего «я» существа. Действительно, решая, например[,] какую-нибудь трудную математическую задачу, мы бываем совершенно поглощены этим занятием: мы мыслим, конечно, но совершенно не склонны, мысля, пользоваться словом «я». Наше внимание направлено на задачу, а не [на] нас самих, в нас есть сознание, но нет само-сознания. Если бы мы всю жизнь, с рождения до смерти, пребывали в таком состоянии, то мы никогда не говорили бы «Я», никогда не могли поэтому сказать «Я мыслю, значит, я существую». Иначе говоря, мы как сознательное «Я» (а значит, и как «Я» вообще, раз «я» всегда значит, что это «Я») просто бы не существовали. И тем более мы не могли бы задавать вопросы о себе, т. е. быть философами или «мудрецами». Мысль вообще существовала бы, но не было бы мысли о себе и не было бы того «Я», на которое может быть направлена мысль. Было бы сознание, но оно не было бы само-сознанием.

Некоторые философы (Аристотель, например, и многие другие) считали, что такая «мысль вообще» действительно существует: есть какой-то «мировой разум» («нус» у Аристотеля), который мыслит, но никогда не говорит «Я». И вообще не обладает той личностью, которую мы находим в говорящем «я» человеке. Мысль эта мыслит самое себя; она, если угодно, то же само-сознание; но она мыслит себя как мысль вообще, а не как я, которое мыслит: «самость» этого само-сознания не что иное, как само-достаточность, а не (как у человека) сознание самого «себя», который хотя и мыслит и сознает, но есть еще что-то другое, чем мысль и сознание (например, действие и желание).

Я не хочу сказать, что утверждение существования такого «Разума вообще» и «мысли в себе» верно. Наоборот, я постараюсь показать, что фактически нет и не может быть никакой другой мысли вне реальной мысли человека. Но то, что нечеловеческую, безличную мысль можно помыслить, показывает, что логически между понятием мысли (как сознания) и «я» (как само-сознания) нет тождества. Иначе говоря, если хочешь эти два

понятия соединить, то надо сказать, почему это делаешь. А Декарт как раз этого не сказал, молчаливо полагая, что Мысль всегда его («моя») мысль и что сознание всегда его («самого») сознание.

Иначе говоря, он не только не ответил на вопрос о том, что такое, что такое это «я», о котором он говорит, что оно сомневается и мыслит, но он даже и не поставил себе этого вопроса. Он не спросил себя, почему он не только знает, что он мыслит, но и знает, что он мыслит; он [не] поставил себе вопрос о том, почему он не только «сознание», но и «само-сознание», не только «мысль», но и «я» и почему его Я мыслит. И тем самым он ясно показывает, что его «мудрость» еще не достигнута, несмотря на свои несомненные философские заслуги: его вопросы-ответы — не все возможные вопросы-ответы. Этот несомненный пробел в философии Декарта был впервые ясно осознан Гегелем, который начал свою философию именно с вопроса о том, откуда берется это декартовское мыслящее Я и почему оно мыслит, но этот пробел дает себя чувствовать уже для самого Декарта, искажая весь ход его дальнейшего философствования.

Не ставя вопроса о происхождении Я и об его отношении к мысли, но приняв существование «мыслящего я» за «голый факт», не поддающийся обсуждению, Декарт совершенно невольно ответил на вопрос о том, что такое это Я. Он ошибся, потому что начал философствовать как бы слишком поздно, перескочив через ряд логически необходимых предварительных вопросов. Он принял за исходный пункт, т. е. за предпосылку философии, за уже необъяснимый его факт, существование мыслящего «Я». <?> А на самом деле философски необъяснимые предпосылки надо искать гораздо раньше. Мыслящее «Я» может и должно служить темой философских вопросов. Можно и нужно было сказать, что такое «Я» (независимо от мысли), что такое мысль (независимо от «Я») и почему Я философски мыслит, а мысль его есть мысль его «Я».

Не заметив необходимость этих предварительных вопросов, Декарт дал первый ответ и на свой первый философский вопрос, что такое его «мыслящее (и сомневающееся) Я». Он молчаливо, т. е. несознательно, а значит — и не-философски предположил, что раз это «мыслящее я» существ-

вует, оно должно существовать точно так же, как существуют все вообще вещи, как существуют, например, атом или дерево. Поэтому, задав — после установления служащего исходным пунктом его философии факта существования мыслящего «я» — свой первый философский вопрос о том, «кто я такой» или, вернее, «что я такое» (que suis-je), он ответил: «я — мыслящее существо» или «вещь» («un être qui pense» или «chose qui pense»).

На первый взгляд и это очень невинно и даже убедительно. Казалось бы, что утверждение «я мыслю, и я существую» ничем не отличается от утверждения «я мыслящее существо или вещь». Но на самом деле это далеко не так, и если первое утверждение очевидно истинно, то второе — несомненно ложно. Действительно, из того, что я мыслю и существую, можно сделать два вывода: либо сказать (с Декартом), что «я — мыслящее существо (вещь)», либо (с Гегелем), что «я — существующая мысль». А это далеко не одно и то же, ибо словами не сказано, что мысль есть существо, что она существует, как существует вещь. Ибо существовать можно по-разно-

му. Например, если допустить, что на моем столе пепельница действительно стоит направо от чернильницы, то надо сказать, что существует и пепельница, и чернильница, и «стоящая одна направо от другой». Но совершенно несомненно, что если пепельница и чернильница существуют одинаково, «стоящая направо от» существует совсем иначе. И никем не сказано, что существование мысли должно быть тем же самым, что и существование вещей (вроде чернильницы), а не существованием, скажем, отношений (вроде «стоящая направо от»), или каким-либо другим. Таким образом, сказать, что я [есть] мыслящее существо (вещь) — совсем не то же самое, что сказать, что я существующая мысль; и оказывается, что если вторая формула верна, то первая ложна.

Здесь не место говорить подробно о том, как я существую и почему неверно утверждать вместе с Декартом, что я существую как вещь; речь об этом будет впереди. Скажем только, что отождествление существования «Я» с существованием вещи неминуемо приводит (как у Декарта фактически привело) к двум положениям,

ложность которых у нас сегодня не вызывает больше сомнений, а именно — к спиритуализму и деизму.

Действительно, «мыслящие вещи» Декарта, по его собственным словам, [суть] не что иное, как «душа», о которой он якобы доказывает, что она независима и отделима от тела и бессмертна. Если мы можем сомневаться в существовании нашего протяженного тела (ведь во сне мы иногда думаем, что обладаем телом совсем иного рода), то никак не можем сомневаться в существовании нашей души (раз «душа» есть как раз та вещь, которая мыслит и без которой мысль невозможна, и раз в существовании мысли сомневаться нельзя), а из этого следует, что между существованием тела и существованием души нет ничего общего. В частности, характерная для существования тела его протяженность для существования души не обязательна. Душа может существовать как бы вне пространства, и существование ее поэтому не зависит от пространственного существования тела. Душа может быть всем тем, что она есть (т. е. мыслящим существом) совершенно независимо от тела. По-

этому нет никакого основания, чтобы она перестала существовать с исчезновением тела. Иначе говоря, она бессмертна.

Пусть «доказательства» Декарта и вполне корректны и убедительны. В основном он прав. Если предположить, что «мыслящее я» существует как вещь, то надо сказать, что она – вещь совсем особого рода, для которой и придумано поэтому особое название «душа». И вполне законно предполагать, что «душа» эта существует независимо («автономно») и вечно. Действительно, если предположить, что «мыслящее „я“» существует как вещь, то надо сказать, что ему, как и всякой вещи вообще, присущи определенные, раз навсегда данные и неизменные качества. В данном случае единственным качеством мыслящей вещи является ее мышление. А раз мышление чисто материальным вещам как таковым не присуще, то надо сказать, что «мыслящее я» есть вещь нематериальная, или «спиритуальная», т. е. именно то, что называется «душой». С другой стороны, так как душа есть вещь, наделенная одним-единственным качеством и потому же от него неотъемлемая, то ее нельзя разложить

на составные части, а поэтому – нельзя и уничтожить, как нельзя уничтожить электричество или атом. Поэтому, если уже считать, что «мыслящее я» существует как нематериальная вещь, то надо сказать, что эта вещь существует вечно, т. е. что отличная от тела душа бессмертна[,] если верен закон сохранения вещи-материи, то верен и закон сохранения вещи-души. Но это же самое определение приводит нас и к другой философской ошибке – к теизму.

Декарт рассуждал следующим образом. Если мое (мыслящее) я, «душа» – это вещь, обладающая определенными неизменными качествами, то, мысля это «Я» или эту «душу», я могу помыслить только то качество, которое в ней заключается точно так же, как, думая, например, о железе, я могу помыслить лишь качество железа, а не какие-либо другие. А единственное качество «души» – это ее мышление, т. е. мышление сомневающейся, т. е. незавершенное или несовершенное. Значит, мысля свою душу, я могу мыслить только несовершенным мышлением. Однако во мне есть идеи совершенного мышления, являющиеся достоверным знанием, которое

всякое сомнение исключает. И, так как такая идея не может взяться из того, что я мыслю свою «душу» (или тем более «тело», которое вообще не думает), ясно, что должна существовать другая совершенная «душа», т. е. «бог», мысля которую, я получаю идею не моего несовершенного, но совершенного знания.

Само по себе «доказательство» Декарта конечно неубедительно. Он, как и все технические мыслители, молчаливо предполагает, что для того, чтобы осознать несовершенство, надо иметь сначала совершенство. И если предположить при этом (как это и следует делать), что бытие определяет сознание, то выходит, что раз сознанию несовершенства должно предшествовать сознание совершенства, то и несовершенному бытию должно предшествовать бытие совершенное, т. е. «бог». Но это на самом деле совершенно неверно. На самом деле можно осознать несовершенство чего-либо независимо от идеи совершенства. Так, например, чтобы понять, что отопление курной избы несовершенно, совсем не надо знать о существовании домов с электрическим центральным отоплением. Наоборот, это совершенное

отопление могло появиться только потому, что человек осознал несовершенство существующего уже отопления и пожелал его поэтому улучшить, создав новое, еще не существующее. А раз так, то Декартово «доказательство» совершенно неубедительно: будучи логически правильным как вывод, оно неверно, потому что исходит из ложной предпосылки.

Однако оказывается (но я смогу это показать только позже), что представление о мысли, могущей установить несовершенство до появления идеи совершенства, несовместимо с представлением о мыслящем Я или о вещи (субстанции), наделенной постоянными, раз навсегда данными качествами («атрибутами»). Если я могу, помыслив свое Я, установить его несовершенство и путем отрицания этого несовершенства создать идею совершенства без того, чтобы это совершенство существовало раньше, то мое Я существует не так, как существует вещь, а совсем иначе. Исходя же из определения Я как вещи[,] действительно приходишь в конце концов к утверждению существования «бога». И в этом смысле Декарт, значит, прав.

Надо сказать, что мы здесь сталкиваемся с той связью теизма с отрицанием достижимости «мудрости», о котором уже была у нас речь. Действительно, Декарт исходит из окончательного несовершенства человеческого мышления: человек всегда будет сомневаться, он никогда не достигнет совершенного знания, т. е. «мудрости». А раз это так, то надо действительно либо вечно во всем сомневаться, либо искать гарантию вне человека, т. е. в боге. И Декарт именно так и поступает. У него «бог» является единственным гарантом «истины». Строго говоря, без идеи «бога» я могу только знать, что я существую и мыслю, т. е. (по Декарту) это я — «мыслящее существо». И можно еще констатировать, что мысль этого существа включает идею «бога», который необходимо должен существовать независимо от мысли о нем. Все остальное (и даже аксиомы математики) — сомнительно. Но раз «бог» существует, говорит Декарт, и раз он существует совершенным, он не может меня обманывать. Поэтому все то, что я мыслю, так же «ясно и разительно четко», как то, что я существую, — истинно. И истинно не потому, что оно ясно, а потому, что «бог» не мо-

жет хотеть, чтобы я ошибался в том, что мне ясно. Иначе он был бы был обманщиком.

Пусть все это рассуждение ошибочно. Нам важно только то, что для Декарта знание человека о себе останавливается после первого же шага и может продолжаться, только если апеллировать к «богу». И нам важно было установить то, что [это] происходит оттого, что Декарт — без достаточного основания — отождествляет бытие своего Я с бытием вещи. Раз мое Я — вещь, оно обладает неизменными качествами, и раз в данную минуту оно не обладает мудростью, то, значит, оно никогда ею обладать не будет (будет сомневаться вечно). А раз так, то необходимо предположить и «мудрость» вне человека, т. е. необходимо предположить существование «бога». Мы еще не знаем сейчас, почему Я существует не как вещь. Узнаем мы это позже. Но уже сейчас мы можем сказать, что отождествление Я и вещи неверно, раз это отождествление логически необходимо приводит к ложным выводам о бессмертности души и существовании бога.

Но дело сейчас не в этом. Мы заговорили о Декарте, потому что хотели узнать, что — по его

мнению — человек должен знать вообще, чтобы иметь возможность говорить о себе. И знать, как на этот вопрос можно ответить.

С одной стороны, по Декарту, выходит, что человек может знать все о себе, совершенно ничего не зная о мире (и включенном в мир своем теле): само-сознание не предполагает знания о мире и не включает его в себя. А это, конечно, чрезвычайно важно, так как из этого следует, что стремящийся познать самого себя философ может игнорировать мир, «уйти из мира», «замкнуться в себе» и т. д.; короче говоря, он может отказаться от какой-либо «мирской» деятельности. С другой стороны, Декарт полагает, что знание человека о самом себе не может развиваться без знания его о боге, это тоже, конечно, очень существенно. И важнее всего то, что Декарт во всем этом вполне прав. Если предположить, что мое (мыслящее) Я существует как вещь, или «душа», то знание о человеке (т. е. о его душе) действительно не зависит от знания мира, но зависит от знания бога.

Итак, отметим в качестве результата всего нашего исследования о Декарте то обстоятельство, что, отождествляя человеческое Я с вещью, т. е.

считая «душой», надо полагать, что знание человека о себе не есть все знание, а только часть его: чтобы уметь отвечать на вопросы о себе, совсем не нужно отвечать на все вопросы вообще. В частности[,] можно не уметь ответить на вопросы о мире, хотя, с другой стороны, необходимо уметь отвечать на вопросы о боге.

В утверждении, что человек может познать самого себя без того, чтобы знать все, нет ничего плохого. Наоборот, философ скажет «тем лучше». Правда, нам отрыв от мира кажется неприемлемым. Но ведь мы еще не знаем, что связь с миром необходима для существования человека. Правда, включение знания о боге в знание о себе нам не <нрзб>. Но ведь мы еще не знаем, что бога не существует. Иначе говоря, исходя только из идеи философской цели, т. е. из требования возможно более полного познания самого себя, мы ничего против выводов Декарта возражать не можем. Возражать мы начнем только позже, когда выяснится, что при его предпосылке о вещественности «человеческого» Я, знание, которое мы о нем приобретаем, неминуемо оказывается совершенно неудовлетворительным.

Вспомним, как Декарт отвечает на свой первый философский вопрос: «кто я такой?» или, вернее, «что я такое?» (que suis-je?). Он говорит: «я мыслящее существо» (je suis un être pensant), а затем он начинает (заручившись гарантией бога) объяснять, каким качеством это «мыслящее существо» обладает.

Не будем останавливаться на этих качествах. Отметим только, что ответ Декарта философски явно неудовлетворителен и недостаточен, ибо говорит он все время о «мыслящем существе» вообще, а никак не о самом себе. Можно прочесть все его книги и так и не узнать, что такое он сам, Декарт, француз, живший в семнадцатом веке, имевший такую-то биографию. Иначе говоря, Декарт исходит в своем философствовании из того, из чего он исходит, явно неспособный отвечать на вопросы, которые можно ему поставить насчет его жизни и деятельности. Да это и неудивительно, раз он знает, что можно говорить о человеке, не говоря о мире, в то время как вся его, Декарта, жизнь и деятельность без этого мира невозможны.

Задавая Декарту философский вопрос о том, кто он такой, мы получаем в ответ заявление, что

он «мыслящее существо». Но ведь это совершенно то же самое, как если бы, спросив инженера о том, что такое какая-нибудь сложная машина, вы получили бы в ответ заявление, что это железо, а затем прослушали бы лекцию о химических и физических свойствах этого железа. Пусть все сказанное в этой лекции будет правильно (чего о лекции Декарта о «душе» сказать никак нельзя). Даже и в этом случае ответ нас явно не удовлетворяет, так как спросили мы о машине, но о ней ровно ничего не узнали. Точно так же, спросив, кто такой Декарт, мы услышали от него определение какого-то «мыслящего существа», но о нем самом ничего не узнали. Но философский ответ Декарта еще менее удовлетворителен, чем ответ инженера. Конечно, машина не только железо. Но она действительно из него сделана. А зная качества железа, мы кое-что о машине все же узнали. Зато из того, что Декарт называет «мыслящим существом», ни самого Декарта, ни вообще человека сделать решительно невозможно. Действительно, опыт показывает, что человек не только всегда живет в мире, но и действующим образом с ним связан: с одной стороны, его

сознание – [с] его «мирским бытием», а с другой стороны – его мышление и работа меняют облик мира, в котором он существует. Я, Декартово «мыслящее существо», будучи совершенно независимым от мира, явно не может ни меняться в зависимости от реальных житейских условий, ни менять эти условия. Если даже допустить, что Декартово Я может мыслить, то оно явно не может работать. А неработающее и неспособное Я с человеческим Я ничего общего не имеет. Кроме того, опыт показывает, что человеческое Я существенно исторично: миллион лет тому назад человек был совершенно иным, чем он есть сейчас, и греческий язычник живет и действует совершенно иначе, чем средневековый христианин, который в свою очередь отличается от современного буржуа.

А Декартово Я, обладающее раз навсегда данными, неизменными качествами, меняться очевидно не может. Оно так же мало зависит от мира человеческого, т. е. исторического, сознательно-политического, как и от мира природного. А живое человеческое Я характеризуется именно тем, что оно, с одной стороны, определяется

в своих качествах данными историческими условиями, а с другой – своей социально-политической деятельностью и борьбой, чтобы условия менять и создавать. Не могущее бороться «мыслящее существо», таким образом, так же мало похоже на человека, как и «мыслящее существо», не могущее работать.

Итак, из Декартова «мыслящего существа» живого человека и в частности самого Декарта никак сделать нельзя. И нет ничего удивительного поэтому, что все то, что он об этом «существо» говорит, никак его собственной жизни не объясняет. Ведь на самом деле Декарт пьет и ест во все не потому, что он мыслит. Он – Декарт, а не кто-либо иной потому, что он ведет определенный образ жизни, и не только мыслит, но и пишет и публикует свои писания. Если спросить, почему Декарт живет так, а не иначе, почему он не только думает, но и записывает свои мысли и не только их записывает, но и публикует и почему он публикует одни рукописи, а не другие, – то на все эти вопросы его рассуждения о нем, или о мыслящем существе, никакого ответа не дают. А из этого следует, что определение человеческо-

го Я как мыслящего существа философски явно неудовлетворительно, оно не позволяет ответить на вопросы, которые можно поставить философу об его жизни и деятельности в реальном мире.

Все это не случайно, а логически необходимо вытекает из того, что с самого начала Декарт определил свое Я как мыслящее существо, т. е. как вещь или «душу». Действительно, если наше Я — «душа», т. е. вещественное бытие, (субстанция) или «неизменная вещь, которая лежит в основе» («гюпокойменон» — «субстанция») всех наших умений и действий, то оно, как и всякая вещь, обладает качествами, зависящими только от него самого. А это значит, что человек не зависит в своих качествах от природного мира (и включенного в этот мир тела) и с ним не связан постоянным взаимодействием. Поэтому замкнутая в себя душа бесконечно беднее, чем реальный человек, качественно определенный разнообразием природы, условий своего существования. Так, например, с точки зрения Декарта, живущие <нрзб.> эскимосы, европейцы и негры отличаются друг от друга особенностями своих тел, а все человеческое в них совершенно

одинаково, но остается непонятным, почему они не только выглядят различно, но и думают и говорят совершенно разные вещи. Далее, если человек — «душа», или «вещь», то все его качества совершенно неизменны. Поэтому для Декарта между, например, жителями свайных построек и американских небоскребов тоже нет никакой человеческой разницы, и опять остается непонятным, почему первые не думали всего того, что думают другие. Таким образом, у человека отнимается не только качественное богатство и разнообразие созданных разнообразием и богатством природных условий его души, но еще и то, которое создается разнообразием условий исторических.

Вообще говоря, определяя человеческое Я как «вещь-душу», философия неизбежно приходит к крайнему обеднению и упрощению своего философского представления о человеке. Действительно, если предположить, что Я — «душа», то она обладает (навеки) неизменными, только от них зависящими качествами, наподобие, скажем, материального <?> дома, то[гда] надо сказать одно из двух: либо что по существу все

люди одинаковы, что их различия только пожизненны <?> и настоящего значения не имеют, либо что существует столько же душ, сколько и людей. Но если различных душ так же много, как и людей, то это понятие теряет всякий смысл: речь будет идти о живых людях, а не об их «душах»; душа будет только вторым (и ненужным) словом для обозначения человека. Однако это будет значить, что никакой речи, или науки о человеке[,] «антропологии» нет и быть не может, и все сведется к разговорам об отдельных людях. И то, что я буду говорить о себе, никого, кроме меня самого, интересовать не сможет, так как все это ни к кому другому не будет применено. Философия, таким образом, станет праздною[,] чисто личной забавой. Если же считать, что все люди по существу одинаковы, то придется либо просто отрицать их физиологические различия вопреки явной очевидности, либо говорить, что они не имеют философского значения. Но тогда оказывается, что все то, что интересует живых людей (как, например, ум и глупость, порядочность и безнравственность, энергия и безволие, национальная и политическая окраска) вы-

брошено за борт философии, которая т[аким] о[бразом] превращается в далекую от жизни науку, нормальных людей нисколько не интересующую.

Чтобы моя философия, т. е. ответ, который я даю о себе самом, имела действительно общее значение и могла интересовать душу, нужно, чтобы ответы на вопросы обо мне явились также и ответами о человеке вообще, то есть, чтобы другие находили в этих ответах и ответы на вопросы, которые они задают о себе самих. Иначе говоря, нужно, чтобы было нечто общее между всеми людьми, и философия должна говорить именно об этом общем. Но это общее должно быть таковым, чтобы, говоря о нем, можно было бы в конечном счете говорить и о каждом в отдельности, отвечая на вопрос, касающийся и лично его.

Конечно, философия всегда стремится дать только общие ответы на вопросы о человеческом Я. Но если (его) определить вместе с Декартом как «душу», или вещь, наделенную неизменным качеством, то оказывается, что это неизменно общее в людях, о котором говорит философия,

необычайно бедно или «отвлеченно» (абстрактно). И в такой философии человек находит в качестве ответов на вопросы о себе только такие — может быть, верные, но явно недостаточные и неудовлетворительные — заявления, как: «эти мыслящие или говорящие существа» и проч[ие]. Действительно, если откинуть все те различия между людьми, которые обусловлены его пространственной и временной жизнью, то остается нечто весьма убогое, бледное и бедное и «абстрактное», в чем никакой здравомыслящий человек себя не узнает и чем во всяком случае не удовлетворится.

Можно сказать, что эта «абстрактность» свойственна почти всей до-гегелевской философии. И если я так долго остановился на Декарте, то это потому, что он может служить примером почти всего до-гегелевского философствования. И еще потому, что, изучая его, лучше всего видишь пример этой общей философской неудачи. А именно, что она происходит оттого, что философия определяла человеческое Я как некую «душу», которую они [философы] представляли себе по образу и подобию природных вещей, наделяя их неиз-

менными, раз навсегда данными и только от них зависящими качествами.

На самом деле философия должна быть «конкретной». Говоря о человеке вообще, она должна говорить о нем так, чтобы исходя из сказанного можно было говорить и о каждом живом человеке в частности, помогая еще отвечать на вопрос, который можно ему поставить касательно его реальной жизни в реальном мире. И это как раз то, что удалось сделать Гегелю, порвав с традиционным определением человеческого Я как некой «вещи», или «души».

Но прежде чем говорить о Гегеле, надо подвести окончательный итог всему тому, что мы говорили по поводу Декарта. Нельзя исходить из самосознания, т. е. из того, что человек говорит о себе и пользуется местоимением Я, как из необъяснимого факта. Нужно поставить вопрос, почему существует самосознание и почему человек говорит «Я». Не делая этого, т. е. не анализируя вопрос о происхождении человеческого Я, рискуешь впасть в ошибку отождествления этого Я с «вещью» (субстанцией), наделенной неизменными качествами («атрибутами»). А это в свою

очередь приводит к тому, что о человеке, с одной стороны, говорят независимо от его действующих отношений с природой и историческим миром, а с другой стороны, к тому, что не могут говорить о человеке без того, чтобы не говорить о его воображаемых отношениях с богом. В этой концепции знания о человеке не являются необходимо знанием всего, и ответы на вопросы о самом себе не включают ответов на все вообще вопросы. Но зато ответы, даваемые о человеке, явно неудовлетворительны: обнаруживаются лишь самые общие, абстрактные его качества, которые совершенно ничего не дают для познания конкретных людей в частности. Таким образом, при такой постановке вопроса цель философии, т. е. «мудрость», или умение отвечать на все вопросы, которые можно поставить человеку касательно его жизни и деловой деятельности, оказывается недостижимой.

Перейдем теперь к Гегелю.

О нем мы сможем говорить гораздо короче, чем о Декарте. Во-первых, потому что, критикуя Декарта, мы уже использовали многие основные

гегелевские положения. Во-вторых, потому что вся наша книга посвящена изложению гегелевских идей или мыслей, из них вытекающих.

Здесь нам важно еще раз отметить, что Гегель выгодно отличается от всех своих философских предшественников тем, что он не удовлетворяется «абстрактным» знанием о человеке, вроде того, что человек — мыслящее существо, а пытается дать ответ на вопрос, касающийся конкретного человека и прежде всего касающийся его самого.

Его первая большая философская работа «Феноменология», собственно говоря, написана для того, чтобы исчерпывающе и правильно ответить на вопрос Декарта: «кто я такой?». В этой книге Гегель как бы представляет нам самого себя, объясняет, что он делает, объясняет, почему он пишет свою книгу и что собирается делать дальше. Иначе говоря, он ставит исконно философский вопрос о самом себе. Но себя он берет таким, каков он есть на самом деле, т. е. — не абстрактным человеком вообще, а конкретной личностью: он говорит о себе как о человеке, живущем в определенном природном мире, в реальной стране,

в данную историческую эпоху. И он объясняет нам не только, как и почему он мыслит, но и как и почему пишет и издает свои писания.

Гегель закончил свою «Феноменологию» в день битвы при Иене и утром дописал последние строки, видя Наполеона, промчавшегося верхом под его окнами. И отвечая на вопрос, кто он такой, Гегель имеет все это в виду. Он не говорит — как другие философы — о каком-то «человеке вообще», живущем неизвестно где и неизвестно когда и делающем неизвестно что. Он говорит о себе как о человеке, живущем в Германии, в эпоху, когда Наполеон достиг своего наивысшего торжества (1807), и делающем определенное дело, а именно пишушем как раз ту книгу, которую он фактически писал. Таким образом, его ответ на вопрос, кто он такой, действительно удовлетворителен, он относится именно к нему, а не к «абстрактному» человеку, «витающему где-то в небесах» и не имеющему конкретной личности.

Но замечательно во всем этом то, что, отвечая конкретно на вопросы о своей конкретной личности, Гегель сумел ответить одновременно [на вопрос] и о человеке вообще. Иначе говоря,

его «Феноменология» — не только философская автобиография, но и учение о человеке (антропология). Иначе говоря, всякий человек, читая ответ, даваемый Гегелем на вопросы о нем самом, сможет давать ответ и на вопросы о себе. Причем и эти ответы будут столь же конкретными: и они будут относиться не к «абстрактному человеку вообще», а к конкретной личности. Ибо то общее, которое Гегель открыл в человеке, как раз таково, что оно неминуемо конкретизируется в личных индивидуальностях, в отличие от того «общего», которое мы находили в вещах, и знание которых никак не позволяет познать индивидуального различия этих вещей.

И Гегель смог достичь этого результата именно потому, что он поставил вопрос о самом себе совершенно конкретно. Он не хотел, как другие философы, иметь дело с абстракцией, он ни от чего не «отвлекался», а старался понять себя во всей полноте, во всем многообразии своего конкретного существования. Поэтому заинтересовался он и тем фактом, что он не только говорит «вообще», но и в частности — говорит слово «Я». А заинтересовавшись, он поставил вопрос об этом и, по-

ставив его, нашел правильный ответ. Он нашел те предпосылки, без которых произношение слова «Я» невозможно. А найдя их, он понял происхождение этого говорящего Я, т. е. само-сознания, и, зная его происхождение, правильно определил его характер. Он понял, что человеческое Я ничего общего не имеет с тем, что называлось до него «душой», бессмертной и независимой от тела. Это не вещь (субстанция), наделенная неотъемлемыми существенными качествами (атрибутами): вечными, неизменными и зависящими только от нее одной. Это нечто совсем иное. Что это – мы увидим позже. Но уже сейчас можно сказать, что человеческое Я не может существовать вне природного тела и включающего [тело] мира, и все это существование Я – не что иное, как взаимодействие с миром, в результате которого имеется и мир, и само Я. А понятое таким образом Я не только не включает или предполагает существование бога, но исключает его: если такое Я существует, то бога нет, и наоборот, если бы бог существовал, такое Я было бы невозможно.

Этим задача философии как бы упрощается: для само-сознания не нужно знания бога; чтобы

ответить на вопрос о себе[,] не надо отвечать на вопросы о боге, если не считать ответом на вопрос о боге заявление о том, что бога нет. Но это упрощение задачи философии с лихвой искупается тем, что, говоря о человеке, необходимо говорить о мире и истории.

Действительно, если человек определяется в своих качествах взаимодействием с миром, то, чтобы знать человека, надо знать и весь природный мир. А так как, <нрзб> этого бытия каждого конкретного человека исторично, то качественно определяется его место в истории и его взаимодействие с политико-социальным миром, в котором он живет, т. е. чтобы знать человека, надо знать и весь этот исторический мир. Иначе говоря, раз божественного мира нет, а все бытие заключено в мирах природном и историческом, то надо сказать, что знать вполне человека можно только тогда, когда знаешь все вообще. Таким образом, истинное, конкретное само-сознание, или сознательность, является в своем завершении не чем иным, как совершенным знанием вообще, т. е. знанием всего того, что существует, и поэтому знанию подлежит. И философ достиг-

нет своей цели, т. е. сможет ответить на все вопросы о своей жизни и деятельности, только тогда, когда он будет все-знающим.

Иными словами, мудрость есть не что иное, как совершенное знание, или все-знание. Т. е. как раз то знание, которое теологи приписывают богу.

А раз так, то, как я уже говорил, приходится удивляться не тем философам, которые считали мудрость недостижимой для человека, а тем, которые имели неслыханную смелость, зная, как Гегель, что мудрость равносильна всезнанию, искать ее не у бога, а в себе самом. Знать это и быть философом — значит сознательно стремиться приобрести то знание, которое раньше люди осмеливались приписывать только богу, т. е. знание совершенное («абсолютное»), или все-знание.

И — странно это или нет — такие философы имелись и имеются. Таким философом был Гегель. И такими философами являются все те, кто действительно имеют право называть себя марксистами, а тем самым — (настоящими) гегельянами. И о философии в этом марксистско-гегелевском понимании, т. е. о стремлении

к «мудрости», т. е. к полной сознательности, или завершеному само-сознанию, понятому как совершенное знание, или все-знание, нам придется говорить в следующем параграфе.

Но сначала нам нужно еще поговорить о самой «мудрости», понятой как совершенное знание.

Мы видели, что завершенное конкретное само-сознание является фактически все-знанием, то есть исчерпывающие ответы на все вопросы о себе включают ответы на вопросы обо всем реально или конкретно существующем.

Покажем теперь, что только завершенное, т. е. полное, конкретное само-сознание является все-знанием, «совершенным (абсолютным) знанием», но как таковое является и вполне полным конкретным сознанием вообще. Иначе говоря, знать все о любом конкретном явлении, существе или вещи — значит знать все, что как-либо знанию доступно; сказать все, что можно сказать о чем-либо конкретно существующем, — значит сказать вообще все, что сказать (выразить речью) как-либо возможно.

Конкретно существует все то, что существует реально. А реально существует все то, что зани-

мает положенное место в пространстве и времени, и в пространстве и времени не «пустом», а «заполненном» материальными явлениями и процессами, и процессами и явлениями с ними непосредственно и неразрывно связанными. И наоборот, все, что существует подобным образом, «реально и конкретно». Все реальное конкретно, все конкретное реально, а все реальное или конкретное либо материально, либо с материальным непосредственно и неразрывно связано.

Всякое материальное существование пространственно и временно, занимает в пространстве и времени определенное положение. Мы все как-то «понимаем» все то, что имеется в виду, когда говорится о времени [и] пространстве (хотя далеко не всегда знаем, что это такое), так что останавливаться на их определении здесь не стоит. «Понимаем» мы и то, что значит занимать в них определенное положение; что значит быть в какой-либо точке пространства и существовать или возникать и гибнуть в каком-либо моменте времени. И, «понимая» это, мы знаем, что в «пустом» пространстве и времени все точки

и моменты одинаковы, то есть нет возможности отличить одно определенное место от другого, и, прибегая <нрзб.> к чему-то другому, отличному от самого времени и пространства, хотя с ним и связанного. Это «что-то другое», которое позволяет себя поместить во времени и пространстве и отличает место и момент, в который оно помещено от всех других, мы называем «материей». Иными словами, материя есть то пространственное и временное «нечто», которое делает различия во времени и пространстве и тем самым их [различия] измеряет. В свою очередь, это «нечто» измеряется не только единицами времени и пространства (скажем, секундами и сантиметрами), но и своей собственной, только ему свойственной единицей (скажем, граммом). Но это измеряет то, что в другом смысле [в качестве] материальной единицы называется массой. И можно, т[аким] о[бразом], сказать, что материя есть масса, протяженная в пространстве и делящаяся во времени, которая, измеряясь сама, позволяет измерить заполнение его пространство и время.

Но если нас попросят сказать, что такое это «нечто», т. е. материя сама по себе, то ответить

будет очень трудно или даже невозможно: физическая сущность материи раскрывается математическими формулами, а не речевыми (логическими) средствами. Зато можно определить ее по отношению к человеку, и ряд философов правильно ее определили. Определение это сводится к следующему.

Материей называется то «нечто» в пространстве и во времени, которое делает их в каком-то смысле непроницаемыми для меня, которое я могу толкнуть или стукнуть, которое оказывает мне противодействие, которое может меня повредить и в конечном счете убить. И все это непосредственно, т. е. без посредничества другого человека. Иначе говоря, материальный (или природный) мир — это мир конкретный, или реальный, где я в конечном счете — могу [быть] убитым (т. е. перестать быть сознательным), даже если я был единственным в нем человеком.

Поясню сказанное несколькими примерами.

Знаменитый камень, падающий с крыши, или молния могут убить меня, даже если я единственный человек на свете. Их действие на меня непосредственно, и поэтому они реальны, кон-

кретны и материальны. Совершенно иначе обстоит дело, скажем, с христианским богом. Он явно нематериален хотя бы потому, что он реально вовсе не существует. Однако и он может на меня реально действовать и меня губить. Например, если бы в средние века я распространял бы о нем неверные, «еретические» сведения, то он меня бы убил (сжег на костре). Однако непосредственно он сделать этого не смог бы: нужно, чтобы на свете были другие люди, исполняющие его приказы, и они (или, точнее, их тела) убили бы меня уже непосредственно, служа посредниками между волей бога и моей смертью. Или возьмем пример более нам близкий и понятный. Меня суд приговаривает к смертной казни. Если угодно, убивает меня слово, приговор, написанный и прочитанный. Без этого слова я спокойно продолжал бы жить. Но оно не может убить меня непосредственно. И здесь нужен в качестве посредника другой человек, который убьет меня на основании приговора, пользуясь непосредственно своим телом. Без его посредничества, несмотря на приговор, я тоже остался бы жить. Поэтому «слово» (приговор) является первопри-

чиной моей смерти нематериально, хотя и явно существует и (опосредованно) действует. Если назвать все действующее (т. е. меняющее другое существование в зависимости от своего) «действительным», или «существующим», то надо считать действующим и существующим и сам приговор, как и тело, приводящее этот приговор в исполнение. Но раз приговор действует на меня опосредованно, а тело — непосредственно, то только оно материально и реально.

Итак, вся действительность (все существующее) распадается на два различных основных типа. Один тип действительности может действовать на меня (т. е. в конечном счете может меня убить или лишить сознания) непосредственно — это действительность материальная, реальная или конкретная, протяженная и длящаяся, измеряемая единицами пространства, времени и массы. Другой тип действительности может на меня действовать (меня убивать) только посредством другого человека; и эта действительность нематериальна, нереальна и неконкретна, не будучи ни протяженной, ни длящейся и единицами пространства и времени неизмеримой.

Этот второй вид действительности, существования, принято называть «идеальной действительностью», или «идеальным существованием», от греческого слова «идея», которую сделала общеупотребительной философия Платона и которая соответствует тому, что по-русски называется (общим) «понятием». Действительно, если мир непосредственного действия есть мир реальных, конкретных, материальных вещей, то мир опосредованного (человеком) действия, т. е. мир «вещей» идеальных, абстрактных и нематериальных, есть прежде всего мир (общих) понятий (или осмысленных слов).

Поясним эти слова простым примером.

Возьмем какой-нибудь конкретный, реальный, материальный стол. У него вполне определенные размер, форма, окраска и проч. Он находится в определенном месте пространства. Он был сделан в определенный момент времени, определенный отрезок времени просуществует и в определенный момент когда-нибудь исчезнет, перестанет быть столом. И о него я могу стукнуться или даже убиться. Возьмем теперь (общее) понятие «стол». О нем совершенно невоз-

можно сказать, какая у него форма (раз столы бывают квадратными, круглыми и т. д.), какого он размера, каков его цвет и проч. Правда, в общем понятие «стол» включено понятие пространства. Но никак нельзя сказать, где этот стол вообще находится, так же как нельзя сказать, когда он возник: он как бы всюду и нигде, и если материальный стол стареет и ломается, то он остается всегда неизменным, он явно нематериален, т. е. нельзя сказать, из какого материала он сделан. И его, конечно, нельзя измерить в единицах пространства, времени и массы. О него, наконец, нельзя стукнуться или убиться.

Тем не менее «стол вообще» действительно существует, так сказать, не менее действительно, чем какой-нибудь материальный стол. Этот стол действительно существует тогда, когда я могу о него стукнуться (иначе это только мираж, обман зрения и т. д.). Стол же вообще действительно существует, когда я понимаю, что значит слово «стол», когда оно может заставить меня действовать: например, после приказа «купи стол!» покупается действительно стол (о который можно стукнуться), а не что-нибудь совсем другое.

И вот этот действительно существующий «стол вообще» называется идеальным, абстрактным и «нематериальным».

Итак, нет никакого сомнения в том, что вся действительность, все существующее распадается на два мира, на мир вещей реальных, конкретных и материальных и на мир вещей идеальных, абстрактных и нематериальных, которые существуют в реальном мире в виде слов (произносимых, написанных и помысленных). Но этим действительность еще не исчерпывается. Наряду с миром идеальных и реальных вещей (обладающих определенными неизменными качествами) есть еще мир человеческий, составленный из существ, которые вещами называть не следует, ибо, как мы увидим позже, они такими качествами не обладают.

Действительно, человек не может быть целиком причислен к одному из двух миров. Он не «идеальная» вещь, потому что он присутствует в материальном мире не в виде слова, а в виде материальной вещи, названной его телом. Но он и не чисто материальная вещь, потому что идеальные вещи могут на него действовать непо-

средственно. Когда, например, он находится в присутствии слова «встань», тело его поднимается без того, чтобы другому человеку нужно было бы вмешаться. Иными словами, человек принадлежит одновременно обоим мирам, он одновременно живет и действует, служа между ними связывающим звеном, являясь посредником действия одного мира на другой, без которого это действие невозможно.

Возьмем снова простой пример.

Идя куда-нибудь, я наталкиваюсь на запертую дверь и она меня останавливает. Здесь все происходит в мире реальном, материальном: я мог бы спать, идя (т. е. быть без человеческого сознания), и я бы все равно остановился; дверь останавливает меня не как человека, а как животное, даже как растение, и даже как она останавливает свет и ветер. Если бы дверь была открытой, то во сне я бы прошел, как прошло бы животное, как прошел бы свет и ветер. Но представим себе теперь, что над открытой дверью сделана надпись «Вход строго воспрещен!». Если это идеальная вещь (т. е. запрет входить) для меня существует, т. е. если я понимаю смысл слов, которые являются

материальной базой этой идеальной вещи, действующей на мои материальные органы чувств, то я остановлюсь, в то время как животное, свет и ветер свой путь бы продолжили. Путь мой, правда, свободен в материальном мире, но он запрещен в мире идеальном. И то, что я останавливаюсь (в материальном мире), показывает, что (в отличие от животного и т. д.) я живу и действую не только в нем, но и в мире идеальном. Слово не действует непосредственно на мое тело: если я сплю или не понимаю по-русски, я не останавлиюсь. Но не нужно и посредничества другого человека. Я, так сказать, — сам свой посредник, посредник между идеальной вещью, т. е. смыслом слов надписи, и реальной вещью, т. е. «моим телом». Человек, т[аким] о[бразом], не одно тело и не одно слово, а и тело, плюс слово, плюс посредник между ними. И этот посредник — человеческое Я, состоящее из «сознания тела и слова» и из само-сознания. Это Я — не человек. Человек — это тело, в котором существует Я, позволяющее ему говорить и действовать в зависимости от (понимания) слов. Без тела Я не существует, и нет ни человека, ни слов. Но без Я и без слов (речи,

логоса) тоже нет человека, а есть (бессловесное) животное. Со смертью тела человек исчезает окончательно и целиком, но рождается он с рождением не только тела, но и его Я, способного говорить и понимать сказанное.

Таким образом, хотя человек и не чисто материальная вещь, но он с материальной вещью (с телом) связан непосредственно и без него не существует, в то время как чисто «идеальные вещи» (понятие «стол») связаны с материальным столом только посредством человека. Поэтому конкретность как бы переходит на человека из материи, но не доходит до идеальных вещей, которые таким образом абстрактны. И мы можем называть конкретными не только материальные вещи, но и человеческие существа. Я как человек, хотя и не чисто материальный, но так же конкретен, как и любая материальная вещь, в частности мое собственное тело.

Определив, таким образом, понятие конкретного, постараемся показать, почему знание любого конкретного явления или существа необходимо является знанием совершенным, т. е. знанием всего существующего вообще.

Начнем с чисто материального понятия существования и возьмем опять в качестве примера тот же стол, за которым я сейчас пишу.

Не буду останавливаться на общеизвестном факте неисчислимого блага и разнообразия качеств, присущих каждому конкретному (индивидуальному) существу. Давно замечено, что передать словами это богатство невозможно. О моем столе можно написать библиотеки, и всегда в нем останутся качества еще неотмеченные; достаточно подумать о всех его красочных оттенках, чтобы отдать себе в этом отчет. И если, может быть, и неверно, что конкретный предмет обладает бесконечным числом качеств (как это обычно говорят), то все же несомненно, что это число так огромно, что фактически его сосчитать никогда нельзя. Но все эти качества принадлежат моему столу и только ему, и их все можно в принципе знать, не зная ничего о других вещах. Однако, даже зная все эти качества, я не буду знать всего того, что о моем столе можно знать (или сказать). У него есть еще целый ряд других качеств, которые, с одной стороны, принадлежат ему и только ему, а с другой – принадлежат и другим

вещам. Таким образом, чтобы знать все о моем столе, надо знать и эти качества, а значит — и те, и другие вещи, которым они тоже принадлежат. Например, мой стол где-то должен находиться. Может быть, в пустом пространстве и есть какой-нибудь стол, но это, несомненно, не мой стол, за которым я сейчас пишу. Этот стол находится в комнате определенным образом обставленной. Значит, чтобы знать мой стол, мы вполне можем себе представить, что существует другой стол, сам по себе ничем от моего не отличающийся. Но если он, положим, в другой комнате, то он — явно не мой стол. Значит, в определение моего стола входит и то обстоятельство, что он находится в другой комнате. А это его определение включает определение самой комнаты. Действительно, представим себе, что я отдаю кому-нибудь (распоряжение) перевозить в мое отсутствие мой стол в другое место. Я должен описать ему мой стол. Но если я не скажу ему, где он находится, т. е. не укажу, в частности, комнату, в которой он стоит, он его не найдет. Значит, он не будет его знать. Но недостаточно сказать ему: «Возьмите стол в такой-то комнате!»; ведь там может быть

два стола, и он опять не будет знать, какой из них мой. Или кто-либо мог подменить мой стол другим. Таким образом, чтобы он достаточно знал мой стол, он должен знать, и каков он из себя, и где он находится, и в какой комнате стоит.

Но то, что верно о столе, верно и о самой комнате. И она где-то находится; и чтобы найти ее, т. е. узнать ее, надо знать дом, в котором она помещается. А чтобы знать дом, надо знать улицу, город, страну (Москва, скажем, существует и в СССР, и в США) и, если угодно, континент. Надо, значит, знать место моего стола на земле. Конечно, для перевозки моего стола не надо указывать, что он находится на Земле (пока нет межпланетного сообщения). Но в знание о моем столе, несомненно, входит знание того факта, что он находится на Земле. Ибо нет ничего невероятного, что где-нибудь во вселенной существует еще один стол, сам по себе от моего стола не отличающийся. А знать, где мой стол на Земле, и знать, где находится сама Земля, — это знать в конечном счете всю вселенную.

С другой стороны, если я хочу знать, что такое мой стол, я должен знать, из чего он сделан. Ска-

жем, из дерева. Но ведь дерево состоит из физических элементов, они – из молекул, молекулы – из атомов, атомы – из электронов и т. д. Значит, если, с одной стороны, полное знание моего стола предполагает знание всей вселенной в целом, то, с другой стороны, оно предполагает [знание] мира атомного. Иначе говоря, я вполне знаю мой стол и могу ответить на все вопросы о нем лишь на том условии, что я знаю все, что можно вообще знать о материальном мире. И знать его надо не только в его пространственном, но и [во] временном протяжении. Ибо надо знать и историю моего стола. Надо знать, из чего он сделан; надо знать историю дерева, из которого выпилены доски для моего стола. И надо знать эту историю с самого начала, «с начала веков».

Но этим дело еще не кончается. Мой стол определяется не только тем, что он стоит в данной комнате. Его существенно определяет и то, что он мой, что я за ним пишу и т. д. Значит, я еще не вполне знаю мой стол. Чтобы знать его вполне, я должен знать, кто такой я сам. Иными словами, полное знание моего стола необходимо включает не только полное знание материального мира,

но еще и полное знание меня самого. Поэтому полное знание меня [самого] включает в себя, как мы сейчас увидим, все возможное знание вообще. Это ясно, что полное знание моего стола на самом деле не что иное, как совершенное знание, т. е. знание всего вообще. И ясно, что то, что верно о моем столе, верно относительно любой конкретной или реальной материальной вещи.

То обстоятельство, что нельзя знать мой стол без того, чтобы это знание не включало знание вселенной, объясняется тем, что всякая реальная, материальная вещь реально связана со всем остальным реальным материальным миром и фактически от него неотделима. Кто-то очень образно выразил это обстоятельство, сказав, что спичка, которую я зажигаю, оказывает воздействие и на Солнце. Каждая реальная вещь находится во взаимодействии со всеми остальными вещами, и все они образуют, таким образом, одно-единственное целое. Только это целое и реально в полном смысле слова. Ибо часть этого целого отделима от него только в моем воображении. На самом деле мой стол реально включен во вселенную, и реальная вселенная включает

мой стол. Вселенная без моего стола «существует» только в моем воображении: это – «абстракция», раз реальная, конкретная, материальная вселенная фактически мой стол включает. И наоборот, мой стол реален, материален и конкретен только как включенный во вселенную, которая фактически существует: вне этой вселенной мой стол тоже – только «абстракция», существующая только в моем воображении, раз фактически он существует только в ней.

Именно потому, что конкретная вещь фактически неотделима от всего остального реального мира, полное конкретное знание любой реальной вещи является знанием совершенным, абсолютным, или всеобщим. Как было правильно замечено, полное знание травинки дало бы нам полное знание всего мировоззрения.

Но при этом обычно забывалось, что реальная вселенная включает не только все реальные, материальные вещи, но и всех фактически живущих людей с их сознанием, знанием, мыслями, речами и т. д. На самом деле, если мой стол вне моей комнаты только абстракция, то он такая же «абстракция» без моего тела, сидящего на стуле

около него. А это тело включает мое Я, которое позволяет этому телу не только давить на стол своей массой, но еще и писать за ним определенные осмысленные слова. Все это, конечно, тоже входит в конкретную реальность моего стола (и вселенной). Вообще говоря, раз мы знаем только те вещи (только ту вселенную), о которых мы фактически знаем, то вещи, которые мы знаем, фактически являются не только «материальной вещью», но «вещью, о которой я знаю». «Вещь без моего знания о ней» – это только «абстракция», такая же абстрактная, как и «вещь вне вселенной».

Но подчеркнем еще раз, что все это верно только тогда, когда речь идет либо о конкретной, реальной или материальной вещи, либо о конкретном человеке. Когда речь идет о вещи идеальной, т. е. абстрактной и нематериальной, то вполне возможно знать о ней все, что вообще возможно о ней знать, не зная ровно ничего о других (идеальных или реальных) вещах. Чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить о том, что можно, например, знать все свойства геометрического треугольника, не зная ни алгебры, ни русско-

го языка, ни (отдельного) атома, ни вселенной. Точно так же можно знать свойства стола вообще, т. е. понимать слово (понятие, идею) без того, чтобы знать что-либо о людях, столах, вселенных и т. д.

Итак, только полное конкретное знание конкретных вещей или людей является необходимо знанием всеобщим или совершенным. На примере моего стола мы видели то, что верно относительно конкретных вещей.

Посмотрим теперь <нрзб> мной самим на примерах так же верно и относительно знания конкретных людей.

Если я захочу дать исчерпывающий ответ на конкретный вопрос о том, кто я такой, то я должен буду между прочим сказать то, что я тоже человек, который в данную минуту сидит за своим столом и пишет. Таким образом, мне придется включить в знание о себе знание моего стола, т. е. — как мы только что видели — знание всей материальной вселенной (включающей и мое тело). Но кроме этого я еще должен говорить о своем Я и о его содержании. Этим содержанием являются мои мысли, т. е. осмысленные

слова или понятия (идеи). И легко видеть, что полное знание этого содержания моего Я включает в себя знание всего идеального мира. Ибо тот факт, что я не знаю чего-либо (математики, скажем, или греческого языка) станет так же для меня характерным, как и то, что я что-либо знаю. А чтобы знать то, чего я не знаю, надо знать весь идеальный мир в целом.

Итак, полное конкретное знание конкретного человека включает полное знание как мира реального, так и мира идеального. И кроме того, оно включает полное знание его человеческого Я, служащее связующим звеном этих двух миров.

Легко видеть, что это знание есть нечто иное, чем полное знание всего человеческого или исторического мира «с начала времен» по сию минуту. Действительно, мое Я характеризуется (между прочим) тем, что я сейчас пишу (т. е. перевожу понятия из идеального бытия в реальное — в знаки на бумаге), и пишу как раз то, что я фактически пишу. Но я не мог бы это писать, если бы я не читал Гегеля. А Гегель не мог бы написать то, что он написал, если бы не читал Канта. Таким образом, первый философ не мог бы фило-

софствовать, если бы не умел говорить. Значит, от «первого» философа надо восходить и к первому заговорившему человеку. А этот человек появился на земле в ту минуту, когда «впервые» заговорили какие-то животные (почему, это мы узнаем позже), — т. е. восходить надо к «первому» человеку вообще. Иными словами, чтобы вполне знать, что значит мое конкретное человеческое Я, надо знать его историческое прошлое от первого человека вообще до этой минуты, в которую дается ответ на вопросы о нем.

Итак, всякое полное конкретное знание любой конкретной вещи и любого конкретного человека является совершенным (абсолютным) знанием.

Покажем еще на примере, что знание о себе, будучи всеобщим, включает в себя и то знание, которое и на обывательском языке называется «философией» или «метафизикой». Стоит начать отвечать на любой конкретный вопрос о себе, как ответы очень скоро начнут приобретать метафизический характер.

Пусть меня спросят, например, почему я моюсь по утрам. Если бы я мог ответить: потому что мне

это нравится (доставляет удовольствие), то цепь ответов сразу бы прекратилась. Но тем самым я бы признался, что я не знаю, почему я моюсь, т. е. не вполне знаю, кто я такой. Однако — по совести — я не могу сказать, что мне это нравится; а когда холодно, мне это даже явно неприятно, и тем не менее я моюсь. Значит, я это делаю не «инстинктивно». Значит, я должен уметь словесно ответить на вопрос, почему я это делаю. Почему же? Скажем, потому что это «гигиенично». Но вот тут-то и начинаются трудности. «Гигиенично» — значит полезно для здоровья моего тела. Допустим, что это действительно так. Но почему я забочусь о своем теле, хотя моему телу (ощущению) эта забота удовольствия не доставляет. Потому что стоит иметь временную неприятность ради длительной пользы. Но ответив так, мы сразу попадаем в серьезное затруднение: верно ли, что длительное всегда лучше кратковременного; не стоит ли иногда ради минуты полного счастья пожертвовать годами здоровья и т. д. Как бы мы ни ответили на этот вопрос, мы сразу втягиваемся в сложные споры, которые нельзя вести без того, чтобы пользоваться ти-

пично философскими, или этическими, или же метафизическими понятиями. Но, как ни странно, оказывается, что споры могут начаться еще раньше. Можно спросить, а стоит ли заботиться о своем теле и, значит, мыться. В Индии была и, кажется, еще есть секта, которая считала мытье страшным, смертельным грехом. Почему? Да именно потому, что, моясь, мы заботимся о теле, тем самым связывая с ним свою душу, так что после смерти попадем в тело какого-нибудь гнусного животного. Пусть все это бред и чепуха. Но ведь эти люди существовали и не были сумасшедшими (в клиническом смысле слова) и осмысленно отвечали на вопрос об их жизни и поведении. Значит, спор с ними возможен и нужен. А этот спор невозможен без того, чтобы поставить вопрос о «душе» и теле, о человеке, о его бессмертии, о боге и тому подобные типично метафизические вопросы. И легко видеть, что мы очень скоро приходим к этим вопросам, начав с любого вопроса о себе.

Подводя итог всему сказанному, мы можем теперь установить следующее. С одной стороны, наше определение философии как умения отве-

чать на конкретные вопросы о себе несколько не порывает с традиционными представлениями о философии, так как ответы на эти вопросы неминуемо и очень скоро приводят к обсуждению тех проблем, которые всегда назывались «философскими» или «метафизическими». С другой стороны, мы установили, что философское (в нашем смысле слова) знание о себе – это конкретное знание о конкретном человеке, являющееся в своем завершении знанием всего, т. е. знанием «совершенным и абсолютным».

Говоря это, мы даже отчасти не находимся в конфликте с философской традицией. Вплоть до очень недавнего времени философское знание всегда считалось знанием всеобщим (универсальным), философы стремились знать все, и если некоторые философы считали, что мудрость «недостижима», то именно потому, что они отождествляли мудрость со всезнанием.

Но, стремясь знать все или как можно больше, до-гегелевская философия не могла показать необходимость этого стремления к всезнанию. Конечно, всегда лучше знать больше, чем меньше. Но необходимости знать все, казалось, не было,

и философы могли остановиться в пути, довольствуясь знанием частичным. Казалось, что положение философии не отличается в этом отношении от положения, скажем, математики. И математик хочет в принципе знать все, что поддается математическому знанию. Но он может ограничиться и одной геометрией, постольку поскольку эту геометрию он может исчерпать вполне, не выходя за ее пределы, и все, что он будет знать в этих пределах, будет совершенно (абсолютно) истинно. Казалось, что в философии, как и в математике, всезнание могло бы быть, но могло бы и не быть: оно считалось необязательным (факкультативным).

Все знали, конечно, что в отличие от математики, изучающей абсолютные, идеальные предметы, философы занимаются реальными вещами. Но ведь и реальные науки, как физика или биология, могли обходиться без все-знания: и у них совершенное знание было необязательно. Так, например, можно изучать физические свойства живого тела независимо от его биологических качеств. И наоборот, биолог может, скажем, обходиться без знания строения атома.

Объясняется это особой структурой реальных математических вещей. Полное знание конкретной реальной математической вещи является, как мы видели, совершенным знанием, или все-знанием. Знание этой абстрактной, идеальной, нематериальной вещи может быть исчерпывающим, оставаясь знанием частичным. И вот оказывается, что возможно как бы превращать конкретную реальную «вещь» в вещь абстрактную, служащую объектом исчерпывающего частичного знания, и рассматривать такое полное знание абстрактной вещи как частичное (но истинное) знание вещи конкретной. Так, например, полное знание математических свойств идеального круга является одновременно хоть и частичным, но совершенно истинным знанием и какого-либо реального круга, скажем автомобильного колеса. Знание физических и химических свойств «железа вообще», которое как таковое является «вещью» идеальной, никогда и нигде реально не существующей, является одновременно частичным знанием всех реальных конкретных кусков железа и вообще всех конкретных вещей, в состав

которых железо входит. Наконец, знание таких абстрактных идеальных вещей, как «растение вообще» или «сосна вообще», входит как составная часть истинного знания, т. е. знание той конкретной сосны, из которой были, например, сделаны доски, послужившие (материалом) для моего стола, и т. д.

Таким образом, оказывается, что, хотя полное знание любой конкретной реальной материальной вещи является необходимо все-знанием, возможно все же частичное знание этой конкретной вещи, которое будет совершенно абсолютно истинно. А раз так, то все-знание является действительно необязательным, хотя, конечно, и желательным.

Все это верно и возможно потому, что – как мы уже говорили – кажущиеся реальными все материальные вещи (точно так же, как «вещи» идеально-абсолютные) обладают раз и навсегда данными и вечно неизменными качествами. Пусть число качеств конкретной вещи фактически столь велико, что полное знание ее недостижимо. Раз все качества ее неизменны, то можно совершенно истинно знать несколько из них

и – переходя от одного к другому – постепенно расширить свои знания. Так именно поступает наука, и так, казалось бы, может поступать и философия. Относительно философского знания реального, материального мира это в известной степени и верно. Раз философия в своем пределе – «мудрость», или все-знание, и раз частичное научное знание абсолютно истинно, то абсолютно-истинное философское все-знание включает (как часть) и это научное знание. Таким образом, путь к «мудрости», т. е. философия в собственном смысле слова, являясь знанием частичным, тоже включает знание абсолютно истинное.

Однако, если науки фактически и принципиально ограничиваются частичным знанием, философия стремится к знанию совершенному. И это объясняется тем, что все науки занимаются нереальными, абстрактными вещами, в то время как философия стремится к знанию вещей конкретных и реальных. А знание этих вещей является все-знанием. Конечно, можно различать между абстрактными и конкретными науками, скажем между алгеброй и химией. У «абстрактных» в узком смысле наук (математических) сам

предмет, который мы изучаем, существует только идеально – ведь в реальном мире нигде нет геометрических линий без толщины, например[,] «контур» для науки относится к вещам, которые фактически, конкретно существуют в реальном материальном мире. Но в широком (нашем) смысле слова и эта наука абстрактна. Ибо она изучает не сами конкретные вещи, а те абстрактные общие понятия, которые этим вещам соответствуют. И поэтому ни одна наука не стремится познать всю конкретную вещь целиком. Так, например, химия изучает химические свойства всех реальных конкретных вещей, как живых, так и неживых. Но, изучая животного, она изучает сознательно и принципиально только его химические свойства, отвлекаясь от тех свойств, которые оно имеет в качестве животного или геометрического тела. Таким образом, химия, соответственно, имеет дело с отвлеченностями, абстракциями, которые как таковые никогда реально не существуют: нигде нет вещей, имеющих только химические свойства. С другой стороны, химия не изучает данный конкретный кусок железа. Она изучает «железо вообще», т. е. иде-

альную вещь, которая никогда реально как таковая не существует, а только как-то соответствует реальным (железным или железом включающим) вещам. И это верно относительно всех наук вообще.

На первый взгляд может показаться, правда, что это неверно, что есть действительно конкретная наука, которая изучает реальные вещи целиком, ни от чего не «отвлекаясь». Астроном, например, изучающий Луну, или географ, изучающий Австралию, имеет, казалось бы, дело с конкретной вещью. Однако это неверно. На самом деле и они, конечно, «отвлекаются», но разница с другими науками только в том, что в этих науках абстрактной и «отвлеченной» вещи, которая изучается, соответствует только одна конкретная вещь, а не множество их: кусков железа много, а Луна одна.

То, что все решительно науки имеют дело с абстракциями, сознательно «отвлекаясь» от некоторых социальных свойств реальных вещей, явствует из следующего. Как мы уже сказали, реально существуют для нас только те вещи, которые входят во взаимодействие с нами, дей-

ствуя на наши органы чувств и вообще на наше понимание. Других мы, естественно, не знаем вовсе, не знаем даже, что они могут существовать, поэтому наука физическая может заниматься только такими вещами, которые как-то на нас действуют, т. е. нас включают. Говоря о вещах независимо от их действия на нас, наука таким образом «отвлекается» от реального качества вещи и, значит, имеет дело с абстракцией. Возьмем, например, астронома или географа. Ведь для физика Австралия и Луна только тучи атомов, которые не имеют ни цвета, ни определенной формы (раз атом все время двигается). А астроном говорит о горах на Луне, географ – о цвете австралийской пустыни. Ясно, что и горы, и цвет пустыни существуют только для глаз, которые их могут видеть, в частности для человеческих глаз. «Отвлекаясь» от того факта, что они имеют дело с видимыми человеческими глазами вещами, астроном и географ говорят не о вещи целиком, а об ее части.

Иными словами, даже эти науки имеют дело не с конкретной реальностью, а с некими отвлеченностями.

Философия же, наоборот, занимается конкретными вещами и в том смысле, что она не отделяет познannую вещь от познания вещи. И говоря, что мы возвращаемся к традиционному (особенно после Канта) определению философии как «науки» не о вещах, но о познании вещей <пропуск>. Но, конечно, философия – не та фантастическая теория познания (гносеология), имевшая такой успех в XIX в., которая изучает познание вещей, отвлекаясь от самой вещи и являясь, таким образом, якобы частной наукой. Философия изучает конкретную вещь целиком, то познannую вещь, то познание плюс вещь, которая познана, или вещь плюс ее познание. И полное знание данной целой конкретной вещи – это знание совершенное, или все-знание.

Но если бы философы занимались только реальными вещами и тем знанием, которое направлено на эти вещи, то тогда все они могли бы останавливаться как бы на полпути, не доходя до мудрости, или все-знания. Будучи менее абстрактной, чем наука, которая всегда отвлекается от изучения самого знания, которым и которому открывается изучаемая ею вещь, философия

все же могла бы иметь частичное и тем не менее истинное знание реального, материального мира вещей. И если ей совершенно необходимо стремиться ко все-знанию, или «мудрости», то только потому, что она в первую очередь имеет дело не с вещами, а с человеком.

Как мы уже сказали (хотя еще и не показали), человек отличается от (реальных и идеальных) вещей тем, что у него нет постоянных, неизменных, раз и навсегда данных качеств. Он существенно историчен, т. е. существенно меняется в зависимости от времени. А раз так, то можно сказать, что общее понятие человека, т. е. «человека вообще», вовсе не существует. Железо вообще всегда было и всегда будет тем, что оно есть, поэтому, зная, что такое это железо, мы отчасти знаем, что такое данный конкретный идеал железа, когда бы оно ни существовало. Но нет такого «человека вообще», зная которого, мы хотя бы отчасти знали, кем был человек какого-то века, Афин времен Перикла, христианского средневековья, современной России или — еще меньше — 5000 г. до н. э. Представим себе, что железо меняло бы свой удельный вес, свое атомное число

и свою <нрзб.> в течение веков. Тогда никакого железа вообще бы не было, и знать его было бы потому невозможно. Объединять все железные тела под одним общим понятием железа было бы так же бессмысленно, как пытаться найти общие качества для группы таких вещей, как корова, Луна и лестница.

Исторические изменения столь значительны, столь существенны, что знание вечных качеств человека ничего не даст для знания конкретных людей, и нет знания частичного, знания о людях, которое было бы совершенно (абсолютно) истинно. Даже зная вполне все то, чем люди были до них, например, нельзя сказать, что это вечные качества человека, что знание их есть истинное (хотя и частичное) знание. Человек еще может радикально измениться настолько, что то, что было ясно относительно людей до сих пор, перестает им быть. А это значит, что возможно только конкретное знание человека, т. е. знание реального существующего человечества и его истории, а не абстрактное знание «человека вообще». А раз так, то философия, которая стремится к знанию человека, должна стремиться к кон-

кретному знанию и, таким образом, — раз всякое конкретное знание всеобъемлюще — ко все-знанию, или «мудрости».

Вся до-гегелевская философия, не отдававшая себе отчета в этом историческом, «не-вещественном» характере человеческого бытия, не могла объяснить своего стремления к все-знанию. Она стремилась к мудрости как бы бессознательно, инстинктивно, без возможности удовлетворительного ответа на вопрос, почему она к ней стремится. Потому она весьма неясно представляла себе как средства (метод), которыми необходимо пользоваться, чтобы все-знания достигнуть, так и характерные черты этого все-знания.

Вначале философ, казалось, просто исчерпал возможное знание посредством просто перечисления без всякого порядка. Но уже очень скоро было замечено, что таким путем до все-знания добраться невозможно. Появились попытки как-то упорядочить («систематизировать») поиски. Все поддающееся знанию разделяли на отделы и подотделы и тем намечали, с одной стороны, темы для постепенного исследования и порядка их изучения, а с другой стороны, задали опре-

деленную структуру будущего всезнания. Так зародилась идея философской «системы». «Мудрость», или все-знание, т. е. совершенное знание, является не беспорядочным набором отдельных знаний, а организованным целым, имеющим определенные части, размещенные в определенном порядке и определенным образом одни от других зависящие. Стремясь к мудрости, философия начала стремиться и к всеобъемлющей системе знания, стараясь по возможности иметь ту же систематическую форму, что и мудрость.

Как известно, загадки «систематической философии» восходят очень далеко. Но более или менее определенно систематические формы философия приобрела только в римскую эпоху. Так, например, стоики окончательно установили давние традиции деления философии на логику, физику и этику, т. е. на учение о познании, о реальном природном мире и о реальном человеческом мире. Попытку построить философскую «систему» мы находим у неоплатоников и у гностиков, у средневековых схоластов и у всех «новых» философов. И наконец, наиболее созидательную систему дает нам Гегель. Но, тогда как все

догегельянские мыслители считали, что все существующее существует так, как существуют (реальные и идеальные) вещи, Гегель ясно понял, [что] человек существует совсем иначе (как историческое существо), что его представление о всеобъемлющей системе знаний, или мудрости, существенно отличается от всех прежних представлений. И нам поэтому придется говорить не об идеях <?>, а о двух типах философских систем, которые их авторы выдавали за все-знание, или мудрость.

Наиболее разработанной до-гегелевской «системой» является «Этика» Спинозы. О ней нам и нужно сейчас поговорить, взяв ее как тип всех тех «систем», которые выдавали себя за все-знание, считая при этом, что все то, что поддается знанию, существует так же, как существуют вещи, наделенные вечными неизменными качествами.

Наиболее характерно для систем типа системы Спинозы то, что они совершенно исключают как время, так и всякое развитие или движение. И это понятно. Раз все существующее существует, как существует вещь, определяемая раз и навсегда данными неизменными качествами,

то знание всего существующего сводится к исчерпывающему знанию этих вечных качеств. Элемент времени, таким образом, в систему не входит. А так как все качества существуют одновременно, то нет в системе ни элемента движения, ни развития. Поэтому Спиноза взял за образец философской системы систему геометрии. В геометрии тоже нет ни времени, ни движения, все определяется аксиомами и теоремами, существующими одновременно и извечно. Конечно, в изложении геометрической системы теоремы следуют одна за другой и друг из друга вытекают. Но это, так сказать, только следствие человеческого «несовершенства». На самом деле, зная все деления и аксиомы, уже сразу знаешь и все теоремы: все они заключены в аксиомах и определениях, и вывод их из них ничего нового не дает.

Поэтому мы имеем полную (совершенную) геометрическую систему, как только мы установили полный список определений и аксиом. Из них можно, если угодно, вывести все возможные теоремы, т. е. узнать о геометрическом мире то, что о нем вообще можно знать. И, так как этот мир

существует одновременно (или вернее, вне-временно, «вечно»), все возможное знание о нем заключено целиком и сразу в полном комплексе геометрических определений и аксиом, причем определения устанавливают, так сказать, границы геометрического мира, а аксиомы – его «законы». Зная определения, знаешь, какие вещи могут входить в состав геометрического мира и какие к нему не имеют отношения. А зная аксиомы, знаешь, в каких взаимоотношениях эти вещи могут между собой находиться. Таким образом, зная характер этих вещей, входящих в состав мира геометрии, и все законы, управляющие их комбинациями, мы действительно знаем об этом мире все то, что о нем можно знать.

Система философии Спинозы отличается от системы геометрии только тем, что она в принципе включает все знание вообще, а не только знание определенного отдела, поддающегося знанию бытия. Поэтому список философских определений должен исчерпать основные качества всех существующих (идеальных и реальных) вещей вообще, а список философских аксиом – все основные законы возможных взаимо-

отношений между этими вещами. Но если список определений и аксиом действительно полный, то из него без особого труда можно вывести все знание вообще и удовлетворительно отвечать, таким образом, на любой осмысленный вопрос, который вообще можно поставить.

Надо сказать, что Спиноза, как и большинство догегельянских философов, недооценивал те трудности, которые возникают, как только речь идет о все-знании, а не о знании определенного отрезка всего существующего. Геометрия, например, изучает как раз те (и только те) вещи, которые подходят под ее определение и управляются ее аксиомами. Геометр знает, конечно, что существуют другие, негеометрические вещи, но он ими не интересуется, поэтому установка «полного списка» геометрических определений и аксиом не представляет особого труда. Достаточно, чтобы определения и аксиомы, с одной стороны, друг другу не противоречили, а с другой – позволяли определить хотя бы какую-нибудь группу (идеально) существующих «вещей». Геометр будет изучать их, и только их. Но философ, стремящийся знать все, находится в совершенно ином

положении. Геометр, так сказать, сам определяет свой предмет списком своих определений и аксиом. Философ же должен согласовать свой список с заданным ему предметом. А так как «предмет» является всем существующим вообще, то ясно, насколько задача его огромна. Его список определений и аксиом должен быть полным, или исчерпывающим, в полном смысле слова.

Надо сказать, что философы, стремившиеся к системе Спинозовского типа, иногда не указывали тех средств (методов), которыми нужно пользоваться, чтобы находить философские определения и аксиомы, и не объясняли, [ни] как установить, что между найденными аксиомами нет противоречий, ни как определить, является ли найденный список действительно полным. Они молчаливо полагали, что список этот можно найти простым перечислением. Они поняли, правда, что нет никакой возможности перечислить все вещи вообще, как на это надеялись первые философы. Но они думали, что качества, одинаково принадлежащие всем вещам, очень малочисленны и что их перечислить вполне возможно. Это должно дать полный

список философских определений. Все разнообразие вещей должно получиться из разных комбинаций этих основных качеств, согласно с определенными вечными законами. Эти основные законы тоже казались им сравнительно малочисленными, а каждый из них они считают непосредственно «очевидным» («эвидентным»). И они полагали, что вполне возможно найти в нашем разуме все самоочевидные идеи, которые составляют полный список философских аксиом. А дальнейшее уже действительно не представляет больше принципиально непреодолимых затруднений.

Однако, как мы скоро увидим, осуществление такой Спинозовской философской системы невозможно не только фактически, но и принципиально: с одной стороны, нет решительно никакой возможности установить, что этот список уже когда-то найденных определений и аксиом является действительно исчерпывающим. А с другой стороны, – и это гораздо важнее – законы списка установить принципиально невозможно по той простой причине, что никаких «самоочевидных истин» или аксиом вообще не существует.

Каждому непредубежденному человеку известно, что он может ошибаться даже тогда, когда он вполне уверен в истинности им сказанного, когда это сказанное кажется ему «самоочевидным». И известно тоже, что то, что кажется «самоочевидным» одному, не кажется таковым другому.

Представление, по которому, обследуя свой собственный разум, человек может до всякого наблюдения реального мира найти самоочевидные (так называемые «априорные») истины, к этому миру относящиеся, — просто неверно. Вне опытной (экспериментальной) проверки какого-либо положения нет никакой возможности определить, истинно оно или нет. И поэтому идея спинозовской системы, как основанная на ошибочном предположении, явно несостоятельна.

Эту принципиальную несостоятельность можно показать иначе. В отношении мира (реально и идеально) существующих вещей полная система аксиом вполне мыслима. Нет только никакой возможности установить ее независимо от опыта, т. е. нет никогда никакой гарантии того, что

найденная система действительно полна и всеобъемлюща. Но в отношении мира человеческого и исторического такая система даже и невысказана по той причине, что нет ни определений, ни аксиом математического типа, относящихся к человеку. Действительно, раз человек историчен, раз он меняет свои качества, то нет таких раз навсегда данных определений, которые устанавливали бы (фиксировали) свойства человека, и нет таких вечных законов (аксиом), которые бы раз навсегда определили бы его взаимодействие с природным миром и другими мирами.

Раз философская система должна быть всеобъемлюща и раз человек в систему типа (геометрической) системы Спинозы уместиться никак не может, то нужно найти совсем особый нематематический тип систем. И такой тип чисто (специфически) философской системы был действительно найден Гегелем.

Мы не будем сейчас подробно говорить о гегелевской системе. Во-первых, о ней будет еще речь впереди, а во-вторых, вся эта книга является примером гегельянской систематики. Но несколько слов сказать о ней все же нужно.

Если для систем Спинозовского типа, ориентирующихся, так сказать, на (идеальные и реальные) вещи, характерно отсутствие элементов времени и движения, то для гегельянской системы, ориентирующейся на человека, характерно, наоборот, их присутствие. Раз человек существенно историчен, то философское все-знание, включающее знание о человеке, должно необходимо включать и историю человека или человечества, а тем самым и время[,] этой историей заполненное. А раз в человеке нет раз навсегда данных неподвижных качеств, а лишь постепенное и временное развитие и движение таковых, то и философская система должна иметь характер развивающегося и движущегося целого. Все-знание не закончено, как у Спинозы, в группе сформулированных с самого начала определений и аксиом. Оно совпадает со всей системой в целом и непременно развивается всюду с ней. Оно не в начале, а в конце системы и является не источником, а результатом ее развития. И эту особенность своей системы, по которой заключенные в ней понятия не даны раз навсегда в ее начале, а постепенно развиваются и возникают

одно из другого, как бы воспроизводя таким образом временное и историческое развитие существующего, Гегель назвал диалектикой.

Система Гегеля является «реалистической» (а не «идеалистической») в том смысле, что она черпает свои понятия не из человеческого «разума», якобы независящего от реального природного и исторического мира, а из самого этого мира, который существует независимо от разума, и в нем или через него только открывается сознанию. А так как система Гегеля необходимо включает, с одной стороны, знание человеческой истории, а с другой стороны, в самой своей логической структуре отражает временный процесс реального движения и развития действительности, то гегельянский реализм можно назвать (вместе с его великим учеником Марксом) «историческим» или «диалектическим».

Другая историческая и диалектическая гегельянская система имеет две особенности, которые следует здесь отметить.

Во-первых, Гегель обходится без ложного понятия «философских аксиом» или «самоочевидных истин», якобы не зависящих от опыта.

Каждое положение системы, взятое в отдельности, нисколько не «очевидно», а иногда и просто не правдоподобно. Истинной и очевидной оказывается лишь система в целом, ибо в целом она соответствует (или должна соответствовать) реальному природному или историческому миру. А отдельные ее положения истинны только потому, что они неразрывно связаны со всем целым. Поэтому, если система в целом истинна, то истинны и все составляющие ее положения, так как она необходимо предполагает и все их вместе, и каждую в отдельности. Отдельное положение истинно только потому, что без него не может существовать истинная система. Таким образом, система в целом, и только она, гарантирует истинность всех ее составных частей.

Во-вторых, система Гегеля гарантирует (или должна гарантировать) свой исчерпывающий характер. Система в целом показывает не только то, что все входящие в нее положения истинны, т. е. являются настоящим знанием, но еще что и все истинные положения вообще находятся внутри системы и являются, таким образом, действительным все-знанием.

Достигается это тем, что Гегель назвал «кругообразностью» (циркулярностью) своей системы. Вот что он имел в виду. Начнем с какого-нибудь (лучше с самого простого, т. е. наименее содержательного и наиболее общего) понятия, «открывающего» нашему сознанию какой-либо аспект реально существующего мира. Это исходное понятие называется «тезисом». Подвергнув его диалектическому исследованию (анализу), мы увидим, как оно само собой и необходимо превращается в другое понятие, ему противоположное. Это второе понятие называется «анти-тезисом». Наконец, сравнивая диалектический тезис с анти-тезисом, он увидел, что они образуют вместе (второе как бы снова становилось первым) третье понятие «синтез». Этот «синтез», являясь результатом диалектического анализа первого понятия, может в свою очередь служить началом нового диалектического анализа, т. е. новым тезисом, который даст новый анти-тезис и новый синтез, и т. д. Так вот, если, продвигаясь таким образом, мы когда-либо обнаружим, что полученный очередной «синтез» не что иное, как тот первый тезис, который служил исходом всего ди-

алектического процесса, то мы будем знать, что дальше идти уже нельзя, что мы исчерпали все логические возможности. Действительно, идти дальше — значит снова проделать тот путь, который мы только что прошли, и так до бесконечности.

Если теперь предположить, что все понятия диалектически между собой связаны и составляют одно целое — и это надо предположить, откинув всякую мистику, [и] сказать, что все без исключения понятия могут быть выражены на одном языке, в одной связной речи, — и если предположить, что все вообще понятия между собой диалектически (т. е. речево-логически) связаны, то можно сказать, что замкнувшийся диалектический круг включает в себе все вообще понятия и, таким образом, все возможное для говорящего человека знание. Человеческое знание целиком выражается в связной речи (логос), и только в ней. Все осмысленные вопросы, которые можно поставить, и все ответы, которые можно дать (безразлично, истинные или ложные), выражаются посредством одной и той же осмысленной речи. Поэтому, если речь, начавшаяся в каком-то

определенном пункте, развивавшаяся из него согласно необходимым речевым (логическим и диалектическим) законам, снова возвращается к этому исходному пункту, то можно сказать, что она сама себя исчерпала. Вне этой связной речи нет и не может быть никакой другой. Все, что только можно сказать (как истинного, так и ложного), уже сказано в ней. Значит, выражение <?> этой речью является, таким образом, понятием все-знания. И оно является истинным знанием, ибо на него нет и не может быть возражений, в нем не может быть сомнений, раз возражения или сомнения должны показываться речевыми логическими средствами, которые целиком уже исчерпаны этой всеобщей речью.

Не следует думать, что система все-объемлюща, потому что она кругообразна. Наоборот, она кругообразна только потому, что она все-объемлюща. Кругообразность системы только обнаруживает нам ее всеобщность, а не создает ее. Иначе говоря, человеческая речь уже включает в себя все, что только возможно выразить в речи, чтобы ее можно было бы организовать в кругообразную (диалектическую) систему. Речь должна уже от-

ражать собой и в себе все (реальное и идеальное) существование. А для этого, в свою очередь, необходимо, чтобы все то, что может существовать, существовало бы фактически (в настоящем или прошлом). Иными словами, должна быть закончена мировая история в знании, которое осуществляется вне нового и новых возможностей человеческого существования. Всеобъемлющие кругообразные системы возможны только лишь в «конце времен».

В этой идее «конца истории» (воспринятой Марксом), о котором уже шла речь выше, нет, конечно, ничего материалистического. Предполагается просто то, что человечество достигнет когда-нибудь идеального, т. е. окончательного (как мы знаем, коммунистического), строя социальной и политической жизни. В этот момент история (в обычном смысле слова) действительно остановится: не будет больше войн и революций или вообще изменений общественно-государственного строя. История как бы переключается из реального мира в (исторические) книги. Человечество, остановившееся в своем реальном историческом развитии, переходит как бы к по-

вторению пройденного, «вспоминая свое прошлое», т. е. изучая свою (законченную) историю. И таким образом замыкается круг реального временного развития, показывая этим, что оно исчерпало все свои возможности.

Тогда и только тогда возможно будет исчерпать и все возможности знания и придать всеобъемлющей системе знания кругообразную форму. Факт появления такого кругообразного, а значит, всеобщего всеобъемлющего знания показывает нам, что реальный исторический процесс развития человечества закончен, что человек достиг своего «совершенства». Но это развитие закончено не потому, что появилось это знание, а наоборот: это знание могло появиться только потому, что реальное развитие закончено.

Сам Гегель понял, что история закончилась в его время и что он фактически дал в своей «Энциклопедии» кругообразную систему всеобъемлющего знания, включающую решительно все, что только возможно знать, т. е. выразить осмысленной речью. В этом он, как мы теперь знаем, ошибался. Но это не является возражением про-

тив правильного его определения философской системы совершенного знания.

Такая система действительно должна быть кругообразной, и в этой кругообразности заключено единственно возможное доказательство его полноты и истинности. А система может быть кругообразной, только если она диалектична, т. е. основана на развитии понятий одного из другого. С другой стороны, будучи отражением всего существующего — и не только природного мира и мира идеального, но и мира человеческого, — она должна включать в себя и знание истории. Претендующая на всеобъемлющий характер система философии, чтобы быть кругообразной, должна быть как диалектической, так и исторической. Иначе говоря — включая все, что можно помыслить, — она должна включать не только все истины, но еще и все ошибочные положения, т. е. все те положения, которые были выдвинуты человечеством в течение его истории. Вернее говоря, истина — это отдельные положения системы, а вся система в целом — как раз сумма всех ошибок, совершенных человечеством за свою историю. Эти ошибки были частями истины, оши-

бочно принятыми за целое. Включенные в целые кругообразные системы, они становятся истинами, а их совместная истинность дает в результате истинность систем. Действительно, если истина состоит в открытии реальности знанию посредством осмысленной речи и если система включает всю человеческую речь, то она не может быть не чем иным, как истиной. Ибо человеческая речь, взятая в целом, не может быть не чем иным, как отражением в целом реального мира.

Это кругообразная всеобъемлющая система необходимо распадается на две основные части. В первой, которую Гегель назвал логикой, дается полное (или кругообразное) описание «диалектики» <?> в узком смысле как не-пространственного и не-временного («логического») движения и развития понятий (или «идей»). Она не <нрзб.>, таким образом, мир идеальный. Во второй части дается полное (кругообразное) описание той реальности, которая этим абстрактным понятиям соответствует. С одной стороны, здесь речь идет о пространственном или материальном («вещественном») корреляте идеальных понятий для

<?> их диалектического развития, т. е. о природном мире. И этот отдел второй части системы Гегель назвал «Философией природы». С другой стороны, эта вторая часть описывает реальное временное, или историческое развитие, соответствующее диалектическому развитию, описанному в первой части. И этот второй отдел второй части Гегель назвал «Философией духа» (это в его словоупотреблении значит «человека»). Это историческое развитие заканчивается появлением той самой всеобъемлющей кругообразной системы, в которой оно описывается. И эта система кругообразна и в том смысле, что она сама себя включает: дойдя до ее конца, не остается ничего другого, как снова проделать уже пройденный путь. И так далее до бесконечности.

Подведем теперь итоги всему сказанному в этом параграфе. Мы видели в предыдущем параграфе, что философия необходимо стремится к мудрости и умению отвечать на все вопросы, которые философы могут поставить относительно самих себя. А в этом параграфе мы показали, что эта мудрость необходимо является всезнанием, или знанием совершенным (абсолютным),

т. е. умением удовлетворительно отвечать вообще на все осмысленные вопросы, которые можно поставить, пользуясь для этого нормальной человеческой речью. Всезнание является знанием (а не «мнением»), т. е. знанием истинным, именно (и только) потому, что оно включает в себя вообще все то, что можно знать посредством всех речевых средств. А этот всеобъемлющий характер знания может быть установлен только тогда, когда знание приведено в систему, и в систему кругообразную. Кругообразная же система необходимо должна быть диалектической и исторической. Но таковой она может быть только в конце времен, когда закончен реальный процесс исторического развития человечества.

Таким образом, пока исторический процесс продолжается, возможно только стремление (и приближение или путь) к «мудрости», т. е. философия, а не сама мудрость как совершенное знание. Поэтому Гегель ошибался, когда думал, что уже достиг совершенного знания. Но, не достигнув его, он правильно (окончательно) определил его характер. И можно сказать, что после него философия знает, к чему она стремится,

а значит, в принципе не сможет и ошибиться, когда она сможет наконец считать, что она своей цели достигла.

Научное издание

Александр Кожев

София – Фило-софия и феноменология

Художественное оформление: А. В. Кулагин

Верстка: В. В. Мошин

Корректор: А. Хорохонова

12+

Знак информационной продукции согласно ФЗ
от 29.12.2010 № 436-ФЗ

Подписано в печать 07.11.2020

Формат 70x100/32. Гарнитура Казмир

ООО «Издательско-исследовательский центр «Праксис»
127055, Москва, Тихвинский пер., д. 13

ISBN 978-5-9500961-5-0



9 785950 096150